



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

**ADENILSON FERREIRA DE SOUZA**

**DESENVOLVIMENTO, DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL**  
**NO PENSAMENTO DE DOM HELDER CAMARA (1931-1985)**

**Belo Horizonte – MG – Brasil**

**2015**

ADENILSON FERREIRA DE SOUZA

**DESENVOLVIMENTO, DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL NO  
PENSAMENTO DE DOM HELDER CAMARA (1931-1985)**

Tese apresentada ao Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais sob orientação do Prof. Fernando de Barros Filgueiras e coorientação do Prof. Juarez Rocha Guimarães.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Fernando de Barros Filgueiras (Orientador-UFMG)

Prof. Juarez Rocha Guimarães (Coorientador – UFMG)

Prof. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell (FAJE/BH-MG)

Prof. Otávio Soares Dulci (PUC/BH-MG)

Prof. José Henrique Artigas de Godoy (UFPB)

Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera (UFMG)

**SUPLENTE**

Prof. Ricardo Fabrino Mendonça (UFMG)

Prof<sup>a</sup>. Heloisa Maria Murgel Starling (UFMG)

Belo Horizonte, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ 2015

320 Souza, Adenilson Ferreira de  
S729d Desenvolvimento, democracia e justiça social no pensamento  
2015 de dom Helder Camara (1931-1985) [manuscrito] / Adenilson  
Ferreira de Souza, 2015.  
663 p. : il.  
Orientador: Fernando de Barros Filgueiras.  
Coorientador: Juarez Rocha Guimarães.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia

1.Ciência Política – Teses. 2. Democracia - Teses. 3. Justiça  
social. – Teses. 4.Camara, Helder, 1909-1999. I. Filgueiras,  
Fernando de Barros. II. Guimarães, Juarez R. (Juarez Rocha) III.  
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas. IV. Título.

Ao amigo e mestre João Batista Libanio, *in memoriam*, nossa singela homenagem. Alegrou-nos muito tê-lo conosco no início desta empreitada e, no decurso da mesma, satisfez-nos as lembranças de sua companhia, experiências e contribuições. Entre os intelectuais brasileiros - católicos e não católicos -, sua inteligência era admirável; da riqueza do seu pensamento, constitui-se privilégio compartilhar, exigência analisá-lo, tarefa divulgá-lo. Em prova de nossa gratidão, reproduzimos, em *Anexo*, suas anotações [que me foram entregues amavelmente minutos antes do encontro no qual se daria a defesa do *Projeto de Tese*, aqui, substancialmente modificado] comentadas ampla e cuidadosamente na presença dos professores Fernando de Barros Filgueiras e Juarez Rocha Guimarães, durante a defesa do referido projeto, realizada na manhã do dia 04 de novembro de 2013.

## A MINHA MÃE, NEGRA “CIDA”

Negra “Cida”, minha mãe, pessoa, demasiado humana, digna da mais singela, densa e extensa homenagem. A senhora é, de inúmeras maneiras, partícipe desse trabalho; o mais importante por mim desenvolvido durante a minha trajetória acadêmica.

Nos últimos anos, passei a lhe cumprimentar, chamando-lhe de “Negra Cida”. De *Negra* por tudo o que ser negro (a) no Brasil, na África, quiçá no mundo inteiro, significa, representa e comporta. De *Cida*, redução carinhosa de Aparecida, adjetivo de Maria, parte do seu nome (Maria Aparecida), e por ser o nome da Santa de sua maior devoção, Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil.

Ao contabilizar todos os anos de minha existência, já passei mais tempo longe da senhora (21 anos), Negra Cida, do que desfrutando de sua companhia (19 anos). Ao comprometer-se com a sobrevivência de seus filhos, é possível que tenhamos lhe frustrado muitos de seus sonhos, desejos e projetos. No afã de não fracassar em sua responsabilidade, drenamos suas energias e capturamos boa parte da força de sua juventude. Apesar de tudo o que lhe furtamos, jamais deixou de apoiar-nos, de suplicar ao Deus de sua fé, que nos cumula em graças, em força, em inspiração, em conquistas.

Esta defesa de tese, que hoje celebramos, é evento inédito na história de nossa família, e ainda extraordinário na história da maioria das famílias negras no Brasil, na África, no Mundo. Vamos alimentar o desejo, Negra Cida, de coordenar a luta para que se realize, de fato, de uma vez por todas, o 13 de maio (de 1888), para todos (as) os (as) negros (as) do mundo. Vamos alimentar o desejo de promover as causas dos 9as0 indígenas, onde quer que estejam, a começar pela garantia de suas vidas, a promoção de seus direitos e a proteção de suas culturas. Vamos alimentar a esperança de contribuir, de forma decisiva e destemida, para completar o 07 de setembro (de 1822), onde quer que ele ainda se faça necessário.

A pobreza no Brasil tem cor, é negra, Cida. É negra, em parte, porque os brancos se apossaram (e apossam) das riquezas da Nação; em parte, porque a *corrupção* [assalto dos bens e recursos públicos por particulares] é uma prática, em si mesma, reprovável, amoral, antiética e desumanizadora, acessível aos brancos, e socialmente naturalizada. Em suma, se a pobreza é negra, a riqueza (por vezes, oriunda da corrupção) é branca.

Em nosso país, os obstáculos são maiores para nós negros (as) e indígenas, Cida. As Favelas (desorganizadas, desestruturadas, carentes da presença de instituições públicas, despossuídas de bens e serviços públicos de qualidade) são, na sua grande maioria, ocupadas por negros (as). As Favelas são o saldo de uma abolição egoísta, injusta e imoral. Os (as) negros (as) são maioria nos Presídios, locais destinados a desmanches de humanos, fábricas de violências e de desrespeito aos Direitos Humanos). Os (as) negros (as) são as maiores vítimas da indústria das armas. Curiosamente! Somos poucos dentro desta Universidade (onde só somos maioria nos “Serviços Gerais”); e somos minoria mesmo em Universidades de cidades como Rio de Janeiro, Salvador e São Luís do Maranhão, onde a maioria da população é negra.

O que nos é possível inferir, Negra Cida, do que nos diria hoje dom Helder, sobre a realidade e o destino do nosso povo? *Quando não os empurramos para as encostas dos grandes centros, os empurramos para frente das armas; quando não lhes tiramos a vida, os aprisionamos, juntos aos seus sonhos.* Essa é a realidade do matadouro, se preferir, do pelourinho no qual nos encontramos enfileirados para o sacrifício. Contudo, esta não pode ser, para sempre, a sentença proferida a nosso povo, a nossa gente. Há que mudar radicalmente as estruturas injustas que sustentam privilégios e privilegiados em nossa sociedade, muitas delas consideradas fundamentais, imprescindíveis à manutenção da ordem pública; estruturas apenas travestidas com reluzentes rótulos de democráticas e republicanas. Há que se fazer Justiça à Justiça; há que se fazer Justiça aos negros (as); há que se fazer Justiça aos índios (as), há que se fazer Justiça aos injustiçados, onde quer que eles estejam, pois sem Justiça Social, desenvolvimento, democracia, paz verdadeira e duradoura serão um engodo.

Por se afirmar sistemática, por ter resultado extensa, Negra Cida, a produção desta tese exigiu-nos esforço imensurável. Ainda assim, é possuidora de alguns limites. Como toda produção humana, imperfeita e inconclusa. Apesar das deficiências, construir essa narrativa rendeu-nos muita satisfação. Primeiro, por participar da labuta de outros e por abrir caminhos para a nossa gente. Segundo, por realizar sonhos, meus e de meus antepassados, aproximando todos de um horizonte até então muito distante. Terceiro, pela oportunidade de lhe oferecer essa homenagem, tecida de novelos compostos por minhas vivências e reflexões, ao longo de vários anos, inúmeros dias e noites.

Te amo, Negra Cida, heroína de uma vida inteira.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, sua presença amiga, materna e paterna.

A minha mãe, Maria Aparecida de Souza Ferreira (1952-), vítima das poucas letras, mas a quem agradeço por ajudar a mim, e a meus irmãos (José Gomes, Joelson e Ademi) e irmãs (Ângela Maria e Joelma), a construir as primeiras palavras, através do método da soletração, descortinando-nos, com sacrifício colossal, o horizonte de possibilidades que o mundo se nos apresenta em alternativas à tessitura do próprio destino.

A minha companheira, Cíntia Ribeiro Silva, agradeço a compreensão, a cumplicidade, as renúncias, o silêncio, o estímulo... e a tudo o que minha insensibilidade não me permitiu alcançar.

Agradeço aos integrantes do CERBRÁS (Centro de Estudos Republicanos Brasileiros), com sede na UFMG, a companhia carinhosa, estimulante, criativa em aventura de alcance imensurável, navegando por oceanos de águas nem sempre tranquilas.

Agradeço a Aldair Leite Duarte e Zita Mendes Rocha, em nome de todos os funcionários/as da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), mais precisamente em nome dos funcionários/as da Biblioteca Pe. Henrique de Lima Vaz, a acolhida simpática, a partilha dos principais eventos de nosso cotidiano, os gestos de gentileza e os serviços prestados. Agradeço a Solange Maria Ribeiro e a Aline Ferreira Bispo, por me possibilitarem o mais amplo e efetivo acesso ao acervo da mencionada biblioteca.

Agradeço aos funcionários/as e aos servidores/as das Bibliotecas da FAFICH (Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas), da FACE (Faculdade de Ciências Econômicas) e da Biblioteca Central da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais) pelas orientações e serviços prestados.

Agradeço a Priscila Medeiros de Oliveira do CDI – Centro de Documentação e Informação – CNBB, os destacados gestos de gentileza manifestos através dos esforços de pesquisa, reprodução dos documentos e envio dos mesmos.

Maior gratidão reservo a Fernando Filgueiras pela ousadia demonstrada ao aceitar, com generosidade e prontidão, acompanhar e orientar essa pesquisa; a Juarez Rocha por suas sábias provocações, o infinito do seu arco de visão, o reconhecimento da

riqueza participante do pensamento católico na construção do pensamento social e político brasileiro; a Otávio Soares Dulci pela disposição de acompanhar-nos, mas sobretudo de enriquecer-nos com a sua sabedoria.

Agradeço à fundação CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), na modalidade REUNI, pela Bolsa de Estudos, sem qual a permanência no *Programa de Pós-Graduação em Ciência Política* da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a produção da Tese, em síntese, a conclusão do doutorado traduzir-se-ia em fato/evento quase impossível.

Resta-nos agradecer ainda a todos quantos se reconhecem partícipes, direta ou indiretamente, do bom êxito deste trabalho.



Sou negro, neto e filho de analfabetos, bisneto de escravas; de mulheres privadas, por inúmeras razões e condicionamentos, do acesso ao desenvolvimento integral e à autêntica liberdade.

As consequências da escravidão, embora complexas - de abolição sem efetiva promoção da Justiça Social – resistem ao tempo e acompanham, com vínculos inquebrantáveis, a história do povo negro no Brasil (e também a dos povos indígenas) sem qualquer solução, que possa ser considerada humana, justa, e menos ainda cristã.

Reconstruindo de memória, a história de meus antepassados, constato que as mulheres que me precederam têm em comum a força, a determinação e o destemor das guerreiras, traços pelos quais são reconhecidas como heroínas.

Quanto a mim, que nutro, sem prepotência ou falsa modéstia, alguns bons sentimentos, se minha preocupação, no limiar da juventude, houvesse sido agir diretamente sobre a natureza teria permanecido em meu torrão natal, porém, a sensibilidade que sustento em relação às demandas dos mais pobres, dos negros, dos indígenas, das mulheres, e demais minorias sufocadas pelos grupos dominantes, impele-me a analisar a realidade de vida dos povos marginalizados para evidenciar a necessidade imperiosa de *mudança* das estruturas injustas e, por conseguinte, de promoção do desenvolvimento, da democracia e da Justiça Social como valores sociopolíticos que precisam ser estabelecidos (*permanência*) para a efetiva realização do bem comum.

Humildade não é covardia, não é negar qualidade que a gente possui... Humildade é a verdade: ela nos ajuda a reconhecer nossas qualidades, sem exagerá-las.

Não precisamos dizer que não temos inteligência, mas é importante não pensar que temos um sol na cabeça.

O orgulho é demonstração de pouca inteligência. As pessoas de verdade inteligentes são humildes: o orgulho está sempre presente entre as pessoas meio-inteligentes (CAMARA, 1984 [09-15.08], p. 14).

“Desculpe-me ter sido longo, pois não tive tempo para ser breve” (Pe. Antônio Vieira).

## RESUMO

A tese aprofunda as noções de *Desenvolvimento*, *Democracia* e *Justiça Social* que comparecem ao pensamento de dom Helder Camara. Quanto a sua noção de desenvolvimento, ela é tributária do pensamento econômico de Louis-Joseph Lebret, para quem o desenvolvimento é “desenvolvimento integral”, isto é, “o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens”. Em específico, no pensamento de dom Helder, o “*desenvolvimento integral*” constitui-se em condição fundamental para a expansão dos direitos de *cidadania* e para a promoção da *soberania*. Embora sem adentrar nas discussões sobre os “modelos de democracia”, entende dom Helder a *democracia* como forma de governo, mas sobretudo como “espaço político”, por excelência, favorável à ampla participação. Com efeito, a *Justiça Social*, em âmbito nacional e na arena internacional, constitui-se em horizonte último de possibilidade do “desenvolvimento integral”.

Palavras-chave: dom Helder Camara, desenvolvimento integral, democracia e justiça social

## ABSTRACT

This thesis explores the concepts of development, democracy and social justice that are fundamental in the thought of Archbishop Helder Camara. His concept of development is rooted in the economic thinking of Louis-Joseph Lebret, for whom development must be an “integral development”, that is, “the development of the whole man and of all men”. For Archbishop Helder, in particular, “integral development” constitutes a fundamental condition for the expansion of citizenship rights and the promotion of sovereignty. Without embarking on theoretical discussions about “models of democracy”, Dom Helder believes that democracy is the best form of government but, above all, the “political space” by excellence to promote wide participation. In fact, Social Justice, in both the national and international arena, constitutes the ultimate horizon of possibility for “integral development”.

Keywords: archbishop Helder Camara, integral development, democracy and social justice.

## RÉSUMÉ

Cette thèse approfondit les notions de Développement, Démocratie et Justice sociale qui apparaissent dans la pensée de Dom Helder Camara. Sa notion de développement est, quant à elle, tributaire de la pensée économique de Louis-Joseph Lebret, pour qui le développement doit être un « développement intégral », à savoir, « le développement de tout l'homme et de tous les hommes ». Chez Dom Helder, spécifiquement, le développement intégral constitue une condition fondamentale pour l'expansion des droits de citoyenneté, ainsi que pour la promotion de la souveraineté. Sans pour autant entrer dans des discussions concernant les « modèles de démocratie », Dom Helder conçoit cette dernière comme la meilleure forme de gouvernement, mais avant tout, comme « l'espace politique » par excellence, favorisant la participation de tous . En effet, la justice sociale, à l'échelle nationale et internationale, constitue l'horizon ultime du « développement intégral ».

Mots-clés: dom Helder Camara, développement intégral, démocratie et justice sociale.

## LISTA DE SIGLAS

AC - Ação Católica  
ACB - Ação Católica Brasileira  
ACO - Ação Católica Operária  
ACR - Animação Cristã no Meio Rural  
AEC - Associação de Escolas Católicas  
AIB - Ação Integralista Brasileira  
AI-5 - Ato Institucional nº 5.  
ALN - Aliança Libertadora Nacional  
AP - Ação Popular  
BID - Banco Interamericano de Desenvolvimento  
BNDE - Banco Nacional do Desenvolvimento  
BNDES - Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social  
CAL - Pontifícia Comissão para a América Latina  
CBA - Comitê Brasileiro pela Anistia  
CCC - Comando de Caça aos Comunistas  
CEBs - Comunidades Eclesiais de Base  
CEPLAR - Centro de Planejamento Rural (Paraíba)  
CELAM - Conselho Episcopal Latinoamericano  
CENIMAR - Centro de Informações da Marinha  
CEPAL - Comissão Econômica para a América Latina e Caribe  
CIDA - Comitê Interamericano de Desenvolvimento Agrícola  
CIEX - Centro de Informações do Exército  
CISA - Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica  
CODEARA - Companhia de Desenvolvimento do Araguaia  
CODI - Centro de Operações de Defesa Interna  
CONTAG - Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura.  
CPOR - Centro de Preparação de Oficiais da Reserva  
CPT - Comissão Pastoral da Terra  
CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil  
DASP - Departamento Administrativo do Serviço Público

DOI - Destacamento de Operações e Informações  
DSN - Doutrina da Segurança Nacional  
FAG - Federação dos Agricultores (do Rio Grande do Sul ou de Goiás)  
FAP- Federação dos Agricultores Paulistas  
FMI - Fundo Monetário Internacional  
FGV - Fundação Getúlio Vargas  
FUNAI - Fundação Nacional de Assistência ao Índio  
GETAT - Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins  
JAC - Juventude Agrária Católica  
JEC - Juventude Estudantil Católica  
JIC - Juventude Independente Católica  
JOC - Juventude Operária Católica  
JUC - Juventude Universitária Católica  
MEB - Movimento de Educação de Base  
MASTER - Movimento de Agricultores Sem Terra  
MOP – Movimento de Opinião Pública  
MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra  
OAB - Ordem dos Advogados do Brasil  
OMC - Organização Mundial do Comércio  
ONU - Organização das Nações Unidas  
OPA - Operação Pan-Americana  
OPEP - Organização dos Países Exportadores de Petróleo  
PCdoB - Partido Comunista do Brasil  
SAR - Serviço de Assistência Rural  
SFICI - Serviço Federal de Informações e Contrainformação  
SIPRI - Stockholm International Peace Research Institute  
SORPE - Serviço de Orientação Rural de Pernambuco  
SNI - Sistema Nacional de Informação  
SUDENE - Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste  
TdL - Teologia da Libertação  
UDN - União Democrática Nacional  
UNCTAD - Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento.  
USA - United State of American

## SIGLAS DAS ENCÍCLICAS E DOS DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO

- CA. *Centesimus annus*, João Paulo II (1991).
- CV. *Caritas in veritate*, Bento XVI (2009).
- DPM&CC. *Discurso sobre a paz no mundo e a colaboração das classes*, Pio XII (1943).
- DR. *Divini redemptoris*, Pio XI (1937).
- EG. *Evangelii Gaudium*, Francisco (2013).
- EN. *Evangelii nuntiandi*, Paulo VI (1977).
- FR. *Fides et ratio*, João Paulo II (1998).
- GS. *Gaudium et spes*, Documento do Concílio Ecumênico Vaticano II (1965).
- JM. *A justiça no mundo*, Sínodo dos Bispos (1971).
- LE. *Laborem exercens*, João Paulo II (1981).
- LG. *Lumen gentium*, Documento do Concílio Ecumênico Vaticano II (1964).
- LS. *Laudato Si*, Francisco (2015).
- MM. *Mater et magistra*, João XXIII (1961).
- MbS. *Mit brennender sorge*, Pio XI (1938).
- MRN. *Mensagem radiofônica de natal*, Pio XII (1939-1945).
- OA. *Octogesima adveniens*, Paulo VI (1971).
- PP. *Populorum progressio*, Paulo VI (1967).
- PT. *Pacem in terris*, João XXIII (1963).
- QA. *Quadragesimo anno*, Pio XI (1931).
- RN. *Rerum novarum*, Leão XIII (1891)
- SRS. *Sollicitudo rei socialis*, João Paulo II (1997).



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>29</b>
<b>1. AS MATRIZES FORMADORAS DO PENSAMENTO DE D. HELDER .....</b>	<b>53</b>
Introdução .....	53
1.1 A tradição judaico-bíblico-cristã .....	54
1.2 Os fundamentos teóricos de matriz internacional .....	61
1.3 Os fundamentos teóricos de matriz nacional .....	79
<b>2. O CATOLICISMO BRASILEIRO EM ÉPOCA DE TRANSIÇÃO (1945-1963).....</b>	<b>90</b>
Introdução .....	90
a) A ruptura como mudança .....	91
b) O contexto da <i>Radiomensagem de Natal</i> de Pio XII .....	93
2.1 <i>Radiomensagem de Natal</i> de Pio XII: indução externa às mudanças .....	95
2.2 “Manifesto do Episcopado Brasileiro” (1945) .....	97
2.3 O “Plano Nacional de Ação Social Católica” (1946) .....	106
2.4 <i>Carta Pastoral</i> de dom Inocêncio Engelke sobre a questão agrária (1950) .....	115
2.5 O “Plano de Emergência: um plano para a Igreja do Brasil” (1962) .....	127
2.6 <i>Declaração e Mensagem</i> da Comissão Central da CNBB (1962) .....	138
2.6.1 <i>Declaração</i> da Comissão Central da CNBB (1962) .....	138
2.6.2 <i>Mensagem</i> da Comissão Central da CNBB (1962) .....	142
2.7 ACB e Ação Popular: “Documento-base” (1963) .....	148
2.7.1 ACB: formação, evolução e documento-base (1963) .....	148
2.7.2 “Ação Popular: documento de base” (1963) .....	155

### **3. O ENSINO SOCIAL DA IGREJA NO PENSAMENTO DE DOM HELDER .... 171**

Introdução .....	172
3.1 A questão da propriedade privada .....	173
3.1.1 A questão da propriedade privada no ensino social da Igreja .....	173
3.1.2 A questão da propriedade privada no pensamento de dom Helder .....	181
3.2 A promoção da dignidade da pessoa humana .....	192
3.3 O combate ao socialismo, ao comunismo e a promoção da democracia .....	196
3.3.1 Campanha de desconstrução do socialismo e do comunismo .....	196
3.3.2 Socialização: alternativa ao capitalismo, ao socialismo e ao comunismo .....	212
3.3.3 Simpatia ou promoção da democracia .....	218
3.4 Os princípios do bem comum, da solidariedade e da subsidiariedade .....	227
3.4.1 O princípio do bem comum .....	228
3.4.2 O princípio da solidariedade .....	234
3.4.3 O princípio da subsidiariedade .....	242
3.5 “Opção preferencial pelos pobres” .....	247
3.6 A constituição de nova ordem .....	267

### **4. DESENVOLVIMENTO, CIDADANIA E SOBERANIA ..... 286**

Introdução .....	286
4.1 A noção de desenvolvimento no pensamento de dom Helder .....	289
4.2 Cristianismo: “mística do desenvolvimento” .....	293
4.3 As ciências (Filosofia e Teologia) do desenvolvimento .....	300
4.4 O “direito ao desenvolvimento” e a “batalha do desenvolvimento” .....	304
4.5 Desenvolvimento integral e o projeto do nacional-desenvolvimentismo .....	311
a) Subdesenvolvimento (regional, nacional, continental e terceiromundista) .....	318
b) Desenvolvimento regional, integrado e solidário .....	324
c) Estado: promotor do desenvolvimento (integral) .....	329
4.6 Desenvolvimento e Cidadania .....	333
4.7 Desenvolvimento e soberania popular .....	342
4.8 “Desenvolvimento é o novo nome da paz” .....	359

## **5. DEMOCRACIA: ECONOMIA, CRISTINISMO, DIREITOS HUMANOS E PARTICIPAÇÃO POPULAR ..... 375**

Introdução .....	375
5.1 Democracia e Economia .....	377
5.2 Cristianismo e Democracia .....	395
5.3 Democracia e Direitos Humanos .....	411
a) Violações dos Direitos Humanos e dos Direitos de Cidadania no Brasil .....	422
b) Atentado aos Direitos Humanos: ofensiva “contra dom Helder” .....	429
c) O desrespeito aos direitos humanos: desafio às instituições democráticas .....	433
d) Novas frentes de promoção dos Direitos Humanos e de Cidadania pela Igreja .....	444
5.4 Democracia e Participação Popular .....	449
a) a miséria: desafio à democracia, à república e à participação popular .....	450
b) segurança nacional, universidades e soberania popular .....	455
c) liberdade e integração regional .....	461
d) conscientização e educação: de “Massa” a Povo .....	463
e) reinterpretando o Brasil: redemocratização e republicanismo democrático .....	467

## **6. JUSTIÇA SOCIAL: HORIZONTE DE POSSIBILIDADE DO DESENVOLVIMENTO... 477**

Introdução .....	477
6.1 Fundamento greco-judaico-cristão da Justiça Social .....	479
6.2 Justiça Social no pensamento de dom Helder .....	484
6.3 Os <i>médiuns</i> (mediações) para a Justiça Social.....	497
6.3.1 Movimento de Opinião Pública .....	497
6.3.2 As “Minorias Abraâmicas” .....	504
a) O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) .....	511
b) As Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe .....	513
c) Assembleias do CELAM .....	514
d) as Conferências Episcopais Nacionais, a exemplo da CNBB.....	517
e) Grandes Religiões .....	519
f) CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e TdL (Teologia da Libertação) .....	522
g) Juventude e Universidades .....	527
h) O MEB (Movimento de Educação de Base) e a Pedagogia Crítica (Paulo Freire) .....	536

i) Escolas Superiores de Paz .....	546
j) Pontifícia Comissão Justiça e Paz e Ação Justiça e Paz .....	552
l) A violência dos pacíficos .....	561
<b>7. CONSIDERAÇÕES .....</b>	<b>578</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>618</b>
<b>8. ANEXO .....</b>	<b>661</b>

**EMBAIXADOR DO DESENVOLVIMENTO, PROMOTOR DA DEMOCRACIA E  
ADVOGADO DO TERCEIRO MUNDO EM JUSTIÇA SOCIAL**



Fonte: CeDoHC

“É um engano pensar que o desenvolvimento pode ser adequadamente enfrentado apenas pelos técnicos. Eles são indispensáveis. Mas aí da área subdesenvolvida que, além dos técnicos, não chega a suscitar poetas, dramaturgos, músicos, filósofos, teólogos...” (CAMARA, 1966 [25.04], p. 5). “Se quisermos ir à raiz dos nossos problemas sociais, teremos que ajudar o país a romper o círculo vicioso do subdesenvolvimento e da miséria” (CAMARA, 1968, p. 45). “Se as Universidades brasileiras desfraldarem a bandeira da integração nacional, as Universidades dos demais países do Continente marcharão para o desenvolvimento e a integração da América Latina” (idem, p. 100). “O desenvolvimento do Nordeste não pode fracassar. Um insucesso aqui teria repercussões trágicas, esmagando a esperança do nosso povo, atingindo de cheio todo o resto do país, repercutindo, ninguém se iluda, na América Latina e em todo o Terceiro Mundo” (p. 194).

## DOM HELDER CAMARA: VIDA, FORMAÇÃO E ATIVIDADE

Helder Pessoa Camara nasceu em Fortaleza (1909), capital do Estado do Ceará. Aos 14 anos, ingressou no Seminário Diocesano de sua cidade natal (o Seminário da Prainha), onde concluiu os estudos básicos, e cursou Filosofia e Teologia. Durante os estudos, manifestou especial interesse pela atividade educacional. Após ser ordenado presbítero católico, em 1931, foi nomeado diretor do Departamento de Educação do Ceará, função/cargo equivalente ao de Secretário da Educação do Estado. No intuito de aprofundar seus estudos na área de educação, foi transferido, em 1936, para a cidade do Rio de Janeiro, então capital da República. Em 1950, o padre Helder entrou em contato com o Monsenhor Giovanni Batista Montini, então Subsecretário de Estado do Vaticano e futuro papa Paulo VI, que o apoiou na criação da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB). Em 1952, ano de fundação da CNBB, padre Helder foi nomeado bispo auxiliar de dom Jaime de Barros Câmara (com o qual não possuía qualquer grau de parentesco), para a Arquidiocese do Rio de Janeiro. Em 1955, no Rio de Janeiro, articulou e coordenou o *XXXVI Congresso Eucarístico Internacional*, evento que contou com a presença de centenas de bispos, arcebispos e cardeais, e milhares de leigos/as, e que permitiu a dom Helder consolidar sua projeção nacional e iniciar uma trajetória de crescente notoriedade internacional. Nesse mesmo ano, dom Helder figura entre os principais articuladores responsáveis pela criação do CELAM (Conselho Episcopal Latinoamericano), organismo sugerido aos bispos do Continente por Leão XIII, no Concílio plenário da América Latina (1899), em Roma, cujo estatuto fora aprovado por Pio XII, em 1958, com a tarefa de promover a unidade das Igrejas católicas da Região e o debate de temas pertinentes aos povos do Continente. Em 1956, fundou a *Cruzada São Sebastião*, com a finalidade de construir moradias decentes para cidadãos/ãs em situação de extrema vulnerabilidade. Em 1959, fundou o *Banco da Providência* voltado para o atendimento, em termos assistenciais, de pessoas e famílias que viviam em condições miseráveis. Até a data de sua transferência para o Recife, em 1964, exerceu a função de *Secretário Geral da CNBB*. Participou das *Conferências Gerais do Episcopado Latinoamericano* realizadas no Rio de Janeiro, Brasil (1955), Medellín, Colômbia (1968), Puebla de los Angeles, México (1979) e Santo Domingo, República Dominicana (1992). No CELAM, exerceu os cargos de presidente e vice-presidente.

## DOM HELDER “POR ELE MESMO”

Entre 1936 e 1942, padre Helder Pessoa Camara, ordenado presbítero desde 1931, permanecera à sombra de dom Sebastião Leme de Oliveira Cintra, arcebispo da Arquidiocese do Rio de Janeiro (1921-1942) e, após a morte deste, à de seu sucessor, dom Jaime de Barros Camara (1943-1971), de quem se torna bispo auxiliar em 1952, até a data de sua transferência para a Arquidiocese de Olinda e Recife, em 1964. Às sombras, sim, porém, com visibilidade crescente, dada a sua inteligência, criatividade e dinamismo.

Antes mesmo de ser ordenado bispo, torna-se, em 1947, assistente da *Ação Católica Brasileira* (ACB), quando muito contribui para alinhar o movimento, responsável por orientar e dinamizar a ação pastoral do laicato, na direção das grandes demandas sociais do povo brasileiro. O “Cristianismo passivo” (CAMARA, 1968), secularmente promovido pela Igreja no Continente latinoamericano, começa a dar lugar a ação missionária e evangélica de “catolicismo em época de transição” (BRUNEAU, 1974).

A coordenação do *XXXVI Congresso Eucarístico Internacional*, realizado na cidade do Rio de Janeiro, em 1955, rendera a dom Helder notoriedade internacional, já que seu nome alcançara expressão nacional desde a criação da CNBB, em 1952, ano em que recebera o título de bispo auxiliar da Arquidiocese do Rio de Janeiro e que assumira a Secretária Geral da Entidade por ele fundada, e que fora aprovada por seu amigo Montini, o futuro Papa Paulo VI. Embora dom Helder fosse nacional e internacionalmente conhecido, não media esforços para se apresentar a seus ouvintes e interlocutores.

Passados 11 dias do golpe civil-empresarial-militar<sup>1</sup> desferido contra o governo constitucional de João Goulart, em 1º abril de 1964, dom Helder toma posse da Arquidiocese de Olinda e Recife, após deixar a Arquidiocese do Rio de Janeiro, onde era

---

<sup>1</sup> O evento político ocorrido no Brasil, iniciado em 31 de março de 1964, e efetivado no dia seguinte, consiste em golpe impetrado pelas “forças de direita” - das comunicações, política, economia, religiões etc. -, liderado e executado prioritariamente pelas Forças Armadas do Estado brasileiro contra o governo constitucional de João Goulart, assim como contra as *reformas de base* almejadas e decididamente buscadas pelas organizações populares. O crescente poder de organização dos movimentos sociais, sindicais e classistas, expresso em suas constantes manifestações no início dos anos 1960, eleva o nível das tensões tanto no campo quanto nos centros urbanos. Contudo, o poder de articulação dos grupos dominantes, que estabelecem uma parceria inquebrantável com as instâncias militares, culmina no golpe civil-empresarial-militar, símbolo da antecipação e da frustração de todo esforço político empreendido na direção das reformas. Assim, o que os golpistas chamaram de *revolução de 1964* representa, na verdade, golpe contra as aspirações por direitos de cidadania da grande maioria da população.

bispo auxiliar de dom Jaime de Barros Camara. Em solenidade de acolhida recíproca (o rebanho a seu pastor e o pastor a seu rebanho), assim inicia o arcebispo o seu discurso:

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

Um Nordestino falando a Nordestinos, com os olhos postos no Brasil, na América Latina e no Mundo. Uma criatura humana que se considera irmão de fraqueza e de pecado dos homens de todas as raças e de todos os cantos do mundo. Um cristão se dirigindo a cristãos, mas de coração aberto, ecumenicamente, para os homens de todos os credos e de todas as ideologias. Um Bispo da Igreja Católica que, à imitação de Cristo, não vem ser servido, mas servir. Católicos ou não católicos, crentes ou descrentes, escutem todos minha saudação fraterna (CAMARA, 1964 [11.04], p. 1).

Há, no fragmento, elementos que, dada a relevância, convém recuperá-los. O primeiro, a relação de horizontalidade indicada pela identificação na semelhança de origem – “Nordestino falando a Nordestinos”; o segundo, a perspectiva aristotélico-tomista tomada para a análise, do particular para o universal, ou seja, desde o Nordeste, tem os “olhos postos no Brasil, na América Latina e no Mundo”; o terceiro, identifica-se com os fracos de todos os cantos do mundo; o quarto, “um cristão se dirigindo a cristãos”, mas aberto ao diálogo com todos; o quinto, “um bispo da Igreja Católica que não veio para ser servido, mas para servir”.

Importante ressaltar que dom Helder tenha se dirigido à multidão como se não estivesse falando apenas para os presentes na cerimônia de posse (fieis católicos e curiosos), nem que seus ouvintes imediatos fossem apenas católicos e crentes, mas que o destinatário de sua *mensagem*, seus interlocutores, na verdade, fossem todos aqueles considerados “homens e mulheres de boa vontade”. Estes e estas serão, a partir de 1970, identificados por dom Helder como “Minorias Abraâmicas”, “pessoas ou grupos de pessoas sedentas por justiça como condição para a paz”, com as quais dom Helder procura manter relações intensas e estreitas.

Em 1967, falando a acadêmicos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e a jornalistas da Folha de São Paulo, em evento conjunto, dom Helder discorre sobre as “*Imposições da solidariedade universal*” como “ideia dominante da encíclica” *Populorum progressio* (1967), recém-lançada por Paulo VI. Após palestrar sobre as três condições indispensáveis à “solidariedade universal”, que exige aproximação “entre o mundo dito cristão e o mundo socialista”; “entre o mundo desenvolvido e o mundo subdesenvolvido”; “entre todas as religiões” (CAMARA, 1967 [19.06], p. 1-7), dom Helder assim conclui:



Permiti que me identifique para qualquer emergência. Quem está falando é:

- uma criatura humana que se considera irmã de todos os homens, sem exceção de ninguém;

- um cristão que sabe que Jesus Cristo não morreu apenas pelos cristãos, mas por todos de todas as raças, credos e ideologias;

- um Bispo que agradece a Deus as figuras humaníssimas de João XXIII e Paulo VI; um Bispo que exulta com a “Populorum Progressio” e se alegrará de sofrer pela solidariedade universal, desejando-a não só em palavras e em anseios vagos, mas concreta e real, através da aproximação entre todas as religiões, da aproximação entre Norte e Sul, entre Leste e Oeste (CAMARA, 1967 [19.06], p. 8).

No contexto da promulgação do Ato Institucional nº 5 (AI-5), dom Helder se identifica como porta-voz dos sem-vozes, os pobres. Na zona rural, o sertanejo, o camponês, o posseiro, o meeiro, o vaqueiro, o migrante, o imigrante (de ambos os sexos), vítimas das violências praticadas pelos latifundiários, os “coronéis” sem fardas e legitimidade. Nos centros urbanos, os operários, os subempregados, os desempregados, os sem-teto (de ambos os sexos), vítimas da exploração congênita ao sistema capitalista e da incompetência, omissão ou desvio de função dos poderes e das instituições públicas.

Tenho a sensação exata de emprestar a voz a quem sofre sem ter condições de proclamar seu próprio sofrimento; sente-se espoliado, sem ter força para apontar os espoliadores, e acaba em estado de quase fatalismo, quem tem a impressão de cumprir uma sina de sofrimento, aqui na terra, preço, talvez, de uma recompensa eterna (CAMARA, 1968 [05-12.12], p. 1).

A capacidade de estabelecer e estreitar laços pessoais, de agregar pessoas através de suas articulações políticas e, posteriormente, fazer com que elas, deliberadamente, aderissem a suas organizações; de inserir as demandas consideradas mais pertinentes e emergenciais nas agendas políticas; de mobilizar os movimentos sociais e culturais em vista de uma maior participação na transformação da sociedade, denotam a habilidade de um sujeito político, diplomático. Dom Helder observa, no entanto, que se faz necessário, a um só tempo, recuperar a credibilidade dos políticos e a singularidade da política.

Já repararam como em certos países, há preconceitos contra os políticos – do Executivo e do Legislativo – como se a política fosse a arte de enganar, a arte de prometer em vão e até a arte de locupletar-se à custa do dinheiro público? Política, no entanto, nós o sabemos, só merece este nome quando é sinônimo de bem comum. E que os políticos são capazes de largueza de visão e de superação do egoísmo, a realidade o demonstra. Não só a realidade de cada país, mas, em casos especiais, a realidade da vida conjunta de vários países (CAMARA, 1966 [25.04], p. 6).

Quando o mundo e a economia global encontravam-se sob o signo da bipolaridade – USA e URSS –, dom Helder sugere a necessidade de lutar contra todas as formas de *imperialismos*. É duramente criticado por expor suas opiniões sobre temas próprios da política, ambiente no qual se sente deveras confortável em militar, de onde se recusa a sair para atuar nos limites da Sacristia, lugar sugerido pelos seus críticos.

Deve haver de nossa parte, a firme resolução de que não nos interessa trocar de Imperialismos [norteamericano ou soviético]: a nós nos satisfaz livrar-nos de todos eles, o que está longe de ser façanha para medrosos e medíocres. A esta altura se poderá dizer: eis uma prova flagrante de como o Bispo sai de seu terreno evangélico e invade área política. Quem tiver senso de justiça e amor à paz saberá que me move apenas fome de justiça, e sabemos todos que, sem justiça, jamais teremos paz (CAMARA, 1969 [04.03], p. 4-5).

A condição de arcebispo não lhe restringe a atividade no campo da política, pelo contrário, abre-lhe imenso espaço de participação, inclusive na arena política internacional. Para fazer justiça, convêm atribuir a seu bispo auxiliar, dom José Lamartine Soares, e às lideranças comunitárias e pastorais, os méritos pelo bom êxito dos trabalhos realizados na Arquidiocese sob sua responsabilidade. A competência administrativa de dom Lamartine, reconhecida pelo próprio dom Helder em várias ocasiões e circunstâncias, é o que permite a este transitar com frequência nada habitual pelos ambientes acadêmicos, associações, organizações e instituições internacionais. Dada a familiaridade com tais ambientes, considera-se um cidadão do mundo, irmão de todos em humanidade.

Se vos falo com esta franqueza é que não me dirijo a vós como um brasileiro, como um latinoamericano, mas como um homem no meio dos homens. Não me sinto estrangeiro em parte nenhuma do mundo: sinto-me um irmão em humanidade e acrescentarei, em Cristo (CAMARA, 1970 [janeiro], p. 6).

Não me sinto jamais estrangeiro em País nenhum do Mundo. Não me sinto um intruso, sem direito de abordar problemas íntimos das várias raças, das várias línguas, das várias culturas... É que, em toda parte, me sinto um homem no meio dos homens, um irmão, uma consciência humana, uma voz humana... (CAMARA, 1970 [maio], p. 1).

Dom Helder declara não possuir inimigos, mas o conteúdo de seus discursos - transpassados por temas de natureza teológica, social, política, econômica, religiosa, cultural – atrai a ira de seus críticos e opositores. Para estes, dom Helder deveria permanecer “fiel à Igreja”, “ao catolicismo”, “à tradição” e manter-se nos limites da Sacristia, na “promoção das doutrinas” e como “mantenedor dos bons costumes”.

A quem se escandalizar ouvindo um Bispo fazer um discurso, de aparência laica e de preocupações, à primeira vista, puramente terrenas, seja-me permitido lembrar que quando se batalha, pacificamente, pela justiça e pela paz; quando se luta, pacificamente, pela promoção de Países e Continentes inteiros, marginalizados, a posição assumida é profundamente religiosa. [...] A melhor maneira de louvar a Deus é gastar a vida a serviço do Filho de Deus (CAMARA, 1970 [23.10], p. 7). Que ninguém me peça para que eu não continue, para que eu permaneça na órbita religiosa, a única das órbitas que convém à Igreja, e para que se evite o perigo de cair em tomadas de posição exageradas e que, facilmente, conduzirão à radicalização e ao ódio (idem, p. 1).

Ficaram para trás “os anos de chumbo” (1968-1973) promovidos pelos sucessivos governos civil-empresarial-militares. A ditadura, no entanto, permanece, e seus métodos e estratégias de violência postos em ação pelos agentes do Estado (em nome do governo, com ou sem o consentimento deste) se renovam e elevam o número de suas vítimas. A prática da tortura, por exemplo, impõe o silêncio. O silêncio é, pois, uma das consequências da ditadura; é imposto pela prisão e julgamento arbitrários de pessoas consideradas subversivas e comunistas; pelo desaparecimento de sequestrados pelos agentes policiais ou paramilitares; pela execução sumária de muitos dos aprisionados.

A morte rondava dom Helder; as ameaças eram constantes. As advertências, no entanto, partiam tanto de seus críticos, opositores e desafetos (civis e militares), quanto de seus círculos de convivência, nos quais frequentam de forma equilibrada leigos/as, clérigos, religiosos/as e companheiros no episcopado.

Ninguém nos diga que tentar qualquer esforço na linha da libertação humana é um perigo, porque se descamba, então, para a política; é um perigo porque a reação dos governos e dos privilegiados será inevitável ou é um perigo porque, facilmente, o esforço de libertação humana faz esquecer o essencial da mensagem evangélica e deslizar para a radicalização e a violência (CAMARA, 1974[26.09-26.10], p. 2).

Envolver-se em movimento de ação liberadora da pessoa humana implica risco. Os poderosos – pessoas físicas e/ou jurídicas – não medem esforços e ignoram as consequências para assegurar os seus privilégios. A natureza e a manutenção de tais privilégios assentam-se na injustiça praticada contra os pobres. Entretanto, a libertação da pessoa humana não constitui privilégio do campo da política. A libertação do cativo não compete exclusivamente a uma pessoa, entidade, instituição, organização, associação; requer a efetiva participação, se possível, coordenada, de todas essas instâncias em conjunto. A “ação libertadora”, eficaz e duradoura, deve ser empreendida pela mobilização das chamadas “Minorias Abraâmicas”, através da mediação da “violência dos pacíficos”.

Se não tivesse ingressado no Seminário da Prainha, tornando-se presbítero católico (1931-1952), bispo auxiliar de dom Jaime de Barros Câmara na Arquidiocese do Rio de Janeiro (1952-1964) e, posteriormente, Arcebispo de Olinda e Recife (1964-1985), poderia ter se tornado, dada reconhecida inteligência, qualquer outro ator na história desse país. Opta, no entanto, por ser padre.

Se eu tivesse que nascer cem vezes, e cem vezes tivesse a liberdade de escolher minha profissão, sem vacilar, pediria, cem vezes, para ser Padre...

Por que? Não é porque menospreze as outras profissões. Ao contrário: estou convicto de que a ação humana dignifica e transfigura qualquer trabalho.

[...] Minha preferência por ser Padre é porque ser Padre e ser egoísta são duas realidades que não marcham juntas. O Padre não existe para si. Ele não se pertence. Ele existe para Deus e para o Próximo.

[...] O Padre, em qualquer lugar e sempre – mas, de modo especial, vivendo em áreas que vão exigir dele muita fé, muita esperança e muito amor - tem que ser um Homem de Deus, uma presença viva de Cristo e um Homem de oração.

[...] O Padre, em qualquer lugar e sempre – mas, em especial, em áreas de miséria e fome - sem fechar a porta e o coração a Ninguém, deve ter preferência efetiva pelos Pobres, pelos Injustiçados.

O Padre, em qualquer lugar e sempre – mas, de modo especial, em áreas problemáticas – deve viver e procurar viver a Religião como força de esperança e de libertação (CAMARA, 1980 [03.10], p. 1-2).

Além de padre Helder, como gostava de ser chamado, dom Helder se torna ainda historiador, sociólogo, político, poeta, músico, filósofo, teólogo, “advogado” do Terceiro Mundo, promotor da justiça como condição para a paz, “defensor público” da democracia, “embaixador” do desenvolvimento; é quem, ao lado de muitos anônimos, participa da construção de nossa história, da construção do Brasil-Nação, de forma profunda, intensa e ininterrupta. O seu legado (teórico e prático) está sendo paulatinamente visitado (e precisa, desde já, ser revisitado) com a coragem e ousadia que essa empreitada demanda, pois tal iniciativa implica abraçar utopias – estampadas em bandeiras que ainda tremulam, em todo lugar onde se verifica a opressão e a injustiça – que não devem ser abandonadas pelos povos, a exemplo da justiça social, da cooperação internacional, da interdependência regional, da promoção da paz mundial, da solidariedade regional, nacional e universal, do respeito à dignidade humana, da defesa da liberdade, da “aposta” na democracia.

## INTRODUÇÃO

O objetivo da presente investigação é revisitar o pensamento de dom Helder Pessoa Camara (1909-1999), com especial atenção para com as noções de *desenvolvimento* que se destaca do conjunto do seu pensamento como condição fundamental para a expansão dos direitos de cidadania (dimensão interna do país) e para a promoção da soberania (dimensão externa); de *democracia*, entendida como forma de governo, mas sobretudo como “espaço político” favorável à ampla participação e à distribuição do poder; e de *Justiça Social*, erigida como condição/horizonte último de possibilidade do “desenvolvimento harmônico, autêntico e integral” (LEBRET, 1962).

A expressão “desenvolvimento harmônico, autêntico e integral”, de presença recorrente nos escritos de dom Helder, é tributária do pensamento econômico de Louis-Joseph Lebret (1897-1966), intelectual francês que participa da formação do pensamento de dom Helder. O desenvolvimento é, “harmônico porque coeso, organizado, planejado” (CAMARA, 1964 [19.12], p. 4); “autêntico porque verdadeiro” (CAMARA, 1968 [19.04], p. 4); “integral porque contempla todas as dimensões da vida humana” (CAMARA, 1970 [janeiro], p. 3). As reflexões de Lebret estabelecem relação entre os campos da Economia e da Política. Trata-se de iniciativa inovadora que emerge no seio da intelectualidade eclesial. A força formativa das ideias de Lebret alcança Paulo VI, que decide adotar a expressão “desenvolvimento integral” em sua mais referendada encíclica: a *Populorum progressio* (PP), de 1967. De modo que o pensamento de dom Helder é formado por duas frentes, já que estes pensadores participam da formação de tradição que compõe o ensino social da Igreja.

A produção intelectual de dom Helder, ainda em fase de organização e sistematização, é extensa. Muitos de seus escritos (cartas, homilias, discursos, palestras, conferências, comunicações etc.), se tomados isoladamente, são objetivos em suas descrições, de fácil leitura e compreensão; são didaticamente estruturados em sua forma; se tomados em conjunto, são complexos porque assistemáticos. O conteúdo de seus escritos caracteriza-se por aparente simplicidade. Contudo, o entrecruzamento dos temas analisados e pronunciados é demasiado complexo, pois requer do pesquisador a compreensão do léxico de diversas áreas do conhecimento.

O pensamento de dom Helder tem sido objeto de estudo nos campos da História (PILETTI & PRAXEDES, 1997, 2008; BROUCKER, 2008), da Teologia da Libertação (MONDIN, 1980; ARAÚJO, 2012), da Espiritualidade (BARROS, 2006; CONDINI, 2008; RAMPON, 2013) das Relações Internacionais (SOUZA, 2010), sendo nosso interesse mais recente situá-lo no campo da Ciência Política. A opção por assim proceder é circunstancial, pois acadêmica, e de modo algum pretende enquadrar a riqueza de pensamento tão vasto ao limite de determinado campo do saber humano.

Em específico, o pensamento de dom Helder comparece aos campos da História (do Nordeste, do Brasil, da América Latina, quiçá universal), da Antropologia (na expressão de determinada vertente do humanismo-cristão), da Teologia (a Trindade criadora do universo e da pessoa humana); da Eclesiologia (Igreja dos pobres, para os pobres), da Espiritualidade (meditar, contemplar e encontrar em toda pessoa um irmão de Jesus Cristo, detentor da dignidade de Filho de Deus), da Pastoral (a ação evangelizadora do cristão deve transformar o mundo), da Sociologia (pela análise e descrição das relações humanas), da Política (Estado, democracia, participação, representação, cidadania e liberdade), da Economia (a promoção do desenvolvimento; a denúncia do subdesenvolvimento dos povos), do Direito (justiça), das Relações Internacionais (a promoção da Paz e de nova ordem internacional, e a defesa da soberania) entre outros. Sem a menor pretensão de fragmentá-lo, fracioná-lo, analisaremos com especial atenção, de forma interdisciplinar, sempre que o tempo nos for favorável, as dimensões antropológica, sociológica, teológica, econômica e política do seu pensamento.

No presente, trazemos o pensamento de dom Helder para uma interlocução no campo da Ciência Política. Reconhecemos, no entanto, dada riqueza de um pensar multidisciplinar, a necessidade de transcender constantemente aos limites (conceituais) do próprio campo. A compreensão de pensamento assim constituído exige-nos transitar pelos campos da Teologia, da História, da Sociologia, da Eclesiologia, da Espiritualidade... Ora, se mostra impossível, e empobrecedor, dialogar com dom Helder, no campo da Ciência Política, desconsiderando suas contribuições aos demais campos. Entretanto, ao revistarmos os termos comumente “manuseados” por dom Helder - democracia, cidadania, soberania, Justiça Social, Estado, Povo, liberdade, cooperação, interdependência, entre outros, - estaremos promovendo a inserção do seu pensamento na Ciência Política.

Como reconstruir a trajetória do pensamento de dom Helder, para identificar nele os elementos indicadores de deslocamento do campo da Teologia (área do conhecimento humano que deveria lhe oferecer, além dos conceitos fundamentais de suas reflexões e análises, também os princípios ético-morais balizadores e norteadores do seu agir), para os campos da Economia (cujo tema de maior relevância é o desenvolvimento como condição para a cidadania e a soberania; e a denúncia do subdesenvolvimento como condição estagnante do processo de expansão dos direitos de cidadania), do Direito (Justiça) e da Política (democracia, participação democrática e soberania popular, liberdade) para compreender a *Justiça Social* como condição/horizonte último de possibilidade do desenvolvimento? Eis o objetivo do presente trabalho; eis o desafio de nossa empreitada.

O caminho por nós percorrido para o desenvolvimento desta (sem falsa modéstia) ampla investigação exigiu-nos dar seis (6) passos. O primeiro foi o da reconstrução das matrizes formadoras do pensamento de dom Helder (Capítulo 1). Identificamos três grandes matrizes formadoras do seu pensamento: 1) a matriz greco-judaico-bíblico-cristã; 2) a matriz composta por intelectuais estrangeiros (da qual participa o ensino social da Igreja); 3) a matriz composta por intelectuais brasileiros.

As matrizes que participam da formação do pensamento de dom Helder, além de distintas, nacional e internacionalmente, têm origens em diversos campos do conhecimento humano, a exemplo da Filosofia Política (Tomás de Aquino), do Humanismo (Jacques Maritain) da Teologia Política, na perspectiva da Teologia da Libertação (ASSMANN, 1973; GUTIÉRREZ, 1975), do Direito (pela promoção da Justiça ao injustiçado), da Economia Política (por meio da crítica aos imperativos da Economia em detrimento da política), da Sociologia Política (na valorização da solidariedade, da interdependência, da cooperação entre regiões, países e povos), da Antropologia cristã (Deus Criador e Pai) e da tradição do Ensino Social da Igreja.

O reconhecimento das matrizes formadoras do pensamento de dom Helder nos possibilita entender o alcance de determinados conceitos no pensamento de dom Helder, a exemplo do de “pessoa humana”. A Antropologia que comparece ao pensamento de dom Helder se mostra enriquecida das culturas grega e judaica. A pessoa, criada à imagem e semelhança de Deus Pai-Criador, é única; e, por essa filiação e condição de singularidade, é possuidora de *direitos*, tal como de participar da Criação, como Co-Criador, de “dominar a natureza”, no sentido de transformá-la, sem lhe representar uma ameaça.

A compreensão do pensamento de dom Helder pressupõe considerar alguns termos, analisados de forma independente ou postos em relações, tais como: “fé e política”, “ideologia e verdade”, “teoria e práxis”, “Igreja e política”, “teologia e política”. Fé, em dom Helder, exprime a “fidelidade” que se deposita em alguém. Política é, pois, o instrumento de realização de bem comum. Em relação, fé é, para o cristão, o pressuposto da atividade política. Dom Helder, sempre que usa o termo “ideologia” é para expressar preocupação com as *ideologias autoritárias*, tais como a da segurança nacional, do nazismo, do fascismo... e as *materialistas*, a exemplo do socialismo e do capitalismo. A “verdade” é tomada por princípio da ética cristã, porém, sempre referendada pela Justiça Social. A relação “teoria e práxis” não exprime termos em oposição, mas complementares. A “teoria” informa a “práxis”, e esta, por sua vez, confere ao pensar humano um “lugar” na realidade. Como instituição social, a Igreja, instituição religiosa, afirma-se também como instituição política. Assim, dom Helder identifica na “Igreja” o “lugar” a partir da qual se pode fazer/participar ativamente da vida política. Por último, do estreitamento da relação “teologia e política” se é possível compor a expressão “teologia política”.

Importa-nos perguntar: *há uma teologia política no pensamento de dom Helder?* Acreditamos que há uma teologia política formulada por dom Helder, porém, não sistematizada (tema de futuras pesquisas). A teologia política tal como formulada por dom Helder pressupõe a teologia da criação, a antropologia cristã, a teologia da história, a teologia da práxis, a teologia da libertação, a teologia do desenvolvimento, a teologia da revolução e, por último, a Ecoteologia (CAMARA, 1968, p. 99).

*Se há uma teologia política no pensamento de dom Helder, qual é o seu elemento fundamental?* A teologia política de dom Helder tem por núcleo a Justiça Social e, por conseguinte, o “desenvolvimento integral” como *mediação* identificada como condição para a expansão dos direitos de cidadania e a promoção da soberania. Essa vertente da teologia no pensamento de dom Helder visa promover a Justiça Social como condição para a “libertação integral da pessoa humana”, e o elemento fundamental de sua Teologia da Libertação é a revolução. De modo que se encontram interligadas a teologia da história, a antropologia cristã, a teologia política, a teologia da libertação e a teologia da Revolução.

Importa ressaltar que a teologia política de dom Helder é “aboliconista”. Estamos convictos de que dom Helder é o formulador de uma *teologia política aboliconista*. Se no centro de sua teologia política está a Justiça Social, se o desenvolvimento integral é a



condição fundamental para a expansão dos direitos de cidadania e para a promoção da soberania, se a democracia constitui-se no “espaço político”, por excelência, favorável à ampla participação, o fim de sua teologia política abolicionista é, e só pode ser, a “libertação integral” da pessoa humana (dimensão pessoal), de povos oprimidos e colonizados, de nações e economias subdesenvolvidas, não industrializadas, de continentes explorados e injustiçados (dimensão social ou universal da “libertação integral”).

Em específico, a “Teologia da Libertação” consiste num fazer teológico genuinamente latinoamericano, e há pelo menos uma de suas vertentes que adota narrativa afeita à narrativa republicana. Os precursores da Teologia da Libertação, a exemplo de Hugo ASSAMANN e Gustavo GUTIÉRREZ, fundamentam a práxis da fé, não em bases bíblicas (como as teologias europeias tradicionais), mas sobre a práxis revolucionária. O reconhecimento da revolução como recurso, eficiente e válido, capaz de efetuar mudança de estruturas injustas aproxima a narrativa republicana da narrativa da Teologia da Libertação. A revolução rompe com a ideia de consenso (no plano teórico) e sugere o estabelecimento de novo contexto histórico, e de novo cenário relacional. O teólogo Eduardo Pirônio, ao contrário, assegura que projeto desejado, adotado e implementado por Jesus de Nazaré (o Cristo de Deus) não comporta a luta de classes, o recurso à violência.

O segundo passo dado para o desenvolvimento da presente investigação consistiu em revisitar a história do catolicismo no Brasil (Capítulo 2), cuja análise nos permitiu considerá-lo como uma realidade em transição (1945-1963). O *pensamento* do padre Helder Camara atinge sua maturidade em meados dos anos 1940, quando decide liderar o processo de transformação da Igreja Católica no Brasil. As injustiças sociais questionam o padre Helder, que, por sua vez, contesta o comprometimento da Igreja com os poderosos. Ao se preferir uma “Igreja perseguida” a uma “Igreja comprometida” com os grupos dominantes, inaugura-se o processo de transição do catolicismo no Brasil. Conjunto de documentos permite-nos reconstruir o caminho percorrido por uma Igreja em mudança: a *Mensagem Radiofônica de Natal* de Pio XII (1945), o *Manifesto do Episcopado Brasileiro* (1945), o *Plano nacional de ação social católica* (1946), a *Carta Pastoral* de dom Inocêncio Engelke sobre a questão agrária (1950), o *Plano de Emergência* para a Igreja do Brasil (1962), a *Declaração* e a *Mensagem* da Comissão Central da CNBB (1962) e os “*Documentos-base*” da Ação Católica Brasileira (ACB) e da Ação Popular (AP), de 1963.

Tendo dom Helder contribuído de forma decisiva no processo de transição do catolicismo no Brasil, consideramos de fundamental importância, como terceiro passo, pôr em relevo os elementos que indicam como o ensino social da Igreja comparece ao pensamento de dom Helder (Capítulo 3). A questão da propriedade privada é, sem dúvida, o primeiro grande tema que comparece ao ensino social da Igreja. Na contramão do ensino social de Leão XIII (particularmente da *Rerum Novarum*, 1891), que faz a defesa intransigente da propriedade privada, dom Helder acentua a função social da propriedade sobretudo da terra. O problema da *propriedade privada da terra*, no Continente, remonta ao tempo da colonização. Os demais temas que transitam com frequência no pensamento de dom Helder são: a promoção da dignidade da pessoa humana (através do aprofundamento da reforma agrária, dos direitos fundamentais e de cidadania); o combate ao socialismo e ao comunismo (feito sem qualquer concessão ao capitalismo, pois identificados pelo materialismo e pela excessiva exploração do ser humano); os princípios fundamentais da ética cristã (do bem comum, da solidariedade e da subsidiariedade, assentados todos no princípio da Justiça Social); a “opção preferencial pelos pobres” e a promoção de nova ordem social, política, econômica e cultural internacional.

O nosso quarto passo demandou fazer mergulho ainda mais profundo no pensamento de dom Helder. O registro de tal passo é feito pelas “pegadas do desenvolvimento”, entendido como “desenvolvimento integral”. Não sem razão, o “desenvolvimento integral” é promovido por dom Helder como condição de possibilidade para a expansão dos direitos de cidadania e para a promoção da soberania (Capítulo 4). Dom Helder imprime no desenvolvimento, pela necessidade imperiosa do “planejamento estratégico”, caráter de “intencionalidade política” em oposição à instabilidade imposta pela “espontaneidade do desenvolvimento”. Advoga dom Helder, de forma persistente, em defesa da participação dos técnicos e dos sábios (acadêmicos e populares), das mais diversas áreas e campos de atividades, na construção do desenvolvimento, que há de ser democrática e popular. A promoção do desenvolvimento – pela solidariedade regional, nacional, continental e universal, pela cooperação transnacional, continental e mundial, pela interdependência entre as economias subdesenvolvidas e entre estas e as desenvolvidas, alinhada com a prática da Justiça - deve por fim à “agonia da dependência”, suprimir os entraves do colonialismo, e libertar os povos para a construção de seus próprios destinos.

A partir dos anos 1930-1940, a questão do desenvolvimento econômico ocupa o centro do debate político e econômico dos intelectuais, economistas, políticos e investidores como o principal desafio da Economia, Estado e Sociedade brasileiras. No período, o protagonismo dos debates foi assumido pelas personalidades mais eminentes: Eugênio Gudín e Roberto Simonsen. O primeiro era representante da vertente liberal no Brasil, destacado crítico do apoio estatal ao projeto de industrialização do país, e identificava a atividade agrícola como *vocação nacional*. O segundo, no entanto, identificava a industrialização com modernização e, por sua vez, identificava a atividade agrária com *atraso colonial*.

Na década de 1940, sob o empenho pessoal e político de Getúlio Vargas, o Brasil vive surto industrial sem precedente em sua histórica econômica. Na arena político-militar internacional, os exércitos de diversos países encontram-se em atividade na Segunda Guerra Mundial. Nesse contexto, Vargas informa ao Departamento de Estado norte-americano, que a Krupp, empresa alemã, estava disposta a construir uma usina de aço no Brasil. Ora, a Alemanha nazista já havia deflagrado o segundo grande conflito do século XX. O resultado da negociação resulta na oferta de empréstimos pelos norte-americanos, que não desejavam ver expandida a área de influência da Alemanha no Continente americano. Com os empréstimos feitos pelo Eximbank, em 1940, inicia-se a construção da usina de Volta Redonda, criando-se assim a *Companhia Siderúrgica Nacional*. Importa ressaltar que a usina de Volta Redonda marca o início da indústria de base no Brasil. A partir de 1942, quando aumentam os empréstimos do Eximbank, o Governo Federal amplia os investimentos estatais em infraestrutura, e faz sair do papel a *Companhia Vale do Rio Doce*. Desde então, e como consequência dessa decisão estratégica, e ao mesmo tempo ousada, estava garantido o controle brasileiro da matéria prima para a indústria pesada.

Nos anos 1950/1960, “a questão do desenvolvimento aparece como o vértice da vida nacional” (CÊPEDA, 1998, p. 11). O debate político e econômico acerca do desenvolvimento passa a contar com mais uma corrente no pensamento econômico brasileiro. Ao lado da corrente neoliberal, da qual seus mais eminentes representantes eram: Eugênio Gudín, Daniel de Carvalho, Octávio Gouveia de Bulhões, Dênio Nogueira e Alexandre Kafka (via de regra, defensores do princípio clássico da divisão internacional do trabalho e contra o protecionismo); ao lado da corrente desenvolvimentista (em três vertentes), tendo em nomes como Roberto Simonsen, Roberto Campos e Celso Furtado os

seus mais renomados representantes (salvo especificidades analíticas e metodológicas, defendem o princípio do planejamento pelo Estado, privilegiando a consolidação do programa de industrialização sem, no entanto, abrir mão do setor agroexportador), a corrente socialista encontra em nomes como Caio Prado Jr (intelectual empenhado em desenvolver uma análise da realidade brasileira em perspectiva marxista) e Ignácio Rangel [formulador da tese da dualidade básica da economia brasileira - polo interno: no qual coexistiam relações de produção feudais na agricultura (latifúndio) e setores capitalistas industriais, e polo externo: setores ligados ao comércio internacional], considerado por Ricardo Bielschowsky, como um dos principais representantes da corrente “nacional-socialista” no Brasil (BIELSCHOWSKY, 2000).

A Organização das Nações Unidas (ONU) proclamou a década de 1960 como a década do desenvolvimento. Contudo, “a vulnerabilidade financeira externa dos países subdesenvolvidos se agrava, perigosamente, em plena década do desenvolvimento” (CAMARA, 1968, p. 40). Isto porque os países desenvolvidos e industrializados promoviam desajustes nas economias dos países em desenvolvimento ou subdesenvolvidos, atribuindo, por um lado, baixo valor às *comodities* destes e, por outro lado, elevado valor agregado a seus produtos manufaturados.

É nesse quadro de intenso debate que faz aumentar entre economistas, industriais, grupos de intelectuais (a exemplo dos isebianos) e intelectuais independentes como dom Helder, a convicção sobre a necessidade do desenvolvimento. A economia nacional, considerada *periférica*, gravitava na dependência do bom desempenho das economias dos grandes *centros* econômicos mundiais.

Em meados dos anos 1960, a hierarquia da Igreja Católica no Brasil, quiçá na América Latina, se vê questionada por forças políticas (conservadoras) internas e externas à própria Instituição. Ao término da reunião dos Bispos latinoamericanos, em 1966, em Mar del Plata, na Argentina, dom Helder responde, também em nome dos colegas no Episcopado, às acusações de que são alvo os membros moderados e progressistas da hierarquia da Igreja. “Temos uma teologia do desenvolvimento que parte de uma teologia da criação, abrange uma antropologia cristã, chega a uma ética do desenvolvimento. Temos todo um corpo de princípios que não param em generalidades: chegam à prática” (CAMARA, 1968, p. 99; grifos nossos).

Além de uma “teologia do desenvolvimento”, dom Helder assegura que a Igreja tem uma “Filosofia do desenvolvimento” e uma “mística do desenvolvimento”. Teologia e Filosofia são, pois, “ciências do desenvolvimento”. A “Teologia do desenvolvimento” se propõe a [re]interpretar a passagem do livro do Gênesis, que, em razão de entendimento equivocado, oferece suporte para “modelo de desenvolvimento” baseado em prática predatória da natureza. A “Filosofia do desenvolvimento” exprime “uma concepção de vida”; é a ciência mais qualificada para demonstrar que “o mais grave problema social dos nossos dias é o diálogo entre o mundo desenvolvido e o mundo subdesenvolvido” (CAMARA, 1968, p. 191). O termo “mística”, do universo propriamente religioso, traduz uma experiência acerca da percepção do sagrado, auxiliada pelos métodos da contemplação ou meditação. “Essencialmente, mística é a experiência de Deus, a qual, pelos muitos graus por meio dos quais pode-se alcançar Deus” (BOVE, 2003, p. 500). Por analogia, é possível inferir que dom Helder tenha empregado a expressão – mística do desenvolvimento – para exprimir o conhecimento acerca da realidade intrínseca ao desenvolvimento; inteligência capaz de atingir o problema do subdesenvolvimento.

A mística do desenvolvimento, assim, consiste no conhecimento – imediato, através da percepção, ou do saber científico - acerca do desenvolvimento. Por certo, é por essa razão que dom Helder afirma: “a mística do desenvolvimento poderá tirar enorme efeito da circunstância de a Providência ter posto, lado a lado, Nordeste e Amazônia; ter permitido que se salvassem praticamente a mesma língua e a religião cristã, não só para unir nosso país, mas nosso Continente”. E acrescenta: “a mística do desenvolvimento nos fará caminhar para a solidariedade universal, através de etapas: fraternidade Norte-Nordeste; integração nacional; integração continental; Terceiro Mundo; Humanidade” (CAMARA, 1968, p. 176). O Cristianismo é apontado como a “mística do desenvolvimento” (idem, p. 177), e supõe interesse sincero de transformação do mundo.

No esforço de promoção do desenvolvimento, dom Helder sugere a *Filosofia* e a *Teologia* como “ciências do desenvolvimento”; insiste para que o povo se conscientize do “direito ao desenvolvimento”, a ser alcançado mediante “batalha do desenvolvimento” ou “luta pelo desenvolvimento”. Ademais, o projeto do nacional-desenvolvimentismo precisa atender à demanda do “desenvolvimento integral”, e representa uma das formas de “luta pelo desenvolvimento”. Assim, o subdesenvolvimento se afirma como “vergonha nacional”, “vergonha continental” ou “vergonha universal”; contestado como uma etapa

necessária do processo de desenvolvimento. As “teorias clássicas do desenvolvimento” não explicam adequadamente os principais fatores responsáveis pelo subdesenvolvimento dos povos. As “teorias da modernização” apostam no desenvolvimento como consequência da industrialização. As “teorias da dependência” (CARDOSO & FALETTO, 1993) apontam os entraves institucionais (políticos, jurídicos, etc.) impostos ao desenvolvimento. Do subdesenvolvimento não se arranca por etapas, mas com políticas de desenvolvimento coerente com a cultura dos povos.

A mística do desenvolvimento pressupõe a *práxis* da solidariedade. As regiões Centro-Sul-Sudeste deviam ser as primeiras a demonstrar solidariedade em relação ao Nordeste. Entende dom Helder que o desenvolvimento das regiões Centro-Sul-Sudeste se fez com as riquezas extraídas do Nordeste. Ademais, a *Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste* (SUDENE) devia traduzir-se na institucionalização do pensamento de alguns ilustres idealizadores do desenvolvimento (a exemplo dom Helder e Celso Furtado) e símbolo da solidariedade regional no país. Contudo, denuncia dom Helder que o capital investido no Nordeste, através da SUDENE, estava fazendo o percurso de volta, e estimulando o processo de industrialização das regiões Centro-Sul-Sudeste. Nesse quadro, “alegra ver a SUDENE, órgão oficial responsável pelo desenvolvimento econômico de todo o Nordeste, por motivos econômicos, ser levado a criar um Departamento de Recursos Humanos e, dentro dele, uma Divisão de Ação Comunitária” (CAMARA, 1968, p. 179-180). A SUDENE é para o Nordeste o que a *Comissão Econômica para a América Latina* (CEPAL) é para o Continente, instituições apoiadoras do desenvolvimento regional.

Quanto ao termo *cidadania* no pensamento de dom Helder, este está estreitamente ligado ao desenvolvimento, como “desenvolvimento integral”. O termo cidadania surge na Grécia, mas percorre ao longo do tempo a história política dos povos ocidentais. No século XX, Thomas Marshall (1967) se encarrega de recuperá-lo em perspectiva sociológica. Para Marshall, os direitos de cidadania teriam se distanciado uns dos outros, partindo dos direitos civis (séc. XVIII) para os direitos políticos (séc. XIX), e destes para os sociais (séc. XX). Reconhecido o salto na história do conceito, dom Helder entende-o em relação com os termos democracia, desenvolvimento e justiça social. Cidadania é usufruir de direitos e assumir deveres, que decorrem da ampla participação democrática. Nesse quadro, o desenvolvimento integral é o meio mais eficaz de se promover a cidadania.

Ora, outro termo ainda ligado ao conceito de desenvolvimento integral no pensamento de dom Helder é *soberania*. O uso do vocábulo *sovereignty* remonta à Antiguidade, e designa o poder supremo exercido pela divindade. À parte da trajetória histórica percorrida pelo conceito de soberania no campo religioso, dom Helder utiliza-o no âmbito da política. Segundo ele, “seria de enorme alcance se [abraçássemos] a causa das mudanças das estruturas injustas e ultrapassadas, que impedem o desenvolvimento de nosso Continente” (CAMARA, 1969 [04.03], p. 6). “Será válido confiar na pressão moral libertadora” (CAMARA, 1970 [13.01], p. 5), pois “seremos invencíveis em nossa decisão de exigir justiça, como condição de paz” (CAMARA, 1970 [jan.], p. 5-6). A soberania popular (e não a do Estado) só poderá ser garantida se houver Justiça Social na arena política internacional. Ademais, “sem independência econômica, a independência política fica muito precária” (CAMARA, 1970 [23.10], p. 2-3).

O nosso quinto passo consistiu em aprofundar as relações entre *democracia e economia*; *cristianismo e democracia*, *democracia e direitos humanos* e *democracia e participação popular* (Capítulo 5). A relação *democracia e economia* também poderia ser estabelecida entre os termos democracia e desenvolvimento ou democracia e subdesenvolvimento. Adotamos a relação *democracia e economia* por entender ser esta a que melhor permite a dom Helder evidenciar os desafios impostos à economia, em ambiente antidemocrático (1964-1985), pela urgência imperiosa de se promover o “desenvolvimento integral”.

No conjunto do seu pensamento, dom Helder não se limite a defender a democracia, já que a promove obstinadamente pelo país e pelo mundo (ocidental)<sup>2</sup>. Na tessitura do seu pensar, dom Helder relaciona a democracia com o *Cristianismo* (pela convergência de seus princípios fundamentais), com a *Economia* (através da promoção do desenvolvimento, ou da denúncia do subdesenvolvimento), com os *Direitos Humanos* (impondo à democracia a responsabilidade pela promoção de tais direitos) e com a *Participação Popular* (atividade do corpo sociopolítico a ser fomentada pela democracia; a ampla participação é uma condição da democracia). O Cristianismo e a Democracia interseccionam-se no esforço de promoção da dignidade da pessoa humana, do “desenvolvimento integral”, da “libertação integral”, dos Direitos Humanos.

---

<sup>2</sup> Sem trégua, dom Helder promove a democracia, os direitos humanos, as liberdades, a justiça social, predominantemente, em países ocidentais e democráticos. Nossa pesquisa não nos permite afirmar, sem lugar a dúvida, se o arcebispo esteve em país socialista ou comunista, a exemplo da Rússia, China e Cuba.

A dom Helder não interessa enumerar os “modelos de democracia”, avaliar as possíveis vantagens e eficiências de determinados modelos, menos ainda em recomendar um determinado modelo de democracia para a sociedade brasileira. Talvez por não ser dom Helder um acadêmico, exime-se de participar da polêmica alimentada por economistas e cientistas políticos a época, qual seja: se é a economia quem determina a forma de governo de um povo ou se é esta quem determina os rumos da economia. Além disso, dom Helder não formula qualquer conceito de democracia que seja digno de nota. Defende dom Helder que o Governo democrático, as instituições democráticas e o ambiente favorável à ampla participação convergem para a promoção do desenvolvimento; e que a economia, através de seus mecanismos de planificação, deve aprofundar as experiências democráticas.

A democracia (assim como o Cristianismo) precisa contestar os Colonialismos (interno e externo). O Colonialismo interno constitui-se de pessoas, famílias e até empresas cuja riqueza e privilégios mantêm-se a custa da miséria de milhões de concidadãos. O Colonialismo externo tem nas empresas transnacionais sua maior representação. Os Colonialismos interno e externo estabelecem laços de interação e de mútua cumplicidade. Convém frisar que juntos, ou em separado, os Colonialismos ameaçam frontalmente os direitos fundamentais e de cidadania, pois reproduzem a exploração, as injustiças sociais, a miséria, a pobreza, a fome..., em suma, promovem a degradação do ser humano.

O combate aos Colonialismos, às injustiças sociais e a promoção da reforma agrária visam a efetivar o “13 de maio” (isto é, a abolição dos negros de todos os tipos de injustiças, explorações e violências) e a promover, de fato, o 07 de setembro (isto é, a nossa “independência política completada pela independência econômica”). Os Colonialismos impõem desafios à democracia (e ao Cristianismo), pois resistem a conceder Justiça Social e a reconhecer direitos de cidadania e, por vezes, até os direitos fundamentais à pessoa humana. Ora, eles se institucionalizam sob determinada “ordem”. Por isso, nada fazem para ver completadas as expectativas de “reformas de base” (saúde, educação, energia, transporte, moradia, segurança etc.) em benefício dos pobres. A reforma agrária, por exemplo, resistem recorrendo, se necessário, ao poder das armas.

Os colonizadores sempre contaram com a Igreja Católica entre os seus parceiros. Exceção seja reservada aos historiadores eclesiais, os demais estudiosos sempre incluíram a Igreja entre as empresas da *colonização* ou *colonizadora*. Até os anos 1945 (a contar desde o início da colonização europeia até o início do processo de transição), o



Cristianismo que se praticava no Brasil, na América Latina, quiçá em todo o mundo, fora classificado por dom Helder como “*Cristianismo Passivo*” (CAMARA, 1968), responsável por manter princípios e práticas, que, no contexto dos países pobres, se afirmava como conivente com as injustiças seculares. Durante mais de quatro séculos, a Igreja esteve empenhada na defesa da “ordem social”, do “respeito à autoridade” e da “salvaguarda de prestígios e privilégios”. A conjugação desses elementos acabava por assegurar privilégios a determinados indivíduos, famílias e grupos sociais. Em contrapartida, os membros da hierarquia negociavam com esses privilegiados recursos técnicos e financeiros de que necessitavam e a serem destinados à manutenção de suas obras assistencialistas, também entendidas como sendo de caridade.

A partir de então (1945), parcela sempre crescente da hierarquia da Igreja, identificada como progressista, dá sinais de maior sensibilidade para com as questões sociais do povo brasileiro e sulamericano. “No Brasil, os clérigos mais sensíveis concentram-se nas regiões Norte e Nordeste” (MAINWARING, 1989, p. 106). Nesse quadro, temas como a fome, a seca, a miséria, a habitação, a saúde, a educação, a exploração, a violência no campo, entre outros, ganham cada vez mais centralidade nos discursos e práticas dos membros da hierarquia da Igreja, e a envolver sempre mais o seu laicato através dos movimentos e pastorais sociais. É nessa parcela da hierarquia e nessa região do país que dom Helder pode ser devidamente inserido e localizado.

No período dos governos civil-empresarial-militares (1964-1985), os defensores e/ou promotores da democracia, não raro, eram denunciados/acusados de socialistas e comunistas, como se pelo simples fato de participar de tais movimentos ou promover os postulados centrais destes “Partidos” era o bastante para incorrer, *de per si*, em crime contra a Pátria. A “democracia” dos antidemocráticos tem dificuldade para aceitar a pluralidade de pensamentos. Na verdade, o diferente será expurgado da vida nacional, pelo exílio ou pela morte, e na melhor das hipóteses, através da prisão. Em razão do lugar a partir do qual dom Helder falava (arcebispo da Igreja Católica), os “militares” não lhe impuseram qualquer sentença direta, mas inúmeras indiretas, a exemplo da morte de padre Antônio Henrique Pereira Neto, sequestrado, torturado e assassinato próximo à Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), no Bairro da Várzea. Na esteira do ensino social da Igreja, dom Helder se mostra simpático a “socialismo autêntico”, aquele supostamente livre das distorções do socialismo soviético e chinês.

Ao promover a dignidade da pessoa humana, dom Helder sustém no horizonte a noção de “socialização personalista” ou de “personalismo comunitário”. A propósito, grande contribuição dá Emmanuel Mounier (1967, 1975) ao ensino social da Igreja, mais precisamente ao ensino social de João XXIII, através da *Mater et magistra* (1961), e de Paulo VI, pela *Populorum progressio* (1967). A “socialização personalista” é uma concepção filosófica - prenhe de reivindicações políticas - que faz a defesa incondicional da pessoa humana contra o *individualismo* burguês e o *coletivismo* soviético ou chinês. Assim, a pessoa, e não o indivíduo burguês ou o corpo social, no sistema soviético ou chinês, ocupa o “lugar ético-político” central das preocupações do Estado e da Sociedade.

Dom Helder se mostra atento a três fontes produtoras de relatórios científicos, de prestígio internacional e de legitimidade reconhecida: o “*Relatório Rockefeller*” (da Comissão Trilateral), o do *Clube de Roma* e o do *Clube de Dakar*, do qual o próprio dom Helder participava. A Comissão Trilateral era composta por “distintos cidadãos” dos países industrializados não comunistas, oriundos dos USA, da Europa Ocidental e do Japão. Dom Helder, assim como outros membros da hierarquia da Igreja criticam fortemente a tese exposta pela Comissão, segunda a qual a cooperação econômica internacional entre os países desenvolvidos resultaria em benefício também para os países subdesenvolvidos. O Clube de Roma, composto por economistas, intelectuais e representantes de governos, analisa as grandes demandas dos povos através das lentes dos países desenvolvidos. O Clube de Dakar, por sua vez, aprecia os mesmos dados analisados pelos outros estudiosos, porém, na perspectiva dos povos subdesenvolvidos. A Comissão Trilateral e o Clube de Roma não se envergonhavam por expor ao mundo o egoísmo de suas posições unilaterais, injustas, anti-humanas e antidemocráticas.

O nosso sexto e último passo, que precede as considerações, consistiu no aprofundamento da expressão *Justiça Social*. Após percorrer uma longa trajetória no pensamento filosófico, sociológico e político ocidental, resta-nos apresentar a noção de Justiça que comparece ao pensamento de dom Helder. A Justiça possui, no pensamento de dom Helder, forte componente sociopolítico. A Justiça Social constitui-se em horizonte último de possibilidade para se alcançar o “desenvolvimento integral” (Capítulo 6), sendo este entendido como condição fundamental para a expansão dos direitos de cidadania e para a promoção da soberania (Capítulo 4).

A promoção da Justiça Social, no pensamento de dom Helder, tem implicações práticas. Na pegada de Paulo VI, que cria a *Pontifícia Comissão Justiça e Paz*, em 1967, o Episcopado brasileiro cria, na sequência, a *Comissão Nacional Justiça e Paz*, e, dom Helder, na mesma ocasião, cria na Arquidiocese de Olinda e Recife a *Comissão Arquidiocesana Justiça e Paz*. O contexto histórico-político mundial definido pela Guerra Fria, o latinoamericano pelas sucessivas quedas das formas democráticas de governo com imediata implantação de ditaduras, e o contexto político brasileiro de governo autoritário e, posteriormente, sob repressão e ditadura, a criação das *Comissões* representa o esforço da Igreja Católica internacional para fazer Justiça mediante proteção aos direitos humanos.

O elemento motivador da promoção do *Desenvolvimento*, da *Democracia* e da *Justiça Social*, em dom Helder, é negativo. Isto porque a economia brasileira era subdesenvolvida; a forma de governo era antidemocrática, imposta pelo movimento golpista de 1964; as injustiças sociais evidenciavam-se na forma de Colonialismo. O esforço de promoção do desenvolvimento, da democracia e da justiça social, no entanto, é positivo, pois pretende arrancar a economia e a sociedade brasileiras do subdesenvolvimento; promover a democracia defendendo-a das práticas e determinações debilitantes impostas pelo regime civil-empresarial-militar; por fim, sustentar a bandeira da justiça social em sociedade na qual os grupos dominantes (entre os quais a Igreja) mantinham e/ou reproduziam suas riquezas e estilos de vida sob a miséria de milhões de concidadãos. A “indústria da seca” constitui-se, entre muitos outros exemplos pelo país, em símbolo de institucionalização das injustiças sociais.

Convém advertir, no entanto, que o pensamento de dom Helder se constitui no interior de uma instituição: a Igreja Católica. Embora constituído no interior da Igreja, o pensamento de dom Helder transcende a esfera eclesial para o diálogo com outros campos do saber e práxis humana. Côncio do “lugar de poder” que ocupa na Igreja e na sociedade brasileira, dom Helder declara que “a Igreja não se marginaliza da História. Ela vive no coração da História através de seus leigos livres, adultos e responsáveis” (CAMARA, 1964 [12.04], p. 3). Se é verdade que “a Igreja não se marginaliza da História” é, igualmente, inegável, que muitos membros de sua hierarquia (exceção seja resguardada a alguns poucos membros, em todas as épocas, lugares e circunstâncias) caminham em descompasso com a história, ou assistem à História com atraso inquietante e perturbador.

No intento de promover a Justiça Social, em âmbito nacional e em escala mundial, dom Helder mobiliza dois *médiuns* (mediações) considerados por ele como instrumentos eficientes e válidos para a mudança de estruturas injustas: o “*Movimento de Opinião Pública*” (MOP) e as “*Minorias Abraâmicas*”. O primeiro (isto é, a grande Imprensa) devia - com a ajuda de organizações como a ONU, instituições como a CEPAL, religiões como o cristianismo, judaísmo, hinduísmo, entidades como o CELAM e a CNBB - levar a opinião pública internacional a entender que as relações entre mundo desenvolvido e mundo subdesenvolvido necessitam de inadiável reequacionamento, porém, mostrou-se ineficiente, pois sua aplicação dependia de órgãos, organizações e instituições que se encontravam (e encontram-se) demasiadamente comprometidos com a “engrenagem capitalista”. O MOP devia denunciar as injustiças sociais escondidas atrás de supostas “ajudas” dos países desenvolvidos aos países subdesenvolvidos. Após longos anos tentando deflagrar mobilização de MOP, em prol da reforma de estruturas (que representam entraves ao desenvolvimento) e da supressão de estruturas de injustiças institucionalizadas (que respondem pela manutenção do subdesenvolvimento no 3º Mundo), dom Helder avalia, num clima de inegável frustração, que de tudo tentou para por em marcha o MOP.

O segundo *médium* - as “*Minorias Abraâmicas*” - revela-se recurso metodológico da mais completa originalidade no pensamento de dom Helder. O *insight* de dom Helder é extraordinário. Dada a dificuldade para deflagrar *MOP*, dom Helder vislumbra nas “*Minorias Abraâmicas*” “novo” *médium*, eficiente e válido, para o enfrentamento das estruturas de injustiças. Mas, por que “*Minorias Abraâmicas*”? Segundo dom Helder, porque assim como Abraão (e Sara), que esperavam gerar filhos na velhice, elas devem “esperar contra toda esperança”. As “*Minorias Abraâmicas*” são “pessoas ou grupos de pessoas, espalhadas por todo o mundo, mas presentes em todas as instituições, organizações, associações, religiões, entidades, sindicatos, partidos políticos” etc., sedentas por Justiça como condição para a paz. Quanto a sua origem/gênese, as “*Minorias Abraâmicas*”, segundo dom Helder, foram suscitadas pelo Espírito de Deus (isto é, são criações de Deus), e têm como desafio de partida o imperativo de sua própria articulação (unir sem uniformizar, agrupar sem padronizar), em seguida, os desafios de sua mobilização e o de coordenação de suas atividades em “pressão moral libertadora”.

O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) produz uma forte inflexão no pensamento de dom Helder. Ora, verificamos que o mais importante evento promovido pela Igreja Católica no século XX não produz ruptura no pensar de dom Helder, de modo que o seu pensamento pudesse ser considerado possuidor de duas (ou mais) grandes fases: Pré-Vaticano II (1931-1962) e Pós-Vaticano II (1965-1985, incluso o período de realização do Concílio, 1962-1965). Observamos, pois, que a curvatura iniciada no pensamento de dom Helder nos anos 1940, que lhe desloca do “lugar comum” da Igreja sempre muito preocupada com a “administração dos sacramentos”, acentua-se destacadamente rumo às grandes e decisivas questões sociais do Nordeste, do povo brasileiro, latinoamericano e terceiromundista após o Vaticano II.

As *Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe* e as *Assembleias do CELAM* possibilitam a dom Helder compreender o Continente, tomando ciência de suas potencialidades e na medida de seus desafios. As polêmicas travadas com alguns colegas do Episcopado da Região, a exemplo da polêmica estabelecida com dom Antônio Samoré, então Presidente da *Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL)*, indicam, da parte de dom Helder, o interesse em defender a autonomia, a autoridade e a legitimidade das entidades recém-criadas (as *Conferências Gerais do Episcopado da América e do Caribe*, em 1955, e o CELAM, em 1958). As tensões alimentadas por dom Helder e seus críticos denotam, simultaneamente, luta pelo poder e choque de mentalidades, e, não necessariamente, choque de gerações no Episcopado.

As Assembleias da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)*, bem como as *Assembleias Episcopais Regionais* oferecem a dom Helder conhecimento complementar sobre a realidade nacional. Daí decorre a noção de Nordeste produzida por dom Helder, a saber: *o Nordeste é parte de um todo, chamado Brasil, América Latina, e mundo*. O Nordeste é o “lugar ético-político” a partir do qual dom Helder desenvolve sua atividade político-pastoral de promoção do desenvolvimento, da democracia e da Justiça Social. A interpretação do Brasil, da América Latina e do mundo realizada por dom Helder remonta ao seu esforço preliminar de decifrar o Nordeste, de decompô-lo em seus elementos essenciais – potencialidades e demandas.

As *Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)* e a *Teologia da Libertação (TdL)* são dois fenômenos genuinamente Latinoamericanos. No Brasil, as CEBs e a TdL surgem, como experiências irmãs, no contexto de transformação do catolicismo, de maior

comprometimento da Igreja (leigos e eclesiásticos) com as questões sociais. Avalia dom Helder que a mudança de estruturas injustas podia, com facilidade razoável, partir das CEBs, onde todos conhecem a todos e a solidariedade uma *práxis* contínua. Assim, entende que as experiências e práticas das CEBs podiam ser “transplantadas” para outras regiões, em escala nacional, continental e mundial. A TdL, por sua vez, reflete teologicamente, entre outras experiências, as vividas nas CEBs. Importante ressaltar que dom Helder, em Arquidiocese sob sua responsabilidade, promove o crescimento das CEBs, atribui-lhes o *status* de *médium* (mediação) a serviço das “Minorias Abraâmicas”, e se torna um dos mais renomados expoentes da TdL.

As CEBs e a TdL institucionalizam a “opção preferencial pelos pobres” feita por dom Helder. É-nos impossível determinar, no tempo, quando dom Helder realiza sua “opção preferencial pelos pobres”. É provável que ela esteja diretamente relacionada à sua opção deliberada pelo sacerdócio. No magistério eclesiástico, ela se traduz numa *práxis* político-pastoral. Observamos que sua “opção preferencial pelos pobres” decorre da conjugação de pelos menos três variáveis, quais sejam: a sua vivência do Evangelho, a participação decisiva das matrizes formadoras do seu pensamento e a interpretação que produz do Nordeste, do Brasil, da América Latina e do Terceiro-Mundo. A opção preferencial pelos pobres será sempre o seu referencial de vivência do mandato evangélico.

Além do *Vaticano II*, das *Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe*, das *Assembleias da CNBB*, das *CEBs* e da *TdL*, o *Movimento de Educação de Base* (MEB), as *Escolas Superiores de Paz* (promovidas em oposição às *Escolas Superiores de Guerra* espalhadas pelo mundo no pós II Guerra Mundial) e a *Pontifícia Comissão Justiça e Paz* são apostas de dom Helder para a mudança de estruturas. A paz mundial será uma consequência da Justiça. As injustiças sociais por toda a parte se encontram institucionalizadas. Por essa razão, torna-se imperativo munir as “Minorias Abraâmicas”, “pessoas ou grupos de pessoas espalhadas por todo o mundo sedentas de Justiça”, com o maior número possível de *médiuns*.

A partir das experiências de Jesus de Nazaré e, mais recentemente, também as de Mahatma Gandhi (na luta pela independência política da Índia), Martin Luther King (pela promoção da igualdade racial nos USA), dom Helder decide adotar a “não violência”, a “ação não violenta”, a “violência dos pacíficos”, a “não violência ativa” como *metodologia de ação*, eficiente e válida, para revolver estruturas injustas institucionalizadas.

As “Minorias Abraâmicas”, as “Grandes Religiões”, as Igrejas cristãs e não cristãs têm responsabilidade enorme para com a promoção do desenvolvimento e da Justiça Social. Ainda maior é a responsabilidade do Estado, através de seus governantes. Isto porque ao Estado compete, segundo dom Helder, promover o “desenvolvimento integral”, estimular a ampla participação democrática e zelar pelo exercício da Justiça. No que tange ao desenvolvimento, é da responsabilidade do Estado planejá-lo, coordená-lo, fomentá-lo (em parceria com o setor privado) e avaliá-lo, de modo a verificar se sua execução atende ao fim pretendido, que é, em última instância, a promoção do bem comum, priorizando a expansão dos direitos fundamentais e de cidadania aos empurrados para “a margem”.

Termos como – “guerra”, “paz”, “miséria”, “humanismo”, “utopia” – são uma constante no pensamento de dom Helder. As guerras são, para dom Helder, uma das principais causas de miséria no mundo. Esta é, para ele, a principal “vergonha” do século XX. As guerras afrontam as “esperanças de paz”. Para Carl von Clausewitz, “a guerra não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas, uma realização destas por outros meios”. Em síntese, “a guerra é uma simples continuação da política por outros meios” (CLASEWITZ, 2003, p. 27). A observação imediata da formulação de Clausewitz não nos permite inferir que o objetivo primeiro da guerra ou da política seja a paz. De acordo com dom Helder, que se vê alinhado ao ensino social da Igreja, e na contramão do postulado clausewitziano, estabelecemos a relação entre política, guerra e paz: *a política constitui-se em instrumento de que os povos se utilizam para manter a paz e, por conseguinte, evitar a guerra.*

Nos anos 1940, mas sobretudo nos anos 1950, o “humanismo integral” (e o humanismo cristão tem a pretensão de sê-lo) será tema de debate e objeto de estudo de pensadores dos mais diversos campos. Nas reflexões de Maritain, o “humanismo integral”, amplamente divulgado por dom Helder, corresponde ao “humanismo autêntico”, aquele isento de distorções em sua essência; e posto em paralelo (“oposicional”) com o “humanismo socialista”, sendo este defensor da dignidade da pessoa humana, promotor da justiça, mas limitado em relação à liberdade. O problema que se impõe ao *humanismo ateu* é o de organizar o mundo sem Deus. Nos anos 1960, põe-se no interior do Cristianismo, pela Teologia Política, a necessidade de se desenvolver as grandes linhas do novo humanismo cristão, com a tarefa de dessacralizar a relação Criador-Criatura. Participa dom

Helder desse esforço, colocando a pessoa humana, através da Antropologia cristã, no centro de suas demandas por Justiça Social, dignidade e direitos.

O termo “utopia”, ou “utopias”, transpassa todo o pensamento de dom Helder. Trata-se de um termo complexo, polêmico, escorregadio, pela sua imprecisão, menos pela sua suposta falta de referente na realidade. As utopias são criações, manifestações criativas, do corpo sociopolítico. Convém salientar que são importantes, enquanto permanecem na condição de utopias. Isto porque algumas delas guiam os sonhos de grupos humanos, povos, nações, oferecendo coragem para o agir, por vezes, imprimindo o “sentimento” de um determinado “nacionalismo”. Faz-se mister, no entanto, falar do “problema das utopias”. Esse se coloca quando elas cumprem o seu destino. Quando uma determinada utopia cumpre o seu destino temos aí o “fim da utopia”. O fim de uma utopia produz vazio, sobretudo político, que precisa ser preenchido, se necessário, por outra utopia. A dinâmica em que vivem os povos em relação a suas utopias, de criação contínua de utopias, aponta para um futuro felizmente inacabado.

A delimitação histórico-temática da pesquisa tem como moldura, maleável e flexível, o período de 1931 a 1985 – são 54 anos de atividade ministerial e política do padre Helder Camara -, que corresponde ao início de sua militância política junto à *Ação Integralista Brasileira* (AIB), quando assume também o cargo público de Diretor de Educação do Ceará (1931-1936), passando pelo tempo de trabalhos prestados junto à Arquidiocese do Rio de Janeiro (1936-1964), para nos debruçarmos, com mais afinco, sobre o tempo de sua atividade político-pastoral no arcebispado de Olinda e Recife (1964-1985). Em suma, é este o período durante o qual dom Helder produz suas análises sobre as realidades nordestina, brasileira, latinoamericana e terceiro-mundista.

No quadro de nossa pesquisa, os principais eventos políticos e econômicos nacionais e internacionais vividos por dom Helder são: a crise de 1929, a revolução de 1930, a Era Vargas (1930-1945), a II Guerra Mundial (1938-1945), a institucionalização da *União das Repúblicas Socialistas Soviéticas*, URSS (1945) e a bipolaridade político-econômica do mundo (URSS x USA, Socialismo x Capitalismo, Leste x Oeste), o extenso fenômeno político-ideológico chamado Guerra Fria (1945-1989), a criação da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*, CNBB (1952), a criação do *Conselho Episcopal Latinoamericano*, CELAM (1955/1958), o governo nacional-desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek (1956-1960), a Revolução Cubana (1959), a crise dos mísseis



(1962), o Concílio Vaticano II (1962-1965), o golpe civil-empresarial-militar (1964), a promulgação do Ato Institucional nº 5, AI-5 (1968), a crise econômica (1973/1974), a revogação do AI-5 (1978), a redemocratização do Brasil (1985).

É sabido por quase todos os brasileiros que dom Helder exerce resistência enérgica contra o regime civil-empresarial-militar no Brasil (1964-1985). É inteiramente desconhecida, no entanto, mesmo no meio acadêmico (e por isso pouco explorada para fins de pesquisas) a participação efetiva de dom Helder nas arenas políticas nacional e internacional, a exemplo dos intensos e frequentes debates travados com parlamentares nas Assembleias Legislativas Estaduais pelo Nordeste. Na condição de “promotor do desenvolvimento”, dom Helder sugere alternativas políticas para o desenvolvimento (a integração e a cooperação regional, continental e internacional; a reforma de estruturas injustas, a exemplo da Organização Mundial do Comércio, do Banco Mundial, do Fundo Monetário Internacional; a promoção da Justiça Social também na política internacional do comércio). Para ele, o modo mais eficiente e rápido de se alcançar o desenvolvimento integral é promovendo a Justiça Social em âmbito nacional (“combater as diversas formas de expressão do colonialismo”) e em escala mundial (“rever em profundidade a política internacional do comércio”).

O pensamento de dom Helder, em seu conjunto, procura promover o reencontro do Brasil com o seu passado - e não há aqui a menor expressão de saudosismo ou de sacralização da memória -, para arrancar do esquecimento os entraves impostos à Justiça Social (legado do período colonial) corrigindo as injustiças sociais e, por conseguinte, definindo novo destino para a Nação, baseado na Justiça como condição para a Paz.

A falta de comentadores do pensamento de dom Helder, que nos alertasse da existência de possíveis desvios, de picos quase que intransponíveis e de precipícios a perder de vista, designados pela vastidão de sua obra, exigiu-nos descobrir por nós mesmos as riquezas adormecidas em milhares de páginas por ele produzidas. A ausência de intermediação traduziu-se em vantagem, pois evitou que nos prendêssemos em interpretações várias, e permitiu-nos perseguir o caminho da originalidade.

No intento de realizar o objetivo aqui pretendido, em sua dimensão global, adotamos a seguinte trajetória para a produção da tese:

## CAPÍTULO 1: As matrizes formadoras do pensamento de dom Helder Camara

O primeiro capítulo consiste na reconstrução dos fundamentos teóricos que participam, efetivamente, da formação do pensamento de dom Helder Camara. Analisamos as seguintes matrizes: 1) a judaico-bíblico-cristã; 2) a matriz de intelectuais estrangeiros, particularmente, os franceses (LEBRET, MARITAIN e MOUNIER) e 3) a matriz de intelectuais brasileiros, a exemplo de Farias Brito, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Leonel Franca, Josué de Castro, José Comblin, Leonardo Boff, Marcelo Barros, José Ernani Pinheiro, entre outros.

## CAPÍTULO 2: O catolicismo brasileiro em época de transição (1945-1963);

O segundo capítulo investiga a mudança de atitude, de mentalidade e de perspectiva político-pastoral adotada, inicialmente, por membros da hierarquia eclesiástica e, posteriormente, por membros do laicato. A mudança no interior da Igreja, como já era de se esperar, não é homogênea, de modo que as divergências ideológicas presentes na CNBB (a partir de sua criação, em 1952) suscitam tensões que transcendem os limites da Instituição, sobretudo durante o regime civil-empresarial-militar (1964-1985). O estudo é feito a partir da análise de documentos – manifesto de bispos, declarações da CNBB e documento base da Ação Popular - sobre as questões sociopolíticas no Brasil.

## CAPÍTULO 3: O ensino social da Igreja no pensamento de dom Helder

O terceiro capítulo apresenta como o ensino social da Igreja comparece ao pensamento de dom Helder. O estudo das encíclicas sociais dos papas desde a *Rerum novarum* (1891), de Leão XIII, até a *Centesimus annus* (1981) de João Paulo II, permite-nos afirmar que tais encíclicas são formadoras do pensamento social de dom Helder, sobre temas como: propriedade privada, justiça social, solidariedade universal. Em contrapartida, na Igreja da América Latina, dom Helder ajuda a formar uma tradição de “Igreja dos Pobres, com os Pobres, para os Pobres”, de Igreja inserida em questões sociais e com intensa incursão no campo político, e as *Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe* em Medellín (1968) e em Puebla (1979), inspiradas pela Teologia da Libertação, são símbolos dessa tradição.

#### CAPÍTULO 4: Desenvolvimento, cidadania e soberania

O quarto capítulo reconstrói a relação estabelecida por dom Helder entre *desenvolvimento, cidadania e soberania*. No conjunto do seu pensamento, dom Helder desenvolve a noção de desenvolvimento [“desenvolvimento integral”] como condição fundamental para a expansão dos direitos de cidadania (dimensão interna do país) e para a promoção da soberania (dimensão externa). Sendo a soberania, no pensamento de dom Helder, atributo devido ao povo (soberania popular), ela não carece ser defendida pelas Forças Armadas (a semelhança da “soberania nacional” ou da “soberania do Estado”), mas ser promovida (sobretudo pelos governos em “espaço político” democrático), até o alcance da “soberania universal”. Em suma, o desenvolvimento é meio para o fim que é a promoção da dignidade da pessoa humana. O subdesenvolvimento, por sua vez, é denunciado como entrave interposto ao acesso aos direitos fundamentais e de cidadania, e como condição contrária ao intento de expansão de direitos e de ampliação do “espaço político” de participação democrática.

#### CAPÍTULO 5: Democracia: Economia, Cristianismo, Direitos Humanos e Participação Popular

No quinto capítulo estabelecemos as relações entre *Democracia e Economia*, entre *Cristianismo e Democracia*, entre *Democracia e Direitos Humanos* e, por último, entre *Democracia e Participação Popular*. O aprofundamento da relação democracia-economia, no pensamento de dom Helder, permite-nos evidenciar a *Democracia* como “espaço político” favorável à ampla participação (promovendo sempre a participação popular) e à distribuição do poder e a *Economia* como o “lugar” a partir do qual se promove a dignidade da pessoa humana através do “desenvolvimento integral”. A relação *Cristianismo-Democracia* destaca o Cristianismo como crítico da democracia, mas igualmente como “força política” auxiliar da Democracia no combate ao Socialismo e ao Comunismo e na promoção da dignidade da pessoa humana e dos direitos fundamentais e de cidadania. A relação *Democracia-Direitos Humanos* aponta para a responsabilidade enorme que a Democracia tem para com a promoção dos Direitos Humanos. Por último, a relação *Democracia-Participação Popular* afirma a participação democrática como pressuposto fundamental para o estabelecimento da soberania popular, compreendida como participação efetiva do povo no “poder político”.

## CAPÍTULO 6: Justiça Social: horizonte de possibilidade do desenvolvimento

A Justiça Social pode ser considerada, no pensamento de dom Helder, o “princípio dos princípios”. A propósito, dom Helder jamais formulara tal ordem de classificação, mas constatamos que o “Princípio da Justiça Social” é por ele “manuseado” como o horizonte a partir do qual se compreende os demais princípios fundamentais da ética cristã (a exemplo do bem comum, da solidariedade, da subsidiariedade). Assim, compreende-se a Justiça Social, em âmbito nacional e escala mundial, como condição última de possibilidade do “desenvolvimento integral”, já que apenas este pode promover a expansão dos direitos de cidadania e de soberania. A noção de Justiça Social que comparece ao pensamento de dom Helder tem por fundamento as reflexões que se formulam na cultura greco-judaico-cristã. Ademais, apresentamos os *médiuns* (mediações) à disposição das “Minorias Abraâmicas”. Ao longo de sua trajetória intelectual dom Helder define os seguintes *médiuns*: o “*Movimento de Opinião Pública*” e as “*Minorias Abraâmicas*”. A princípio, entendidos como possuidores de força política em “pressão moral” capaz de revolver as estruturas de injustiças, opressão e exploração. No elenco dos *médiuns* a serviço das “Minorias Abraâmicas” se constata: a) O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965); b) As Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe; c) Assembleias do CELAM; d) as Conferências Episcopais Nacionais, a exemplo da CNBB; e) Grandes Religiões; f) CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e TdL (Teologia da Libertação); g) Juventude e Universidades; h) O MEB (Movimento de Educação de Base) e a Pedagogia Crítica (Paulo Freire); i) Escolas Superiores de Paz; j) Pontifícia Comissão Justiça e Paz e Ação Justiça e Paz; l) A “violência dos pacíficos”, esta precedida pela “ação não violenta” e sucedida pela “não violência ativa”.

Os capítulos aqui apresentados foram construídos de tal forma que a leitura de um deles pode ser feita independente da leitura de qualquer outro, sem prejuízo da compreensão. Vale frisar, no entanto, que o tema central desenvolvido em cada um deles (Desenvolvimento, Democracia e Justiça Social) foi abordado de forma interrelacionada, dialogam entre si e são complementares em conteúdo e sentido. Entretanto, os primeiros capítulos – das matrizes formadoras do pensamento de dom Helder à expressão do seu pensamento através do ensino social da Igreja -, constituem o sólido fundamento a partir do qual os temas principais são desenvolvidos. Ademais, constatam-se o esforço de interdependência e equilíbrio entre os capítulos.

## 1. AS MATRIZES FORMADORAS DO PENSAMENTO DE DOM HELDER

“...Tenho pena do senhor não me dar uma palavrinha de direção. Também avalio as suas ocupações! Mas veja, por bondade! Veja, se sem possuir o movimento moderno posso continuar com a minha luta, como o meu sonho em filosofia – como o meu “De Farias Brito a Maritain”. Creio que tenho uma qualidade talvez aproveitável. Acostumei-me, repassando a filosofia e o dogma com companheiros mais fracos, acostumei-me a baixar, a traduzir os assuntos difíceis... De outra parte, como o senhor sabe, há muito venho estudando Farias Brito. E estou convencido de que será um bom meio de introduzir a escolástica a partir do nosso Farias...” (CAMARA *apud* PILETTI & PRAXEDES, 1997, p. 70).

O pensamento do padre Helder Camara, futuro dom Helder Camara, se constrói em interação com alguns intérpretes da realidade brasileira, latinoamericana e terceiro mundista. Antes mesmo de concluir sua formação eclesiástica e, por conseguinte, ser ordenado presbítero da Igreja Católica, o jovem seminarista Helder Camara procura orientação intelectual. Análise da realidade de vida dos pobres, da situação política do país marcada pela instabilidade, da postura da Igreja definida por mentalidade conservadora em termos doutrinários e assistencialista em questões sociais, demanda do padre Helder formação distinta da recebida no Seminário. Farias Brito será o seu “preceptor”; Alceu Amoroso Lima o seu mestre, o intelectual brasileiro responsável por mediar sua interlocução com outros mestres.

### **Introdução**

O pensamento de dom Helder Camara possui, no transcurso de sua formação, diversas matrizes. Assim sendo, o objetivo do presente capítulo é reconstruir os fundamentos teóricos do pensamento de dom Helder, de modo a evidenciar as matrizes formadoras do seu pensamento. O esforço por reconstruir tais fundamentos exige-nos identificar os pensadores, e as teses por eles defendidas, que participam da formação do pensamento daquele que é a mais expressiva liderança da hierarquia eclesiástica, e um dos infatigáveis intérpretes das realidades nordestina, brasileira, latinoamericana e terceiro-mundista da segunda metade do século XX.

No esforço de realizar o objetivo aqui proposto, pretendemos percorrer a seguinte trajetória: revisitar a matriz judaico-bíblico-cristã; na sequência, apresentar os intelectuais estrangeiros e brasileiros que participam da formação do pensamento de dom Helder. Entre os intelectuais estrangeiros, formadores do pensamento de dom Helder, convém destacar: Jacques Maritain (1882-1973), Pe. Louis-Joseph Lebret (1897-1966), e Emmanuel Mounier (1905-1950). Entre os intelectuais brasileiros, justo registro se faz aos pensadores: Farias Brito, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Leonel Franca, Josué de Castro, José Comblin, Leonardo Boff, Marcelo Barros, José Ernani Pinheiro, entre outros.

Identificadas as matrizes, importa-nos reconhecer os elementos principais que comparecem, de forma recorrente e sistemática, ao pensamento de dom Helder, e, por conseguinte, dar a devida visibilidade àqueles que participam diretamente da formação do seu pensamento. Essas matrizes equivalem a monumentos teóricos pouco visitados, a edifícios que guardam preciosidades imensuráveis, que tiveram seus alicerces abalados (mas não inteiramente destruídos), em razão do aparecimento de novas e mais amplas teorias. Compete-nos adentrar nos subterrâneos desses edifícios intelectuais, remover preconceitos e, por fim, apontar suas genuínas contribuições ao pensamento de dom Helder, e deste ao pensamento social e político brasileiro.

### **1.1 A tradição judaico-bíblico-cristã**

A matriz a exercer maior impacto sobre a formação do pensar e do agir de dom Helder é, sem lugar a dúvida, a judaico-bíblico-cristã. Embora seja a mais influente, vale ressaltar, não é a única. Arraijada a essa tradição de pensamento encontra-se a compreensão de dom Helder sobre a *Criação do Universo* (ato da inteligência e da vontade de seus e expressão de sua imensurável misericórdia e amor), a *relação Criador-Criatura* (definida no quadro da relação afetivo-amorosa entre Pai e filho/a); os *traços pessoais de identificação entre Criador e Criatura* (a pessoa humana é criada e confirmada à imagem e semelhança do Criador), a *Criatura recebe do Criador* valores irrenunciáveis (liberdade irrestrita e incondicional; direito de conhecer a verdade e de participar da inteligência divina para completar a Criação).

A referência textual de dom Helder é o livro do Gênesis, mais precisamente Gn. 1. “A Bíblia nos ensina que Deus, ao criar o homem à sua imagem e semelhança, confiou-lhe a missão de dominar a natureza e completar a criação” (CAMARA, 1964 [19.12], p. 1). Na percepção de dom Helder, o “domínio da natureza” não é predatório, mas de transformação permanente. Quanto à noção de Deus, o que comparece em Gn. 1,1-2,4 é transcendente: planeja a criação em todos os seus detalhes, fala, e o que diz acontece, permanece invisível e não se confunde com os outros seres criados. A criação é o efeito da palavra divina. O pensamento de dom Helder, cristão por princípio e fundamento, pressupõe a existência de Deus (“Criador e Pai”), que participa efetivamente da história humana, sem jamais dela se ausentar. É conhecimento consolidado entre os teólogos, que o modo da presença de Deus na História não aliena a pessoa, nem condiciona o seu agir e o seu viver em sociedade.

Permanecendo, pois, fiel à tradição bíblica, dom Helder centra sua atenção em dois elementos: a criação como ato da inteligência divina e de manifestação de amor da parte do criador para com sua criatura. A criação é expressão do desejo livre de criar, e não do imperativo em criar, por força da solidão, da autossuficiência, da necessidade. Na teologia cristã, se Deus sentisse a carência de algo, não seria ele merecedor desse nome (Deus). Além disso, a criação é manifestação de amor, por meio da qual o criador se aproxima da criatura, através de movimento contínuo de busca de amor e compaixão. Amor e compaixão definem a relação entre Criador e Criatura e, por sua vez, entre as criaturas. Daí surge o apelo divino à “solidariedade comunitária” ou à “solidariedade universal” (CAMARA, 1967 [19.06], p. 1-2).

Em perspectiva teológica, que faz dom Helder ao analisar a relação Criador-Criatura? Ao contrário das teologias europeias, clássicas e conservadoras, salvo raríssimas exceções, que acentuavam o absoluto, a transcendência, a onipotência, a perfeição de Deus, dom Helder procura, sem negar tais atributos a Deus, valorizar o lugar do humano na inteligência e no coração do Criador. Infere-se do pensamento de dom Helder que a relação de amor entre Deus e a Criatura não é assimétrica. O ser humano não é simplesmente matéria, contingência, perdida do alcance do Criador. Embora partindo de lugar comum (a teologia da criação), dom Helder coloca a pessoa humana no centro de sua reflexão sociohistórica, teológica, econômica e política. O *humanismo cristão* começa a ganhar forma no pensamento de dom Helder.

Há uma dinâmica criadora na história humana (isto é, o desenvolvimento), que pressupõe um *ser* Criador e Pai (“objeto/sujeito” da Teologia), que, na liberdade e no amor, cria (objeto da teologia da criação) e, do ato criador, participa o humano (objeto da antropologia cristã), do qual se espera agir segundo a justiça (teoria do direito e ética).

Embora a teologia da criação (responsável por atestar que Deus criou o universo e tudo o que nele vive e encontra-se) importe em fundamento do pensamento de dom Helder, a preocupação central do seu pensamento lhe é posta pela antropologia: o homem, o seu desenvolvimento, sua dignidade. “Como cristãos, dispões da mais longa e profunda antropologia. O Cristianismo nos ensina que Deus teve a audácia e a humildade de querer o Homem, criatura vinda do nada, como Co-Criador” (CAMARA, 1981 [02.04], p. 25). “A antropologia cristã nos leva a incitar o homem a sentir-se Co-Criador; a portar-se não como objeto, mas como sujeito da história; a romper o desânimo, a apatia, o medo e a agir como quem recebeu de Deus a missão de dominar a natureza e completar a criação” (CAMARA, 1967 [19.06], p.7). No mais, apresenta o alcance da responsabilidade (e, como recompensa, o destino das realzas) que esta condição confere à pessoa humana, que recebe, como graça, o direito de participar da criação: “O homem, todo homem, nos planos divinos, nasce para ser sujeito e não objeto, agente e não peça ou coisa. Surge com um destino de rei: dominar a natureza e completar a criação” (CAMARA, 1968 [14.12], p. 4).

Em sendo a pessoa “espírito mergulhado na matéria”, “é cristã, profundamente cristã a luta pelo desenvolvimento, na medida em que é sinônimo de ajudar, fraternalmente, a arrancar da miséria milhões de pessoas que vegetam em situação infra-humana” (CAMARA, 1964 [19.12], p. 3). O enfretamento direto dos problemas sociais dos mais pobres permite a dom Helder afirmar que “a grande caridade dos nossos tempos consiste em trabalhar pela justiça” (CAMARA, 1971 [16.07], p. 3), “a ser praticada não com a irritação de quem se sente roubado, mas com o desafogo e a alegria de quem vence o egoísmo e se livra de prejudicar o próximo” (CAMARA, 1971 [26.12], p. 5-6).

Sem arrogar-se ter sido chamado por Deus, a exemplo dos apóstolos (Mt 4. 18-22; Mc 1, 16-20), dom Helder tem consciência de que se coloca a serviço dos mais pobres na “Igreja de Cristo”, como líder da/na “Igreja dos pobres”. Sem pretender se colocar na linhagem dos Apóstolos, o padre Helder testemunha ter acertada na escolha de sua profissão/vocação (CAMARA, 1980 [03.10], p. 1-2).



A opção pelos pobres feita por dom Helder tem sua referência primeira em Jesus de Nazaré, que vive como pobre, entre os pobres, a quem dirige palavra de libertação espiritual (do pecado) e libertação política (da dominação). Daí deriva, certamente, a autêntica opção pelos pobres feita e refeita diversas vezes por dom Helder durante o seu ministério de evangelização. A autenticidade dessa opção, se eventualmente posta em dúvida, pode ser aferida a partir do grau de comprometimento com que dom Helder assume as demandas dos pobres, tais como as agrupadas nas “reformas de base”.

O exercício da justiça tem, como fim, primeiro, a libertação humana. O Antigo Testamento (AT) lega ao Novo Testamento (NT) a seguinte recomendação: “fazer justiça ao órfão, à viúva, ao oprimido, aos desprotegidos” (Dt 10, 18-19; Sl 10, 18). Na “Nova Aliança”, Jesus é, ao mesmo tempo, a medida do bem e da lei a ser creditada como justiça (Mt 5, 17-20). As pessoas, os povos, as comunidades, os países, os continentes não precisam de ajudas para autêntico desenvolvimento, precisam tão somente de justiça a praticar-se pela “política internacional do comércio” (CAMARA, 1968, p. 123). É preciso ter ante os olhos a “libertação total do homem”. “Se é verdade que a libertação econômica é indispensável como complemento da libertação política, ela não esgota as necessidades humanas, ela não importa ainda na libertação total do homem” (CAMARA, 1966 [26.08], p. 5). E recomenda reavaliar o argumento: “só os santos são totalmente livres” (idem, p. 5).

Como um dos membros das “Minorias Abraâmicas” – “pessoas ou grupos de pessoas sedentas por Justiça como condição para a paz” - dom Helder tem “sede de justiça” (CAMARA, 1965, p. 4). Em vários lugares e diversas circunstâncias, dom Helder aprofunda os termos centrais das “bem-aventuranças” que comparecem aos escritos dos evangelistas Mateus e Lucas, reservando especial atenção para com as seguintes expressões: “sede de justiça”, “por causa da justiça”, “em prol da paz”.

Felizes os pobres de coração: deles é o Reino dos céus.  
Felizes os mansos: seu quinhão será a terra.  
Felizes os que choram: eles serão consolados.  
Felizes os que têm fome e sede da justiça: eles serão saciados.  
Felizes os misericordiosos: eles alcançarão misericórdia.  
Felizes os corações puros: eles verão a Deus.  
Felizes os que agem em prol da paz: eles serão chamados filhos de Deus.  
Felizes os perseguidos por causa da justiça: deles é o Reino dos céus.  
Felizes sois vós quando vos insultam, vos perseguem e mentindo dizem contra vós toda a espécie de mal por minha causa. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque grande é a vossa recompensa (Mt 5, 3-12).

As “bem-aventuranças” são, para o evangelista Mateus, parte do “Sermão da Montanha”, “lugar” símbolo do Reino de Deus. Na montanha encontra-se aquele que tem a autoridade para falar do Reino. A multidão concentra-se ao pé da montanha; acomoda-se na planície. Da Montanha parte, em direção e em favor da planície, a Palavra do Reino. A Palavra (e não sua sonoridade) liga de modo inquebrantável Montanha (o Reino de Deus) e Planície (a História). A Justiça do Reino se faz na História. Assim, declara dom Helder: “sem esquecer a eternidade, preferimos sofrer pelo amor da Justiça para ajudar a criar um Mundo mais justo e mais humano” (CAMARA, 1983 [07.04], p. 3).

As “bem-aventuranças” são, para o evangelista Lucas, um cântico. Elas são cantadas numa planície, a fim de expressar a igualdade de condições de todos no Reino de Deus. O cântico se define como recurso pedagógico. O ensino de Jesus tem caráter universal, isto é, destinado a todos. As bem-aventuranças são, pois, a declaração do grande projeto de libertação de Deus em favor dos marginalizados da terra, dos perseguidos, dos desprotegidos, dos desenraizados, dos violentados. Ademais, as bem-aventuranças se erguem frente ao cristão como desafios a serem enfrentados e transpostos, mediante auxílio da fé, no cotidiano de suas vidas.

Os depoimentos dos assessores de dom Helder (BAUER, 2004) atestam que, para além de suas limitações pessoais, ele procura viver as “bem-aventuranças” até as últimas consequências. O foco de dom Helder se mantém sobre a promoção da justiça em favor dos pobres injustiçados, dos analfabetos explorados, dos camponeses oprimidos etc. Ante o temor dos colegas no episcopado, mas sobretudo em resposta às inúmeras críticas que lhe eram dirigidas pelos seus opositores, diz dom Helder:

Quando enfrentaremos a ira dos poderosos; quando nos decidiremos a perder prestígio e favores; quando aceitaremos ver torcidas nossas intenções; quando aceitaremos até riscos maiores para ajudar as Minorias Abraâmicas e denunciar injustiças, em plano interno e em plano externo? (CAMARA, 1972 [15.01], p.4; CAMARA, 1972 [21.06], p.2).

Os riscos existiam, e as circunstâncias (1964-1985) só os faziam aumentar em número e intensidade. Entretanto, o esforço de libertação humana é o preço a pagar para se cumprir a missão evangélica e dever do cidadão na República. O empenho rumo à libertação pode incomodar, e certeza incomoda os privilegiados, preocupados com a manutenção do seu *status quo*. A luta pela libertação humana pode escambar para a violência (método usado pelos opressores, pelos grupos dominantes), mas dom Helder

recomenda vivamente adotar a “pressão moral libertadora” (CAMARA, 1969 [04.03], p. 6), transformada em programa de ação pelas “Minorias Abraâmicas” (CAMARA, 1971 [23.05], p. 6), que têm entre os seus principais *médiuns* a “não violência ativa” ou a “violência dos pacíficos” (CAMARA, 1970 [29.01], p. 5). A violência gera violência; de modo que não resulta em benefício para os oprimidos adotar o método já utilizado pelo opressor, a exemplo da violência armada (que exige comprar do opressor as armas), o desvio de função e finalidades das instituições públicas, entre outros.

Em atenção à “Palavra”, deu de si João Batista o seguinte testemunho: “*Eu sou a voz daquele que clama no deserto: ‘Aplanai o caminho do Senhor’*”, como disse o profeta Isaías” (Jo 1, 23). Embora dom Helder não tenha reivindicado para si a condição de profeta (ainda que reconhecido por muitos como o “profeta da paz”, o “profeta da justiça”, o “profeta da esperança”), o anúncio que faz da “Boa Nova”, isto é, do Evangelho, inclui a promoção da justiça preconizada por Jesus (Mt 5, 20), cujos princípios ultrapassam os limites da tradição e da mera legalidade, para assegurar à pessoa a plena dignidade. A semelhança de João Batista, dom Helder é voz que clama no deserto<sup>3</sup>, é voz que procura fazer justiça ao sem voz, ao sem vez, ao sem justiça.

Em Igreja, dom Helder vive as “bem-aventuranças” e a “Palavra”. A “Palavra”, em acepção teológica, oferece a dom Helder o *conteúdo* de que necessita o seu agir político. O profetismo de dom Helder não se limite ao “espaço religioso” de suas atividades pastorais, nem ao âmbito da arena política nacional, já que sua atuação, sempre profética, alcança o “espaço político” e a arena política internacional.

Emprestar a voz aos necessitados é dever de todo cristão, quer leigo, quer clérigo, quer do magistério episcopal. Em suma, compete à Igreja assumir esse compromisso como expressão de amor e de solidariedade para com aquele que anseia por justiça.

A Igreja sente-se no direito e no dever de estar no meio dos homens, no coração dos acontecimentos. Não pretenderá a função de supergoverno ou de supertécnica. Deseja apenas servir e, quando se fizer necessário, emprestar a voz ao sem voz. Impossível ficar na Sacristia, impossível parar no amor a Deus. O amor a Deus nos impele a amar os homens. Amar, não só com palavras, mas com atos e de verdade. (CAMARA, 1972 [24.06], p. 2).

---

<sup>3</sup> A História da Igreja Católica na América Latina e, mais precisamente, a História Eclesiástica da Igreja no Brasil são testemunhas do deserto imposto a dom Helder por seus colegas no episcopado e, por vezes, pela Cúria Romana. A inteligência, a ousadia e a liberdade são valores por ele cultivados, e que, em última instância, respondem pelo oásis de que precisava para ser fértil, fecundo e produtivo.

A disposição de dom Helder, para o enfrentamento das principais questões sociais no Nordeste, no Brasil, na América Latina e no Terceiro Mundo, decorre de rotineira e intensa vida de oração. A oração é o exercício (espiritual) através do qual dom Helder, e todo crente (por este método, não apenas os cristãos), estreita sua relação de amizade com o seu grande mestre, Jesus, o Cristo de Deus. Na oração, tendo por referência primeira o Novo Testamento, o arcebispo se apropria (mesmo com todos os condicionamentos que o circunstanciam) do mandamento do Mestre: Amar a Deus (Criador e Pai) e ao próximo como a si mesmo (Mt, 22, 37-39; Mc 12, 30-31; Lc 10, 27). É imbuído deste espírito que dom Helder declara: “claro que amando a todos, devo ter, a exemplo de Cristo, amor especial pelos pobres” (CAMARA, 1964 [12.04], p. 2).

Antes, porém, é preciso *reconhecer* o Mestre. Os primeiros discípulos de Jesus o reconheceram na vida cotidiana. Há relatos (Mt 16, 13-16; Mc 8, 27-30; Lc 9, 18-21) do encontro de Jesus com os seus discípulos na região de Cesaréia, como se estivessem em oração, após brevíssima incursão missionária, e Jesus os teria interrogado dizendo: “o que dizem as pessoas sobre quem sou?”. Os discípulos teriam respondido: “Para uns, João, o Batista; para outros, Elias; para outros ainda, Jeremias ou algum dos profetas”. Ele lhes disse: “E vós, quem dizeis que eu sou?”. Tomando a palavra, Simão Pedro respondeu: “Tu és o Cristo, o filho de Deus vivo” (Mt 16, 13-16). Após a Páscoa, há relato de que o ressuscitado teria caminhado na companhia de alguns discípulos rumo a Emaús (Lc 21, 13-35). Quanto a dom Helder, foi primeiro pelo testemunho bíblico e depois pelo exercício da oração que reconheceu o Cristo de Deus, como o Cristo dos pobres; o injustiçado de Deus assemelha-se aos pobres na condição de vítima das injustiças.

Tendo por norte o modo de proceder de Jesus de Nazaré (isto é, a denúncia das injustiças que geram a miséria, assim como da violência política que engendra, em cascatas, outras formas de violência) dom Helder elabora, sistematiza e desenvolve sua atuação político-pastoral: primeiro na condição de presbítero (1931-1952), na sequência, de bispo auxiliar de dom Jaime na Arquidiocese do Rio de Janeiro (1952-1964) e, posteriormente, de Arcebispo da Igreja em Olinda e Recife (1964-1985). Em consideração, a formação recebida no seio familiar, a opção do jovem Helder de ingressar no Seminário e tornar-se padre, a ordenação episcopal, é possível reconhecer, longe de qualquer equívoco, que a tradição judaico-cristão-católica comparece fortemente à formação do pensamento de dom Helder Camara, em suas dimensões social, política, econômica, cultural e eclesial.

## 1.2 Os fundamentos teóricos de matriz internacional

Além da matriz judaico-bíblico-cristã, participam da formação do pensamento de dom Helder matrizes, a um só tempo, internacional e nacional. Feita essa constatação, reconhece-se, como devida e legítima, a participação de diversos pensadores estrangeiros na constituição do pensamento daquele que foi, sem lugar a dúvida, o mais renomado líder da Igreja Católica na segunda metade do século XX. Entre os intelectuais estrangeiros que participam da formação do pensamento de dom Helder destacam-se Jacques Maritain (1882-1973), Louis-Joseph Lebret (1897-1966) e Emmanuel Mounier (1905-1950). Todos são, coincidentemente, franceses, destacados conhecedores dos campos da Filosofia, da Teologia, da Política e da Economia.

Entre os intelectuais acima mencionados, o que mais influência exerce sobre o pensamento de dom Helder é Jacques Maritain (1946; 1957; 1959; 1965; 1970). O *humanismo integral* de Maritain (1965), amparado pelos *princípios de uma política humanista* (1946), muito contribui para a formação do pensamento de dom Helder, sobretudo no que diz respeito à questão da centralidade da dignidade da pessoa humana. No imediato pós-II Guerra Mundial, e em decorrência das atrocidades cometidas por agentes dos Estados belicosos contra a pessoa humana, em toda parte do mundo diretamente envolvida no conflito, emerge como prioridade a questão da proteção do humano contra as violências promovidas por instituições e/ou grupos humanos.

O *humanismo* é o primeiro dos grandes temas aprofundados por Jacques Maritain que comparecem à formação do pensamento de dom Helder Camara, e, posteriormente, como definir do seu agir. O humanismo preconizado por Maritain é o “humanismo autêntico”, que faz corresponder ao “humanismo cristão”. Qual o alcance exato dessa nova concepção do humanismo na parte ocidental do planeta? Segundo Maritain, “para alguns, um humanismo autêntico só deve ser por definição um humanismo anticristão” (MARITAIN, 1965, p. 5). São defensores dessa perspectiva alguns dos pensadores surgidos na época da Renascença, e que fazem a defesa de regime humanista emancipado de toda metafísica da transcendência. Para estes, a antropologia deve ocupar o nicho milenar da Teologia. Sobre o alcance deste humanismo, diz Maritain:

Este novo humanismo, sem medida comum com o humanismo burguês, e tanto mais humano quando menos adora o homem, mas respeita realmente e efetivamente a dignidade humana e dá direito às exigências integrais da pessoa, nós o concebemos como que orientando para uma realização social-temporal desta atenção evangélica ao humano (MARITAIN, 1965, p. 7-8).

Importante fazer justiça ao mais renomado intelectual do laicato católico da segunda metade do século XX, Alceu Amoroso Lima (1893–1983), personalidade responsável por mediar o contato de dom Helder com o pensamento de Maritain (tema a ser desenvolvido posteriormente). Ademais, Maritain é o pensador responsável por introduzir dom Helder na tradição aristotélico-tomista, cujo método de abordagem do problema tende do particular para o universal, do individual para o coletivo, do pessoal para a humanidade; iniciar o processo de interferência na realidade do local para o regional, na sequência, do regional para o nacional e, posteriormente, deste para o continental e, por sua vez, para o mundial permite ao estudioso compreender todas as fases, esferas e instâncias em que se pode abordar o problema, as especificidades e a complexidade do objeto em questão.

Nas décadas de 1940/1950, os problemas sociais, políticos e econômicos dos povos eram postos em termos de crise do sistema capitalista e de consolidação do sistema comunista. A pessoa humana tornava-se vítima em qualquer dos sistemas vigentes. Em relação ao primeiro, em razão do que lhe exige; em relação ao segundo, em razão do que lhe subtrai. Ao perceber a urgência da questão, Maritain afirma: “não esperamos o interesse suscitado pelas novas diretivas comunistas concernentes ao *humanismo socialista* para situar o problema do humanismo. Não se poderá mais dizer que o problema do homem só começará a ter significado *depois* do desaparecimento da economia capitalista” (MARITAIN, 1965, p. 3). O poder de atração que o humanismo integral de Maritain exerce sobre dom Helder explica-se, em parte, pelo reconhecimento do esforço de Maritain em reinterpretar o *humanismo* em perspectiva histórica, distinguindo-o de outras vertentes do humanismo (a exemplo da socialista), além de conferir-lhe um fundamento cristão.

Tão logo toma conhecimento do pensamento de Maritain, dom Helder se converte em um dos principais expoentes do *humanismo integral*. No pensamento de dom Helder, o *humanismo* se relaciona com o avanço da técnica e o desenvolvimento. Em discurso proferido no dia 16 de dezembro de 1966, na *Faculdade de Química* da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), sob título “Técnica e Humanismo”, dom Helder adverte:

O cientista que só vê a própria pesquisa, que só se interessa pelo resultado de suas provetas, cego e surdo ao que se lhe passa em derredor, há de ser uma abstração.

Como o cientista é pessoa humana; como nasceu de homem e mulher; como foi criança e jovem; como conviveu com criaturas vivas e tangíveis, em casa dos pais e na rua em que cresceu; como, um dia, viu ou virá alguém cruzar seu caminho para ser, quem sabe, sua esposa, mãe de seus filhos; como encontrou, ao longo dos estudos, colegas e mestres – por mais forte e dominante que lhe seja a estrutura científica – não é, não pode ser um robô. É um homem, no meio dos homens.

Abri os olhos, o mais que puderdes, para todos os problemas humanos que encontrardes em vosso caminho, mesmo que não dependam diretamente de vós ou não tenhais soluções para eles.

Sabeis que, não raro, o homem não é admitido, porque não só lhe falta até um começo de especialização, mas também por falta de saúde e de energia, decorrente de carência alimentar.

Encontrareis crianças trabalhando em lugar de adultos. Deus permita que não encontreis adultos, com fichas de crianças.

Assistireis ao drama de aviso prévio e corte [de postos de trabalho] para evitar a estabilidade.

Descobrireis que, se para outros, a vida começa aos 40 [anos], para os trabalhadores, acaba aos 35. A partir daí, são condenados ao biscatismo, ao subtrabalho, à subvida.

Não vos seja indiferente à circunstância de dispor ou não a Empresa de refeitório para Operários. Quando o refeitório não existir, dai-vos ao cuidado de estudar os vários tipos de marmitas, a partir da que não existe, porque a comida vem embrulhada em papel, às vezes até de jornal. Ou espiai o sistema de lata que faz de panela, em cima de 3 tijolos e confiada a um dos trabalhadores, suspostamente entendido em cozinha.

Estou desejando que, sempre mais, o técnico não extinga o homem.

Quando tiverdes de estudar com a Empresa os vossos honorários – e sei que, como técnicos, tendes a salvar adequado padrão de vencimentos, compatível com o vosso nível social, com a necessidade de manter-vos em dia com o avanço constante de vossa especialização – tende a curiosidade de examinar quanto ganham os trabalhadores. Se confrontásseis o salário mínimo com a soma de despesas absolutamente indispensáveis quanto a casa, alimentação, vestimenta, transporte, saúde, escolaridade para os filhos, um mínimo de diversão, talvez tivésseis a ponta de solução do mistério de saber como o Pobre consegue viver...

Sabeis como as modernas empresas marcham firmes para a automação. Para suportar a concorrência e não serem varridas do comércio, precisam modernizar-se sempre mais.

Não temais que não venho aconselhar o ridículo de tentar evitar o progresso: a história nos faz antever que se a automação dispensa homens em massa, por outro lado cria novas indústrias, novas oportunidades de trabalho. O mal não são as novas técnicas: tudo depende, fundamentalmente, da maneira humana ou egoística de utilizá-las (CAMARA, 1966 [16.12], p. 1-3).

O desenvolvimento constitui-se, no pensamento de dom Helder, oportunidade extraordinária de se promover mais amplamente o humanismo. Falando a concluintes da *Faculdade de Ciências Econômicas* de Belo Horizonte, dom Helder assegura que “o mais grave problema econômico dos nossos dias é, pois, a urgência de rever o ângulo das relações entre países desenvolvidos e países subdesenvolvidos” (CAMARA, 1966 [13.12], p. 1). Até porque “enquanto o mundo desenvolvido raciocinar em termos de ajudas, enquanto não se convencer de que está em jogo uma questão de justiça em escala mundial, não haverá entendimento entre os povos, pois sem justiça a paz é irrealizável” (idem, p. 1).

É exatamente “em termos de ajuda” que a encíclica *Mater et magistra* (1961), de João XXIII, compreende as interações entre os países nas relações internacionais. “Os Estados economicamente desenvolvidos, ao virem em auxílio dos países em vias de desenvolvimento, devem evitar a grande tentação de aproveitar essa cooperação técnico-financeira a fim de obter vantagem política” (MM, 156). Dom Helder reconhece o devido alcance da encíclica, porém, lamenta o fato do documento ter parado “na esperança de que os países de abundância auumentem ajudas aos países economicamente fracos” (CAMARA, 1966 [13.12], p. 2). O elemento definidor das relações entre os países deve atender pelo nome de Justiça. Por isso, recomenda dom Helder, “não bastam ajudas: é preciso chegar até a revisão, em profundidade, da política internacional do comércio” (idem, p. 2). O apelo de dom Helder (portanto, não uma simples proposta a qual se pudesse facilmente recusar) é o da constituição de nova ordem social, econômica e política internacional.

Nesse espectro subjaz a ideia do “humanismo transcultural”. “O humanismo latino, fundamentado em princípios filosóficos e na tradição [...] de origem greco-latina, propõe-se como programa [...] contribuir para a melhoria de convivência e de integração de todos os seres humanos e de todas as culturas e civilizações” (PAVIANI, 2000, p. 27-28) Para dom Helder, o humanismo não se limita a exercício a ser praticado nas relações entre as pessoas, mas traduz-se em prática a ser observada também nas relações entre os povos, nações, economias. Apoiado em dados oferecidos pelo Relatório Prebisch, preparatório da 2ª Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD), demonstra especial atenção para com a desigualdade de condições econômicas (o ritmo de crescimento de PIB; o grau de dependência econômica e de vulnerabilidade externa; a disparidade entre a soma de capital investido e o montante de dólar repatriado) entre países desenvolvidos e países subdesenvolvidos.



De 1960 a 1965, o produto bruto nacional foi: no conjunto dos países desenvolvidos de 1.400 para 1.700 dólares; no conjunto dos países subdesenvolvidos, de 132 para 142 dólares.

Os países desenvolvidos tendem a prescindir, em larga escala, das matérias primas exportadas pelos países subdesenvolvidos. Um exemplo, entre muitos: o algodão. De 1957 a 1961, os países desenvolvidos ainda precisaram importar 27% de algodão de que necessitavam. Em 1965, só 17%. É que o trabalho que as máquinas, em 1960, levavam 130 horas para fazer, é agora feito em 40 horas. Um hectare que em 1965 contribuíram com 26% para a confecção de vestimentas, passaram em 1964, a contribuir com 38%.

A vulnerabilidade financeira externa dos países subdesenvolvidos se agrava, perigosamente, em plena década do desenvolvimento. Em 1948, a relação entre as reservas e o valor das importações feitas pelos países subdesenvolvidos era da ordem de 70%. Em 1965, já caiu para 30%. E é, dia a dia, mais clara a tendência para uma reforma monetária sem a mínima participação do mundo subdesenvolvido.

Não podemos admitir que gravíssimas preocupações sobre a marcha da humanidade sejam repelidas, de maneira simplista e cômoda, como se se tratasse de prevenção ideológica contra um povo ou alguns países. A sangria do mundo desenvolvido começa a aparecer quando se compara o que os países subdesenvolvidos recebem como investimento, dos países de abundância, com o dinheiro para os mesmos repatriado.

Segundo estatísticas oficiais dos USA, de 1950 a 1961, o montante líquido dos capitais norte-americanos exportados foi de 13 bilhões e 700 milhões de dólares. Na mesma época, o montante líquido dos capitais norte-americanos importados foi de 23 bilhões de dólares, o que representa uma sucção de 9 bilhões e 300 milhões de dólares (CAMARA, 1966 [13.12], p. 2-4).

Embora sugerido aos economistas, o desafio apresentado por dom Helder bem que poderia ser estendido a toda pessoa de boa vontade:

Quereis um bom começo para a revolução a empreender contra o econômico pelo econômico, que levará os países ricos a se tornarem sempre mais ricos e os pobres sempre mais pobres? Passai a bater-vos pelo reconhecimento de que os mais rentáveis investimentos são os vinculados diretamente à formação do homem. Valorizai o homem como o centro e o fim da atividade econômica. Ajudai o Brasil a aceitar o desafio de criar condições de pleno emprego para o nosso homem, sem que área nenhuma de nosso território fique à margem da vida econômica.

É triste ser sujeito da história e nela permanecer como objeto por egoísmo, inércia ou covardia [...]. É absurdo dos direitos [...] convidar-vos a ingressar em movimento supra-partidário, supra-denominacional, supra-racial, radical nos objetivos e democrático nos métodos, conduzindo a uma revolução criadora e que bem se poderá chamar “desenvolvimento e humanismo”? (CAMARA, 1966 [13.12], p. 7-8).

Ao assumir a bandeira do humanismo integral, dom Helder decide por tematizar, na perspectiva deste, as grandes questões mundiais.

A única desculpa para tão grande audácia minha é a certeza de estar trazendo à Bélgica um apelo à altura de sua visão planetária. Não é à velha Europa, berço das Universidades, que eu preciso lembrar a responsabilidade tremenda destas Casas da Sabedoria, Matrizes do pensamento.

Amanhã, quando estiverem superadas as paixões de hoje e houver a necessária perspectiva histórica para julgar o momento atual, se o Mundo não tiver encontrado meios de superar o egoísmo e de chegar ao desenvolvimento harmônico e integral que, pela primeira vez, é tornado possível pela técnica, o Continente julgado com maior dureza será o vosso. Perguntar-se-á o que faltou às vossas Universidades. Afastado o absurdo de ter faltado visão dos problemas, indagar-se-á se faltou interesse humano para pôr, a serviço do homem, a força da filosofia, da ciência e da técnica, além da força moral das Universidades.

Se humanismo não é isto, anda muito vazio de humano o nosso humanismo (CAMARA, 1966 [25.04], p. 4).

O contexto em torno do qual se deu a produção da encíclica *Mater et magistra*, era quase unânime entre os historiadores, sociólogos, cientistas políticos, entre outros, que a arena política internacional se encontrava dividida e sob a influência de dois grandes blocos econômicos: socialismo (liderado pela URSS) e capitalismo (liderado pelos USA). Com a *Mater et magistra*, o ensino social da Igreja interpreta sob prisma diferente a configuração da arena internacional da época: os povos (e suas economias) não se encontravam divididos entre socialismo e capitalismo, mas entre Norte-Sul, entre países desenvolvidos e países subdesenvolvidos, entre países industrializados e não-industrializados, entre países ricos e países pobres (MM, 156).

A expectativa da *Organização das Nações Unidas* (ONU) era a de que a década de 1960 pudesse ser considerada a década do desenvolvimento. A Organização investe em planejamento, estudos, debates, reúne quantidade incomensurável de dados, analisa-os, produz relatórios e estimula com denodo governos, povos e nações a perseguirem insistentemente o desenvolvimento. A época coincide com o processo de descolonização da Ásia e África. As Nações, os Povos, os Estados recém-constituídos ao término desse processo, por vezes, após amargarem vários anos de guerras sangrentas, surgem pobres, subdesenvolvidos, sequer iniciaram seu processo de modernização via industrialização. O papa João XXIII faz a denúncia de prática recorrente entre governos e alguns representantes de setores produtivos, de pouca relevância econômica, mas que estabelece com o Estado uma relação parasitária, cuja prática nutre injustiças, corrompe valores éticos, e agride a moral social.

Nos países economicamente desenvolvidos, não é raro que para ofícios pouco absorventes ou de valor discutível se estabeleçam distribuições ingentes, enquanto que as correspondentes ao trabalho assíduo e profícuo de categorias inteiras de cidadãos honestos e operosos são demasiado reduzidas, insuficientes ou, pelo menos, desproporcionadas com a ajuda que eles prestam à comunidade, ou com o rendimento da respectiva empresa, ou com o rendimento total da economia da nação (MM, 70).

Na esteira do pensamento de Jacques Maritain, dom Helder reivindica para o humanismo do pós-II Guerra (“o novo humanismo”), uma origem cristã.

O homem não reparou ainda como o cristianismo, mesmo sem desconhecer casos de limitação de horizonte no passado, o preparou para as maravilhas espantosas de hoje e para as surpresas que nos aguardam no 3º milênio. Não reparou, por exemplo, na circunstância de que é o Ocidente cristão que está vivendo a explosão técnico-científica.

[...] Mas, cedo descobrirá o homem que já começou a viver o século XXI, que a ciência não esgota a realidade humana. Suponhamos – o que não me parece absurdo, pois não temos o direito de traçar limites à generosidade com que o Pai faz o homem participar de seu poder criador – que o co-criador, em seus laboratórios, crie e reconstitua a vida. Não será à ciência ou à técnica, mas à religião que vai ter que perguntar o que fazer com a vida...

[...] Não raro, há quem imagine que só libertando o homem das garras de Deus, só promovendo um humanismo ateu é possível fazer o homem passar de objeto a sujeito da história. Nestes é que Paulo VI pensou ao dizer: “A religião do Deus que se fez homem, encontrou-se com a religião – porque o é - do homem que se fez Deus [...]. A descoberta das necessidades humanas absorveu a atenção do nosso Sínodo [isto é, o Concílio Vaticano II]. Concedei-lhe ao menos este mérito, vós humanistas modernos, que renunciáveis à transcendência dos bens supremos, e reconhecei nosso novo humanismo. Também nós, e mais que ninguém, somos promotores do homem” (CAMARA, 1966 [17.12], p. 2-3).

Na *Populorum progressio* (PP), de 1967, Paulo VI apenas tangencia o tema do humanismo. O humanismo da *PP* relaciona-se e, por sua vez, encontra-se na dependência do “desenvolvimento integral”. O desenvolvimento precisa trazer para o centro, de forma irreversível, a pessoa humana. Ele deve promover o “humanismo autêntico” (MARITAIN, 1965). Segundo Henry de Lubac, em *O drama do humanismo ateu* (1945), “o homem pode organizar a terra sem Deus, mas sem Deus só a pode organizar contra o homem. Humanismo exclusivo é humanismo desumano” (LUBAC, 1945, p. 10). Para Paulo VI, “o verdadeiro humanismo abre-se ao Absoluto” (PP, 42). “O desenvolvimento integral do homem não pode realizar-se sem o desenvolvimento solidário da humanidade” (PP, 43), o que inclui “aumentar o número de técnicos enviados, em missão de desenvolvimento, quer por instituições internacionais ou bilaterais, quer por organismos privados” (PP, 71).

Ademais, dom Helder não tem dúvida: Paulo VI, sem adentrar em pormenores, alude na encíclica *PP* a “novo humanismo cristão”.

Novo, não no sentido de que suas premissas já não estivessem nas Escrituras; novo, não no sentido de que somente agora o humanismo bíblico e cristão esteja sendo descoberto. Novo, no sentido de que o homem esteja chegando, ao mesmo tempo, a poderes jamais atingidos ou sequer imaginados e a misérias, tornadas graves como nunca, dado que está em nossas mãos suprimi-las – o Espírito Santo está levando a Igreja a explicitar<sup>4</sup>, de modo inédito, o seu humanismo e querendo todo o Povo nesta ação humanista (CAMARA, 1966 [17.12], p. 2-3).

Lendo os escritos de Paulo VI, dom Helder reconhece, através deles, a expressão de outro mestre: Maritain. Importante frisar que Maritain, Lebreton, Mounier são formadores do pensamento de toda uma geração de eclesiásticos e leigos na Igreja. No esforço de síntese das contribuições de Maritain e Paulo VI, dom Helder procura fixar algumas das “grandes linhas do novo humanismo cristão”. Em palavras do arcebispo de Olinda e Recife, temos a seguinte formulação:

Começa por acolher o que há de verdade em todos os humanismos, inclusive os ateus, por mais unilaterais e agressivos que se tornem. Não é porque alguns praticamente reduziram o homem à infraestrutura econômica que iremos desconhecer o espaço que é preciso abrir, na vida humana, para o econômico. Não é porque outros, no homem, só veem o sexo, que vamos esquecer a realidade enorme que o sexo representa. E o mesmo ocorre com a sede de saber, o desejo de mando, a tendência social e tantas outras verdades parciais, que é preciso libertar, por vezes, de sistemas que, talvez, se julguem muito avessos ao pensamento cristão.

Reconhece ao homem o direito e o dever de dominar a terra e completar a criação. Sabe que o homem, pela primeira vez na história, tem meios de varrer a miséria da terra, a miséria que é anti-humana e uma injúria ao Criador. Percebe que, ou vence o egoísmo e um pugilo será cada vez mais rico, mais confortavelmente instalado, com esmagamento da quase totalidade dos homens, ou vence a convicção de que somos irmãos, não apenas de palavra, mas de fato, o que imprimirá rumo totalmente diverso à cavalgada humana (CAMARA, 1966 [17.12], p. 3).

A efetiva realização dos elementos centrais do “novo humanismo” coloca, não apenas os cristãos, mas todas as pessoas de boa vontade diante de desafios gigantescos, a começar pela necessidade imperiosa de dessacralizar a relação Criador-Criatura, de

---

<sup>4</sup> Quanto à atitude da Igreja, dom Helder assegura que: “O homem de hoje e de amanhã verá que a atitude da Igreja não é jogo, não é habilidade insincera, mas apenas mergulho mais profundo em verdades que já tínhamos nas mãos. O homem de hoje e de amanhã perceberá como a Igreja não teme as conquistas reais da ciência e como está disposta, quando preciso, a reexaminar, a reaprofundar afirmações suas que devam ser revistas” (CAMARA, 1966 [17.12], p. 2).

redefinir a compreensão dos fenômenos naturais e de assumir como humanas as consequências decorrentes de intervenções institucionais na vida das pessoas. Embora sem negar o poder de Deus, levar o ser humano a assumir suas responsabilidades no mundo.

As massas infra-humanas são levadas a atribuir à bondade divina o que lhes acontece de bem e a interpretar como castigo divino o que lhes ocorre de mal. As secas ou as enchentes, as pragas que dizimam o gado ou a plantação, as enfermidades que atingem o homem, se não são provação divina, são coisa feita, mau olhado, arte do maldito.

Chegou a hora de purificar a religião dos humildes, lembrando aos nossos irmãos que Deus existe, é claro; como é claro que tem poder de interferir no universo e na vida humana; mas que, também, é claro, claríssimo que Deus deu ao homem direito e dever de dominar a natureza, subjugá-la, completando a Criação.

Cabe ao homem vencer a seca e as cheias, superar as pragas, curar as enfermidades. Com isto, Deus em nada se diminui. Ao contrário, só faz crescer aos nossos olhos. Quanto mais longe o homem for, mais os seus feitos contarão a glória do Criador e Pai.

As massas infra-humanas são levadas a também atribuir a Deus o que é fraqueza humana, fruto de nosso egoísmo. [...] Sem incitar o ódio – que não constrói, não é cristão e nem mesmo humano – temos, também aqui, que retificar e purificar a visão religiosa.

Já passamos pela vergonha histórica de, sendo um povo cristão, o Brasil ser dos últimos países a livrar-se da escravidão. É hora de completarmos o 13 de maio [...]. Como permitir que as massas encontrem consolo para a própria miséria, numa deturpação do ensino cristão, que daria razão àqueles que consideram religião ópio para o povo? Como consentir o esvaziamento do ensino social da Igreja, admitindo que ele seja reduzido ao mero assistencialismo, quando ele exige, cada vez mais, que nenhuma criatura humana viva em nível infra-humano? (CAMARA, 1966 [17.12], p. 4-5).

O novo humanismo quer libertar integralmente o humano, e não desumanizá-lo como dá prova a insensibilidade, o individualismo exacerbado, a competição egoísta contemporâneas. O novo humanismo encontra-se, sobremaneira, na dependência do desenvolvimento, e este de tecnologia. “A tecnologia precisa da fé para não criar monstros” (CAMARA, 1966 [17.12], p. 5). Para os pensadores não cristãos, ateus e agnósticos, a tecnologia não precisa necessariamente da fé, mas da ética, cujos princípios devemos basilar as iniciativas, os métodos, objetivos e fins das pesquisas e dos inventos que podem lançar determinados grupos humanos ou Estados na direção de nova fase do desenvolvimento, assim como colocar a humanidade frente a ameaça sem precedente. Segundo dom Helder, “a única maneira de não sermos devorados pelas máquinas que criarmos, pelas forças que deflagrarmos, pelos misseis e robôs que estamos fazendo surgir,

é um entendimento alto e leal entre ciência e fé, as duas se respeitando mutuamente e se completando” (idem, p. 5). Desta feita, o humanismo autêntico depende, pois, da “solidariedade universal” ou da “solidariedade mundial” (PP, 65).

Paulo VI identifica, entre outros, três obstáculos à formação de um mundo mais justo e mais estruturado numa solidariedade universal: 1) a desigualdade de possibilidades e de poder de discussões e negociações no processo de elaboração e fixação da política internacional do comércio (PP, 61); 2) o nacionalismo exagerado, quer de comunidades recentemente elevadas à independência política quer de nações de culturas e tradições antigas; no primeiro caso, orientadas pelo desejo de afirmar e proteger a identidade nacional; no segundo caso, orgulhosas do patrimônio cultural construído e preservado (através do processo de assimilação e transmissão) de geração a geração (PP, 62); 3) o racismo, disseminado entre os povos, dissimulado por vezes sob aparências de rivalidades, atua em detrimento da justiça e ameaça a paz entre nações, regiões e continentes. Por exemplo, “durante a era colonial o racismo grassou, com frequência, entre colonos e indígenas, impedindo o recíproco e fecundo entendimento, e provocando ressentimentos após injustiças reais” (PP, 63). O papa omite, consciente ou inconscientemente (sendo esta opção a menos provável), a violência do tráfico negreiro africano, que nas Américas produz inúmeras formas de violências, sendo uma delas o racismo praticado contra os negros (as), endemia social a reproduzir, no Brasil, conceitos e práticas que geram graves prejuízos à maioria da população brasileira.

O papa Paulo VI espera e deseja “que a solidariedade mundial, cada vez mais eficiente, permita a todos os povos tornarem-se artífices do seu destino” (PP, 65). Na história, não raro, as relações entre povos, nações, continentes eram (e por vezes são) definidas pela confrontação, descrito através de processo que envolve conquista, dominação, subordinação. A época da encíclica, o papa observa que o mal do mundo “reside menos na dilapidação dos recursos ou no seu açambarcamento, por parte de poucos, do que na falta de fraternidade entre os homens e entre os povos” (PP, 66). Embora a solidariedade entre os povos não seja ainda uma prática espontânea e habitual (nem vislumbramos da relação entre as nações a possibilidade de que um dia o será), mas estamos convictos de que, desde a década de 1980, portanto, após a morte de Paulo VI, em 1978, a questão ecológica – que inclui o gerenciamento adequado dos recursos naturais; a proteção permanente, a administração inteligente e a utilização planejada das bacias

hidrográficas e dos aquíferos subterrâneos; a promoção do desenvolvimento autossustentável (isto é, não predatório) - assume o centro das agendas e dos debates políticos e econômicos mundiais, a exemplo da Eco 92 e dos Fóruns Sociais Mundiais.

Por iniciativa conjunta da *Pontifícia Universidade Católica de São Paulo* e do jornal *Folha de São Paulo*, dom Helder faz conferência, reinterpretando a encíclica *Populorum progressio*, sobre as “Imposições da Solidariedade Universal” (CAMARA, 1967 [19.06], p. 1). No entender do arcebispo a solidariedade universal é expressão sinônima de “desenvolvimento solidário da humanidade”; é, assim como para Maritain e Paulo VI, a expressão do “humanismo autêntico”; é condição fundamental para “o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens”. E completa que “a humanidade só teria a lucrar com a tríplice aproximação” [“entre o mundo dito cristão e o mundo socialista”; “entre o mundo desenvolvido e o mundo subdesenvolvido”; “entre todas as religiões”] (CAMARA, 1967 [19.06], p. 2), por esta representar maior alcance para a solidariedade universal e em abertura definitiva ao ecumenismo.

A aproximação “entre o mundo dito cristão e o mundo socialista” requer superar mitos e desafios reais. “Quando, após três séculos de perseguição, o mundo greco-latino, em boa parte, se fez cristão; quando os cristãos saíram das catacumbas para o esplendor perigoso das Basílicas e da Corte Imperial, começou a avolumar-se o vozerio dos Bárbaros” (CAMARA, 1967 [19.06], p. 2). Observa dom Helder: “Curiosa expressão: Bárbaros!”. Segundo ele, “traduzia toda a superioridade greco-romana e, ao mesmo tempo, todo o pavor de ver perdida uma civilização que parecia insuperável” (idem, p. 2). Ao primeiro sinal de crise do Império romano, os povos germânicos, que se encontravam nas fronteiras dos domínios romanos, iniciam expedição de ocupação do território, iniciativa que representava, a um só tempo, a desconstrução do mais vasto Império até então conhecido e ameaça real ao futuro da civilização cristã no mundo Ocidental. “O mundo ocidental significa, no caso, mundo liberal-capitalista; mundo que, quando lhe convém, faz praça de ser cristão” (idem, p. 2).

O mundo liberal-capitalista exhibe como valores próprios as liberdades (inclusive a religiosa) e a democracia. Esses valores não fazem parte do cotidiano no mundo socialista. Assim, “O Mundo Socialista abriu flanco fácil aos ataques do Mundo Ocidental. Como filosofia, ele abraça o marxismo, o que é ou parecia ser sinônimo de materialismo e de combate à religião como a suprema força alienada e alienante” (CAMARA, 1967 [19.06],

p. 2). “Na URSS, o ateísmo se tornou militante, agressivo e oficial. Com a Cortina de Ferro, foi fácil falar em esmagamento da pessoa humana, em clima de constante delação, em terrorismo. Houve levantes afogados em sangue e continua de pé o Muro da Vergonha” (idem, p. 2-3). Em razão das atrocidades praticadas, “quando surgiu a China Vermelha, quase deixou a URSS com ares de equilíbrio e prudência” (idem, p. 3). Em outros termos, o desrespeito à dignidade humana protagonizado por um povo ou Estado parece ter sua importância reduzida ante os males praticados por outro povo ou Estado. Independente da forma de governo, o respeito aos direitos humanos antepõe-se a outros pretensos interesses do corpo sociopolítico.

Tomando por referência esse cenário, o mundo ocidental tratou de criar e difundir ao máximo, segundo dom Helder, alguns mitos, difíceis de serem arrancados ou negados:

- o anticomunismo é pregado como a Cruzada dos nossos tempos;

- a URSS é tida e havida como inimiga nº 1 da liberdade, da democracia, da civilização cristã; inimiga de Deus, da Pátria e da Família. O russo tomou, na imaginação de muitos, o lugar de desprezo e de horror que cabia outrora ao judeu, como povo deicida... Ultimamente, a URSS virou para alguns, a inimiga nº 2, dado que a China Vermelha ultrapassa a Rússia em ânsia de dominação e destruição...

- como contrapartida da URSS e da China, surgem os USA, paladino da civilização cristã, da democracia e da liberdade. Muitos o têm como o novo Povo eleito, depois que, por duas vezes, salvou o Mundo. Muitos o veem como o restaurador da economia europeia do após 2ª Guerra Mundial e propulsor do desenvolvimento em todo o Terceiro Mundo. Muitos reconhecem-lhe, agradecidos, o direito e o dever de interferir em qualquer país que se ache em risco de tornar-se comunista: consideram justas e salvadoras, medidas econômicas e até militares, desde que se trate de barrar a expansão comunista. Muitos aceitam qualquer tipo de guerra adotada pelos norte-americanos e encontram meios de, em consciência, entender e aceitar as escaladas e até, se inevitável, alguma nova Hiroshima e Nagasaki.

Com esta mentalidade, contribuiremos sempre mais para cavar fossos entre o mundo socialista e o mundo ocidental, tido como cristão. Com estes mitos, estaremos tornando inevitável a 3ª Guerra Mundial, de consequências imprevisíveis para a humanidade. Com esta visão, estaremos na impossibilidade prática de entender a necessidade e a urgência da solidariedade universal (CAMARA, 1967 [19.06], p. 3).

A solidariedade universal exige “coragem”, “sensibilidade” e “objetividade” para reconhecer a existência de erros dos dois lados, isto é, no mundo socialista (que promove a igualdade, comprometendo a liberdade) e no mundo capitalista, tido como ocidental-cristão (que em nome da meritocracia, das liberdades democráticas, dilata as desigualdades).



- o liberal capitalismo, como assinala a “Populorum Progressio”, tem, também ele, raízes materialistas e é responsável direto pelo surgimento da ditadura internacional do poderio econômico;

- por que não haveremos de estimular os esforços de pensadores comunistas, que, a pretexto de não considerar o marxismo como filosofia, como sistema intangível, rebelam-se contra catecismos como o de Stalin, rebelam-se contra um marxismo dogmático, monolítico e condenam todas as atrocidades cometidas contra povos que pretendiam ter fisionomia própria e ver respeitada a própria autodeterminação?

- por que não reconhecer que não há mais um tipo único de socialismo e pleitear, para os cristãos, a liberação do termo socialismo, desde que ele não esteja ligado, necessariamente, a materialismo e longe de significar, necessariamente, regime que esmague a pessoa humana ou a comunidade, pode significar regime a serviço da comunidade e do homem?

Não nos deixemos cegar pela paixão. Não confundamos embate de interesses econômicos com guerras religiosas ou lutas ideológicas (CAMARA, 1967 [19.06], p. 3-4).

O exercício da solidariedade universal demanda efetiva aproximação entre o mundo desenvolvido e o mundo subdesenvolvido. Esta aproximação, à época, “parece utopia”, segundo dom Helder, mas que, “talvez, em breve, surja como consequência do impasse a que chega o mundo no tocante à guerra” (CAMARA, 1967 [19.06], p. 4). Isto porque a “- guerra termonuclear ninguém é louco para deflagrar, agora que bomba nuclear não é mais monopólio de ninguém e são conhecidas as consequências da radioatividade”; além disso, a “- guerra local está saindo mais cara em dinheiro e em vida humana do que Guerra Mundial”. Como solução, dom Helder sugere que “os povos terão que se recompor” (idem, p. 4). No mais, acrescenta o arcebispo:

Virá o constrangimento de estar mascarando com pretextos ideológicos o que é interesse econômico. Virá a investida contra os trustes internacionais, pois a humanidade não há de expor-se à destruição por se deixar manobrar pelos frios senhores do mundo, manipuladores da paz e sobretudo da guerra. Virá a vergonha de cometer atrocidades em nome da defesa do mundo livre. Virá a compreensão de que importante como as guerras deflagradas é a guerra em gestação [a guerra contra a miséria].

Se se der a derrubada dos mitos criados contra o mundo socialista – e, simultaneamente, ocorrer a derrubada, no mundo socialista, dos mitos contra o Ocidente - o desarmamento dos espíritos conduzirá ao fim da suicida corrida armamentista; à proscrição geral de utilização bélica do átomo; ao real respeito pela autodeterminação dos povos.

De que será capaz a humanidade quando a corrida desenvolvimentista tomar o lugar da corrida armamentista; quando [...] cada chefe de família puder assegurar nível humano aos filhos nascidos de uma paternidade responsável; quando se puder falar, de verdade, em átomos, sem medida, a serviço da paz; quando não se raciocinar mais em termos de uma falsa superprodução e se produzir para liquidar, de vez, o subconsumo?

Espero ao menos uma trégua. A minha geração já assistiu a duas guerras mundiais e tem estado a milímetros da terceira. A guerra se tornou, ainda mais, absurda e loucura, agora que se arrasam cidades e se extinguem populações civis; agora que se pode chegar à extinção da humanidade. E esse poderio da destruição coincide com uma capacidade de construção, à altura de assegurar a todas as criaturas humanas um nível humano de vida (CAMARA, 1967 [19.06], p. 5-6).

Ademais, o exercício da solidariedade universal demanda efetiva aproximação entre todas as religiões. Ora, “o que seria decisivo para a solidariedade universal seria que entre todas as religiões houvesse mais, muito mais do que respeito mútuo, desarmamento interior, boa vontade” (CAMARA, 1967 [19.06], p. 6). E dom Helder, assim formula nova utopia: “O ideal é que, a serviço da justiça e da paz, a serviço do desenvolvimento e da solidariedade universal, as religiões, todas as religiões somassem, chegando a um programa conjunto e a ações articuladas” (idem, p. 6). Entretanto, o que esperar?

A Igreja Católica e o Conselho Mundial das Igrejas estão maduros para um entrosamento assim. Mas não basta unir os cristãos em Cristo. Teríamos que obter aliança igual da parte de todas as religiões não cristãs, a começar pelas que são básicas não só para a cessação de guerras, mas são básicas para a superação do subdesenvolvimento na Ásia e África: o judaísmo, o islamismo e o budismo.

Para uma ajuda, em escala mundial, ao ideal de solidariedade humana da parte das religiões, impõe-se, da parte dos que creem, o exemplo de união e de intercâmbio [...]. Sonho com uma reunião em que cada religião indique, de maneira clara e objetiva, que verdades encontra em sua própria Mensagem, capazes de promover a humanização do mundo, a superação do egoísmo, a justiça e a paz, a solidariedade universal.

Nessa reunião de Ecumenismo sem fronteiras, deveria haver espaço para agnósticos e ateus que façam a verdade, tenham fome e sede de paz baseada na justiça, de mundo marcado pelo amor (CAMARA, 1967 [19.06], p. 6).

Outro tema de singular relevância para Jacques Maritain é o da *democracia*. Em *Cristianismo e Democracia* (1957), Maritain afirma que “o estado de espírito democrático não só provém da inspiração evangélica, mas ainda não pode sem ela subsistir” (MARITAIN, 1957, p. 70). Percebe-se na declaração de Maritain o esforço de sistematização das contribuições da democracia cristã para as sociedades modernas. Ao estabelecer a relação entre *Democracia e Subdesenvolvimento* (CAMARA, 1977 [05,06,07.10], p. 1-3), dom Helder recoloca os desafios da Democracia face o bem-estar social e a liberdade. Em contexto diferente do de Maritain, dom Helder, sob governo avesso às liberdades, no Brasil, nas décadas de 1960 e 1970, dedica-se a apresentar os elementos característicos de uma “democracia autêntica”, e a expor no exterior as

contradições dos governos brasileiros considerados, sem ressalva, como antidemocráticos. Ao afirmar a necessidade de “democracia autêntica” no país, dom Helder se posiciona no sentido de uma radicalização em defesa da democracia e das liberdades.

Louis-Joseph Lebret (1897-1966) introduz dom Helder no tema do subdesenvolvimento e da miséria. Em *O drama do século XX* (1962), Lebret apresenta dois grandes problemas a serem enfrentados pelos países de economias em desenvolvimento, quais sejam: a miséria e o subdesenvolvimento. A miséria é uma das formas de manifestação do subdesenvolvimento. Contudo, é precipitada a conclusão, supostamente lógica, segundo a qual a miséria é uma realidade exclusiva de países subdesenvolvidos. Não sem razão, dom Helder observa que existem ricos ilhados pela miséria em países pobres, assim como existem grupos enormes de miseráveis, precariamente atendidos em suas necessidades de serviços que lhes deveriam ser prestados pelo Estado, em países desenvolvidos (CAMARA, 1971 [15.08], p. 6-7).

Em *Manifesto por uma civilização solidária*, Lebret aponta para “a necessidade de elites autênticas” (LEBRET, 1963, p. 75), apela para sua sensibilidade humana, mas sem dirigir-lhes uma crítica digna de nota. Ao contrário, dom Helder é crítico das elites brasileiras e latinoamericanas, pois as considera como as principais representantes do colonialismo interno e/ou do colonialismo externo (ou do neocolonialismo). Para dom Helder, essas elites mantêm suas riquezas e privilégios a custa da miséria de milhões de concidadãos (CAMARA, 1968 [19.04], p. 2). Na condição de parceira dessas elites, dom Helder observa que “a Igreja preocupou-se tanto em manter a ordem social e a autoridade, que nem percebeu que se tratava muito mais de uma desordem estabelecida, de uma injustiça estratificada” (CAMARA, 1971 [27.05], p. 2).

Em decorrência de suas análises, Lebret expõe a posição do Cristianismo face ao Capitalismo, ao Socialismo e ao Comunismo (LEBRET, 1963, p. 27-41). Segundo ele, “o capitalismo não resistirá aos ataques que lhe são dirigidos de todos os lados, caso se manifeste incapaz de se humanizar num plano mundial”; “o socialismo pode julgar-se triunfante na medida em que se confunde com a aspiração a uma vida social mais satisfatória”; e, por último, “o homem sente mal-estar num regime comunista; desenvolvendo-se apenas sob um aspecto, sente-se diminuído, mutilado. É incapaz de corresponder às necessidades mais profundas do homem, pois o concebe diminuído em sua própria natureza” (idem, p. 32; 35; 38). A partir da análise das situações descritas acima, e

independente do sistema econômico em vigor numa determinada região do planeta, dom Helder propõe mudança rápida e profunda, nos termos de uma revolução, nas estruturas do Estado de economias em desenvolvimento, mas também nas estruturas dos Estados de economias desenvolvidas, exigindo rever a política internacional do comércio.

Se para Lebret “a cooperação é necessária” à promoção de “desenvolvimento harmônico” (LEBRET, 1962, p. 141-169), a supressão dos entraves que se interpõem ao desenvolvimento, para Emmanuel Mounier, afirma a necessidade de uma revolução, nos termos de uma “revolução personalista e comunitária” (MOUNIER, 1975, p. 7-21). Na esteira da revolução personalista e comunitária de Mounier, dom Helder afirma que “a revolução, de que o mundo precisa, é revolução capaz de assegurar desenvolvimento do homem todo e de todos os homens, de cada povo e de todos os povos, supõe revolução cultural” (CAMARA, 1968 [25.04a], p.7). Em pouco tempo, dom Helder incorpora a essa noção de revolução uma perspectiva mais política. Desde então, começa a desenvolver as dimensões estruturais da revolução. Segundo dom Helder: “a revolução, de que o mundo precisa, supõe mudança radical das estruturas econômicas e políticas, mas não haverá revolução estrutural, sem revolução cultural” (idem, p. 6). No centro focal do horizonte analítico de dom Helder, sobre a realidade brasileira e latinoamericana, verifica-se a necessidade de revolução social, e não personalista e comunitária (entendida esta no quadro de pequenos grupos humanos). E temporaliza a condição de sua realização no Continente: “condição, hoje, para as revoluções econômica, política e social que o desenvolvimento da América Latina implica, é a revolução científica e tecnológica” (CAMARA, 1969 [18.04], p. 2). Em síntese, “a revolução estrutural supõe, necessariamente, revolução cultural” (CAMARA, 1968 [16-25.04], p. 5); além disso, “torna-se inadiável uma campanha que complete a independência política dos povos com a indispensável independência econômica” (CAMARA, 1968, p. 139). De modo que essas dimensões só serão plenamente desenvolvidas se delas tomem parte o desenvolvimento da ciência e da técnica. Para tanto, as Universidades exercem um papel decisivo.

Enquanto as ideias de Maritain permeiam e inserem o pensamento de dom Helder no quadro das questões políticas, as ideias de Lebret estruturam o pensamento econômico de dom Helder, oferecendo-lhe os dados, os métodos e os resultados necessários para análise e fundamentação crítica dos três maiores sistemas econômicos praticados nalgum lugar do globo, nas décadas de 1950 e 1960; e as ideias de Mounier auxiliam dom Helder

na elaboração de denúncia contra a pseudo-ordem estabelecida no Brasil e na América Latina, que apenas servia à manutenção do *status quo*, responsável por manter dois terços da população na miséria, situação que exigia, segundo dom Helder, “revolução, pacífica, porém, ativa” (CAMARA, 1966 [outubro], p. 2; CAMARA, 1968, p. 31).

Se o pensamento de Maritain aproxima dom Helder de gramática própria do campo da Ciência Política - Estado, democracia, igualdade, liberdade, a análise da realidade econômica europeia e latinoamericana, realizada por Louis-Joseph Lebret (1962; 1963; 1964), possibilita a dom Helder o acesso à interpretação crítica do capitalismo, do comunismo e do socialismo. As análises da realidade social, política, econômica e cultural dos países de economias subdesenvolvidas, feitas por Mounier, possibilitam a este elaborar o conceito de “desordem estabelecida”, entendida como pseudo-ordem responsável pelas estruturas injustiças, cujo esforço de superação requer “revolução” (MOUNIER, 1967).

Somados aos intelectuais acima referidos, o ensino social da Igreja também participa da formação do pensamento de dom Helder, assim como orienta o seu agir. O devido registro merecem as Encíclicas *Rerum novarum* (1891), de Leão XIII, sobre a condição de vida e de trabalho dos operários em contexto de pós-revolução industrial na Europa; a *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963), de João XXIII, sobre a evolução da questão social à luz da doutrina cristã e a *Populorum progressio* (1967), de Paulo VI, sobre o desenvolvimento dos povos de economias consideradas subdesenvolvidas. Em particular, as três últimas Encíclicas descomprometem a Instituição com os sistemas socioeconômicos existentes (capitalismo e socialismo), permitindo-lhes falar a partir de nova posição. A Igreja agora pode reconhecer os aspectos positivos do socialismo, especialmente no que concerne à justiça social. Em nome dos direitos humanos, da justiça distributiva, a Igreja explicita, uma vez mais, a incompatibilidade da lógica da acumulação capitalista com a sua ética da equidade.

O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) também exerce ampla influência sobre o pensar e o agir de dom Helder. É o evento de maior expressão no interior da Igreja Católica do século XX. Em âmbito internacional, o Concílio restabelece a relação da Instituição com os mais diversos setores da sociedade moderna, em particular com a comunidade científica. Importante, para a Igreja no Brasil, por confirmar sua trajetória, iniciada no início dos anos 1950, de crescente sensibilidade para com a questão social. O Concílio Vaticano II (1962-1965) produz vários *Decretos* e *Constituições*, sendo a mais

relevante para a questão social da Igreja a *Gaudium et spes* (1965). Trata-se de *Constituição Pastoral* sobre o modo de atuação da Igreja no mundo. No que tange a dom Helder, a perspectiva teológica adotada, as opções pastorais, a sensibilidade para com as questões sociais, as posições políticas, sugerem que ele não se orienta pelos ensinamentos e doutrinas do Concílio de Trento (1545-1563), matriz da formação recebida no Seminário.

Em esfera regional, não se pode ignorar a importância das *Conferências Gerais do Episcopado Latinoamericano e do Caribe*, em *Medellín*, na Colômbia, em 1968 e em *Puebla de los Angeles*, no México, em 1979 - consideradas pelos teólogos do Continente como verdadeiros Concílios latinoamericanos. Senão pela visibilidade internacional do evento, mas pela ousadia da Igreja na América Latina e Caribe em reunir-se (sabendo-se congregar em torno de pacto frágil de correntes de pensamento tão diferentes e, por vezes, quase antagônicas) e dispor-se ao debater de determinados temas, tais como: a pobreza de grandes massas da população, a violência dos governos e a integração regional. Os documentos preparatórios ou resultantes desses eventos (CELAM, 1966, 1967, 1968a, 1968b, 1968c, 1971, 1973, 1979) marcaram profundamente o modo de atuação pastoral de dom Helder, desde então defensor do desenvolvimento e da integração latinoamericana como condição para assegurar a dignidade do ser humano, ameaçada pela miséria.

Em síntese, Maritain, Lebreton, Mounier, o ensino social dos pontífices (particularmente suas encíclicas socioeconômicas), o ensino social do magistério da Igreja (especialmente a *Constituição Pastoral Gaudium et spes*), as *Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe* (com especial atenção para com as Conferências de *Medellín* e *Puebla*), as atividades do *Conselho Episcopal Latinoamericano* (CELAM) muito contribuem para formar o pensamento de dom Helder (e orientar o seu agir) em direção à realidade de vida dos pobres. Fez-se pobre, com os pobres, numa Igreja (particular) pobre. Embora receba dessas fontes inegável influência, a raiz mais profunda de sua “opção preferencial pelos pobres” não é apenas de caráter antropológico (humanístico, ético ou político). É, sim, de caráter teológico, em particular cristológico. No fundo, é porque dom Helder se põe no seguimento de Jesus Cristo (no interior de uma instituição social e religiosa, que é a Igreja) que ele realiza sua opção pelos pobres. Assim sendo, a opção pelos pobres não é nem pode ser originária; ela deriva de uma opção anterior: a opção pelo Senhor da história.

### 1.3 Os fundamentos teóricos de matriz nacional

Reconhecidos os fundamentos teóricos de matriz internacional formadores do pensamento de dom Helder, no mesmo sentido, colocamo-nos a investigar sobre os possíveis fundamentos teóricos de matriz nacional. Reconhecemos, como legítima, a participação de alguns brasileiros na formação do pensamento de dom Helder. Entre os intelectuais que participam dessa experiência formadora é acertado destacar os nomes de Farias Brito, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Leonel Franca, Josué de Castro, José Comblin, Marcelo Barros, José Ernani Pinheiro, Leonardo Boff. Ao evocar os nomes desses intelectuais, em nada reduz da originalidade do pensamento de dom Helder, pois o que se pretende é tão somente fazer justiça aos que falam a dom Helder, aos que se utilizam dele como porta-voz de suas ideias.

A formação recebida pelo jovem Helder (e seus colegas) no Seminário da Prainha, em Fortaleza (CE), era alinhada ao catolicismo consagrado no Concílio Vaticano I (1870), de deliberada resistência aos princípios do Iluminismo filosófico, da Revolução Francesa, do Liberalismo e do Comunismo. Assim, encontravam-se aptos a fazerem a defesa da ordem, da autoridade e da propriedade, contra todas as possibilidades de transformações revolucionárias que agitavam a Europa e ameaçavam chegar ao Brasil, com o Movimento Tenentista e o Partido Comunista do Brasil (PCdoB), este criado em 1922.

No intento de expandir o alcance do seu pensamento, o jovem Helder endereça carta a Alceu Amoroso Lima (PILETTI & PRAXEDES, 1997, p. 70), na qual manifesta o interesse de estabelecer com ele interlocução, e reconhece, de imediato, ser leitor de Farias Brito (1862-1917), pensador cearense, dedicado à filosofia e ao magistério educacional.

Ao afirmar a filosofia como atividade permanente do espírito humano para a realização de ideal ético-político, Farias Brito aparece como crítico do positivismo, do evolucionismo, do monismo. O pesquisador interessado em revisitar a trajetória intelectual de Farias Brito vê-se diante de publicações como *Finalidade do Mundo* (3 Vols., 1957), *A Verdade como Regra das Ações* (1953a), *A Base Física do Espírito* (1953b) e *O Mundo Interior* (1951). Ao optar por dedicar sua vida ao magistério, à reflexão filosófica e a promoção de renovação espiritual e moral da humanidade, Farias Brito deixa de lado atividades promissoras, do ponto de vista prático, como a promotoria e a advocacia.

No limiar entre conservadorismo e a renovação católica, Farias Brito teve por projeto a restauração da antiga metafísica criticada pelo filósofo alemão Emmanuel Kant, assim como se empenhou com denodo em reparar, também, o espiritualismo. Entre as contribuições de sua vasta e árdua empreitada está o conagração das mais diversas correntes de pensamento até então dispersas no interior da Igreja, dando origem à “Escola Católica”. Seu pensamento preparou um grupo de jovens entre os quais se destacou Jackson de Figueiredo, que aderiu ao espiritualismo e depois ao catolicismo, possibilitando uma nova fase do pensamento católico brasileiro.

Um dos primeiros defensores dos princípios da ordem e da autoridade no interior do laicato foi Jackson de Figueiredo (1891-1928), advogado, atuou intensamente como professor, jornalista, crítico literário, ensaísta, filósofo e político. Após sua conversão ao catolicismo (1918) - por assistência direta de dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, então arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro -, organizou o movimento católico leigo no Brasil. Entre 1921 e 1922, fundou o *Centro Dom Vital*, com a finalidade de reunir leigos e religiosos para o aprofundamento da doutrina católica. E para divulgar tal doutrina, criou a revista *A Ordem*. Através do Centro e da revista, combateu o Liberalismo e o Comunismo.

Jornalista de estilo polêmico e indignado, Jackson de Figueiredo, com seus artigos na defesa da legalidade, da ordem, da autoridade e do moralismo, conquistou a liderança do laicato católico. Usando a revista *A Ordem*, orientava a ação política dos leitores com um ideário autoritário e assumidamente reacionário e de tendências monarquistas. Acreditava que a “pessoa humana” só escaparia à ameaça comunista se a “autoridade” impedisse o que considerava a “desordem revolucionária”. Não é de estranhar, portanto, que Jackson tenha sido um intransigente defensor dos três últimos presidentes da República, Epitácio Pessoa, Artur Bernardes e Washington Luís, ameaçados que estavam pelos movimentos tenentistas e pelas oligarquias estaduais descontentes, que logo promoveriam a Revolução de 1930 (PILETTI & PRAXEDES, 1997, p. 66).

Segundo os historiadores Nelson Piletti e Walter Praxedes, Helder lia os artigos de Jackson de Figueiredo e concordava com eles, chegando a liderar grupo de seminaristas que se autodenominavam ‘jacksonianos’. Esta influência perduraria por vários anos. Quando em 1930 irrompe o movimento que levaria Vargas ao poder, sob influência de uma máxima de Jackson, “a melhor revolução é pior que a pior legalidade”, Helder decide ficar contra o movimento revolucionário (PILETTI & PRAXEDES, 1997, p. 66-67).



Após ser ordenado presbítero da Igreja Católica, em 1931, padre Helder passa a militar na *Ação Integralista Brasileira* (AIB). No Brasil, o Integralismo se transforma em movimento controverso. Para alguns estudiosos, trata-se de movimento de tendência fascista de matriz italiana. Para outros, no entanto, o integralismo no Brasil sofre adaptações culturais substantivas. Para outros ainda, a exemplo de dom Helder, o movimento não passava de aposta alternativa ao que se existia no sistema político e partidário nacional. Décadas mais tarde (anos 1960 e 1970), período de maior produção intelectual de dom Helder, este decide acentuar, na contramão de Jackson de Figueiredo, a importância de uma revolução no Brasil - alicerçada, organizada, realizada e referendada pelos princípios democráticos -, para revolver todas as estruturas arcaicas, de opressão, exploração e injustiças que se perpetuavam na sociedade e na economia brasileiras.

Como em toda a história da Igreja, nas primeiras décadas do século XX, a hierarquia da Instituição, na sua quase totalidade, se posicionava sempre em favor da ordem e da autoridade. Posição semelhante se verificava entre os representantes do laicato. Em relação ao povo, pregava-se um Cristianismo de virtudes como obediência, paciência, aceitação dos sofrimentos... Em meados do mesmo século, avalia dom Helder, que, sobretudo a hierarquia da Igreja, superestimava a salvaguarda da ordem e difundia um Cristianismo, que, no contexto do Continente, fazia o jogo das classes dominantes, auxiliando na manutenção de privilégios e bloqueando o espírito de libertação dos povos.

Nos anos 1930, o clima político no Brasil apontava para a radicalização. Os representantes das esquerdas (comunistas, socialistas e anarquistas) criticavam o Liberalismo e os representantes das direitas (inclusive religiosa) compartilhavam da compreensão comum da necessidade de combater o avanço do Comunismo. Alceu, por meio dos artigos que assinava com o pseudônimo Tristão de Athayde, dava continuidade ao pensamento autoritário de Jackson de Figueiredo. O próprio Alceu explica melhor seu pensamento no período:

Quando fui convidado a substituir Jackson de Figueiredo na direção do Centro Dom Vital, o sentimento de responsabilidade, a tradição deixada por ele, a presença de amigos comuns me empolgaram. A partir daí caminhei numa outra direção, passando do liberalismo anterior para uma posição ortodoxamente autoritária, baseada no sentimento da disciplina e da ordem. Fui tomado da convicção de que o catolicismo era uma posição de direita. Esta crença ficou em mim durante muitos anos. Quando terminou a guerra da Espanha, festejei a vitória de Franco, para mim representava a vitória da Igreja (PILETTI & PRAXEDES, 1997, p. 81).

Se um dos desdobramentos da Proclamação da República (1889), mas sobretudo da Constituição republicana (1891) fora a separação entre Igreja e Estado, a Revolução de 1930, segundo Thomas Bruneau, oficializa o processo de “reintegração da Igreja no Estado” (BRUNEAU, 1974, p. 77). A intranquilidade social e a instabilidade política, elementos característicos dos primeiros anos da República, forçam as lideranças políticas (e econômicas) a procurar o apoio da Igreja. “Quando o governo do Presidente Epitácio Pessoa (1918-1922) foi ameaçado por atividades revolucionárias, ele procurou o auxílio de dom Leme<sup>5</sup>, pedindo-lhe que se apresentasse ao seu lado numa manifestação pública, ‘... para mostrar... que a autoridade eclesiástica no Rio apoiava a autoridade civil tão odientamente combatida’” (REGINA, 1962, p. 134). Leme concordou em apoiar a autoridade civil e, no processo, reaproximou a Igreja e o Estado. Segundo Maria Regina, “Apraz-lhe a missão por duplo motivo: prestará serviço à causa da Ordem personificada num homem de bem e, ao mesmo tempo, a sua presença junto ao Presidente valerá por um público testemunho da tão desejável aproximação entre a Igreja e o governo da República laicista de 1889” (REGINA, 1962, p. 134).

Ao contrário do que afirmou Thomas Bruneau (1974), a longa era Vargas (1930-1945) caracterizou-se por tempo de instabilidade. Em 1932, eclodiu a revolta constitucionalista. Em 1935, Vargas conteve a tentativa de tomada do poder pela “Intentona Comunista” ou “Revolta Vermelha”. Em 1937, Getúlio instaura, mediante golpe de Estado, o chamado Estado Novo. Embora “acusado” pela Igreja de Liberal, por apoiar-se em nacionalismo de Estado forte, satisfaz aos interesses da Igreja no que tange ao bloqueio de possível avanço do comunismo para o Brasil. Segundo Bruneau, Vargas “eliminara a ameaça em potencial dos comunistas, depois usou os fascistas como justificação do seu Estado Novo” (BRUNEAU, 1974, p. 102).

Ao término da II Grande Guerra, com a deposição de Vargas, o Brasil experimenta forte irrupção de mudanças de toda ordem e em todos os setores da sociedade brasileira. Essas mudanças foram inúmeras vezes analisadas por brasileiros e estrangeiros (BAER, 1965; LOPES, 1967; SKIDMORE, 1967; BRUNEAU, 1974). Este último analisa as transformações ocorridas no Brasil nos seguintes termos: “Em muitos setores os passos eram tão largos que o país parecia empurrar rolo compressor sobre os entraves estruturais

---

<sup>5</sup> Entre 1916 e 1942, dom Sebastião Leme, arcebispo de Olinda e Recife (1916-1921) e, posteriormente, arcebispo do Rio de Janeiro (1921-1942), foi o mais eminente líder da Igreja católica no Brasil, e responsável espiritual pelas conversões de Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima.

do passado. Em outros setores, no entanto, havia a crise e a regressão”. E conclui: “Política, econômica e socialmente, o Brasil foi tragado numa voragem de mudança frenética que culminou no golpe militar de 1964” (BRUNEAU, 1974, p. 103).

Ao analisarem o catolicismo que se praticava no Brasil dos anos 1940-1950, os pesquisadores eram unânimes em reconhecer “o catolicismo brasileiro em época de transição”. É quando se verifica o deslocamento de boa parcela da hierarquia (e dos representantes do laicato) rumo a questões sociais, desprendendo-se, em consequência, do excessivo zelo pelas questões de cunho meramente institucional e/ou doutrinário.

O pensamento de Alceu Amoroso Lima é formador do pensamento de dom Helder. Alceu é o intelectual brasileiro que coloca dom Helder em contato direto com o pensamento de Jacques Maritain. No transcurso da construção de sua vasta produção intelectual, o pensamento de Alceu conhece as seguintes fases: 1ª) a expressão de pensamento conservador e autoritário do período da conversão ao catolicismo (1928-1945); 2ª) a expressão de pensamento crítico da realidade social, política, econômica e eclesial de um Brasil em transições (1945-1964); 3ª) a expressão de pensamento crítico ao regime militar, e em favor das liberdades e dos direitos humanos (1964-1977), e coube à obra *Revolução suicida, testemunho do tempo presente* (1977) encerrar essa fase; 4ª) o retorno ao conservadorismo católico, entre 1978 e 1983, portanto, nos últimos anos de sua vida, representa, para alguns pesquisadores, a última fase do seu pensamento.

Em sua primeira fase, entre 1928 (ano de sua conversão ao catolicismo) e 1945 (ano de sua desvinculação dos órgãos da Ação Católica), o pensamento de Alceu passa de simpático a crítico do integralismo (considerado por alguns historiadores brasileiros como uma variante do fascismo no Brasil); passa de crítico do socialismo e da “democracia” a simpatia a uma forma de governo próxima da socialdemocracia; no âmbito religioso, desloca-se da estrita observância à hierarquia católica até a não representação oficial do laicato católico. Após a morte de dom Leme (1942), arcebispo do Rio de Janeiro, mas sobretudo depois de deixar a Presidência da Ação Católica (1945), Alceu encontra o distanciamento necessário para a análise, produção e divulgação de pensamento sem a ingerência hierárquica da Igreja. “A saída de Alceu de sua posição tradicionalista e conservadora antecipava-se ao desfecho do conflito mundial e à emergência da democracia como modelo político” (MENDES, 2008, p. 48).

A segunda fase do pensamento de Alceu (1945-1964) é marcada por redirecionamento de sua vida profissional rumo ao universo do jornalismo literário e político e da atividade acadêmica. Análise do período permite-nos compreender o alcance formador do pensamento de dom Helder por Alceu. A aproximação destes é mediada pelas obras de Jacques Maritain, estudioso da relação entre cristianismo e democracia. Maritain enfatiza, em *Cristianismo e Democracia* (1957), a necessidade de se reconhecer que os princípios da democracia encontram-se intrinsecamente ligados aos valores fundamentais do Cristianismo, e que o impulso democrático moderno surge de manifestação temporal de inspiração evangélica. É do período o contato de dom Helder, via Alceu, com o *Humanismo Integral* (1965) de Maritain, e com “o movimento de democracia cristã na América Latina” (LIMA, 1974, p. 308-309).

No início dos anos 1960, Alceu analisa a realidade social, política e econômica brasileira e verifica crescer em nossa sociedade a importância de lideranças populares, que se alinham forte e crescentemente à esquerda política. O comunismo assombra a direita política, via de regra, representante dos grupos dominantes. “Ao reiterar o seu apoio à linha governamental de 1963 e à restauração dos plenos poderes executivos a João Goulart, Alceu insiste em que essa plataforma de mudança é a que mais repugna às visões extremistas” (MENDES, 2008, p. 85-86). Em novembro de 1963, “Alceu presente as nuvens intervencionistas e toma posição contra os presságios de golpe” (idem, p. 86). Na ocasião, Alceu declara: “o pior dos golpes é o da direita; seu perigo é mais premente que o perigo comunista” (LIMA, 1964, p. 206).

A terceira fase do pensamento de Alceu coincide com o período de regime antidemocrático no Brasil (1964-1985). Ao irromper o golpe de 1964, fazia-se necessário, mais do que nunca, o retorno do Brasil ao processo democrático pelo diálogo. Alceu “vê em Dom Helder o contraponto ao heroísmo da violência, como forma de definir, pelo protesto objetivo e desarmado frente à intolerância do velho regime, a presença transformadora dos cristãos” (MENDES, 2008, p. 89). *Em Busca da Liberdade* (1974), obra composta de crônicas publicadas no *Jornal do Brasil* (portanto, é um texto de época), Alceu se afirma, agora, como promotor da socialdemocracia e defensor das liberdades. Nesse período, dom Helder é mais que seu ilustre leitor, é seu “discípulo”. Ambos se tornam destemidos críticos dos golpistas, de governo antissocial, antidemocrático, da violência imposta nos termos da repressão. Alceu e dom Helder são inteligências

desarmadas, porém inteligências decididas, criativas, atuantes no combate às injustiças, à violência, às desigualdades, assim como promotoras dos direitos humanos, do desenvolvimento nacional, em todas as suas dimensões.

Interessa-nos reconhecer a presença de ideias elaboradas por Alceu que permeiam o pensamento de dom Helder, a exemplo das críticas direcionadas simultaneamente contra o comunismo e o capitalismo; o tema da “revolução pacífica” (LIMA, 1964); a defesa incondicional da dignidade do ser humano ameaçado pelo processo de industrialização (LIMA, 1965), a “revolução de 1964”, compreendida como “A experiência reacionária” (LIMA, 1966) na história da democracia no Brasil; as críticas dirigidas ao regime militar de 1964, classificado como “regime da libertinagem contra a liberdade” (LIMA, 1974); a denúncia de uma “revolução” que, ao recusar suas mais genuínas motivações, trai a si mesma e, por essa razão, torna-se suicida (LIMA, 1977). Em conjunto, ou em parte, os temas mencionados foram apropriados por dom Helder<sup>6</sup>, e tornados públicos mediante discursos proferidos no exterior.

O jesuíta Leonel Franca é outro intelectual brasileiro que participa da experiência formadora do pensamento de dom Helder. Franca teve vários de seus trabalhos lidos pelo jovem Helder no seminário. Em livros como *A Igreja, a Reforma e a Civilização* (1923), *Catolicismo e Protestantismo* (1952a), *O Protestantismo no Brasil* (1952b), Franca ataca duramente o protestantismo. Em diversos de seus artigos, Franca discute as correntes de pensamento e os problemas sociais e políticos da época. Para Piletti & Praxedes, “as análises críticas que padre Franca fazia do modernismo, na literatura brasileira, e do movimento da Escola Nova, na área da educação, fundamentavam o processo de formação da visão de mundo católica de Helder e de seus colegas de seminário” (PILETTI & PRAXEDES, 1997, p. 67). Encerrado o período de formação acadêmica, padre Helder adotara o religioso como o seu orientador espiritual.

A partir do exposto, constata-se que essa visão de mundo - que se mantém inabalada desde a Reforma -, é até o fim da Segunda Grande Guerra (1945) marcadamente conservadora. Até os anos 1940 não se verifica na Igreja Católica no Brasil, assim como em nenhuma outra parte do mundo, um *grupo coeso* ao qual pudesse reconhecer e atribuir determinadas características próprias de uma corrente “progressista”, talvez nem sequer

---

<sup>6</sup> É expressão da plágiotropia, que consiste no esforço de apropriação das ideias de alguém no intuito de dar a elas, tão somente, a ampla divulgação, caso contrário tais ideias não teriam alcançado qualquer notoriedade.

moderada. Um pensar diferente surge no interior da Igreja, em meados dos anos 1940, a partir do movimento denominado “Nova Teologia”. Entre os representantes dessa nova corrente de pensamento teológico-eclesiástica encontram-se: Yves Congar (1904-1995), Henri de Lubac (1896-1991), Marie-Dominique Chenu (1895-1990), Jean Daniélou (1905-1974), Jacques Maritain (1882-1973). Convém salientar que este último é acessado por dom Helder via Alceu Amoroso Lima.

Ao contrário de Franca<sup>7</sup>que, no esforço de defender a Igreja Católica em sua estrutura organizacional e princípios doutrinários, ataca o protestantismo (FRANCA, 1934; 1952a; 1952b), dom Helder evita o espaço nebuloso e delicado das polêmicas para abraçar o ecumenismo, com efetivo diálogo inter-religioso. Dom Helder não acompanha Franca em sua firme defesa da autoridade centralizada na pessoa do papa (FRANCA, 1934, p. 1-133), nem na defesa da infalibilidade da Igreja (FRANCA, 1934, p. 134-), por crer ser ela corpo de Cristo, mas também constituída de pecadores.

Josué de Castro é outro intelectual brasileiro que participa da formação do pensamento de dom Helder. É provável que dom Helder tenha acessado os estudos de Josué de Castro, em particular sua “Geopolítica da fome” (1951). O Nordeste está no foco das grandes questões nacionais: sociais (miséria, pobreza, secas), econômicas (concentração de renda) e culturais (literatura, dramaturgia, cinematografia). Desde as primeiras décadas do século XX, há relatos de que a miséria e a fome, resultantes dos desequilíbrios climáticos, grassam na maioria da população nordestina. A realidade torna o fato evidente na região durante a primeira metade do século. Por essa razão, o trato dessas questões por dom Helder sugere que os estudos de Josué de Castro (1965, 1968, 1971) tenham lhe oferecido a possibilidade da exata compreensão do problema e os dados estatísticos necessários, não só para a elaborar raciocínio lógico e denúncia contundente acerca de tais problemas, mas também para a formulação de projetos viáveis, aplicáveis e eficientes para o Nordeste, a exemplo do Engenho Galiléia, cuja organização e bom êxito administrativo atraem a curiosidade de representantes de organizações internacionais.

---

<sup>7</sup> Leonel Franca, um dos mais eminentes intelectuais jesuítas da primeira metade do século XX, travou intenso debate, nos termos de uma polêmica, com o prof. Eduardo Carlos Pereira, em resposta ao livro deste – *O problema religioso na América Latina*, no qual criticava a estrutura organizacional da Igreja católica e seus princípios doutrinários, e defendia, por essa razão, o necessário abandono do catolicismo no Continente em favor da adesão ao protestantismo, sem sair necessariamente do cristianismo.

É inegável que os assessores imediatos de dom Helder, a exemplo de José Comblin<sup>8</sup>, Marcelo Barros<sup>9</sup> e José Ernane Pinheiro<sup>10</sup>, tenham participado, não só da formação do seu pensamento, mas igualmente oferecido orientação ao seu agir. Comblin (1970, 1978, 1985) foi considerado por alguns historiadores da Igreja como um dos maiores expoentes da Teologia da Libertação vivendo no Brasil. Desde 1965, torna-se assessor de dom Helder para assuntos ligados a Juventude, Teologia e Política, até a data de sua expulsão do país em 1971. O monge beneditino Marcelo Barros assessora dom Helder em temas como Igreja, Política e Ecumenismo. E, por fim, José Ernane (1987, 1994, 1996, 2009) assessora dom Helder em assuntos como leigos, política, ética e justiça.

No Brasil, se dom Helder gozava de grande simpatia de Alceu Amoroso Lima, atraía contra si mesmo duras críticas de seus maiores algozes, Gustavo Corção e Nelson Rodrigues. Alceu compara dom Helder a “Júlio Maria... aquele convertido que no fim do século passado foi quem realmente abriu uma nova era para a Igreja no Brasil, depois que dom Vital encerrou o ciclo de dependência religiosa da Igreja em face do Império” (LIMA, 1974, p. 37). E acrescenta: “o padre Helder retomou bravamente o bastão de peregrino do velho redentorista e está operando a mesma revolução missionária. Se dom Vital desligou a

---

<sup>8</sup> José Comblin nasceu em Bruxelas, na Bélgica, em 1923. Doutorou-se em Teologia pela Universidade Católica de Louvain. Em 1958, chega a Campinas, no interior de São Paulo, onde leciona Química e Física para alunos do ensino médio. Posteriormente foi assessor da *Juventude Operária Católica* (JOC), tornando-se professor da Escola Teológica dos Dominicanos em São Paulo. Aí permaneceu até 1962. A seguir lecionou na Faculdade de Teologia do Chile até 1965. A convite de dom Helder, foi para Recife, onde foi professor do *Instituto de Teologia do Recife* (ITER). A partir de 1969 esteve à frente da criação de seminários rurais em Pernambuco e na Paraíba. A metodologia utilizada para os seminários era adaptada ao ambiente social dos seminaristas. Esta experiência lançou as bases para a *Teologia da Enxada*. Suas ideias o colocaram sob suspeita do governo autoritário, instaurado no Brasil desde 1964. Foi expulso do Brasil em 1971. Exilou-se no Chile durante 8 anos. Em seu livro *A Ideologia da Segurança Nacional* (1977[1978]), destrinchou a doutrina que servia de base para os regimes militares na América Latina. Foi expulso do Chile por Pinochet, em 1980. De volta ao Brasil, radicou-se em Serra Redonda, na Paraíba, onde fundou um seminário rural e esteve à frente da formação de animadores de *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs). Também era professor no curso de Pós-Graduação em Missiologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Em 1995 passou a viver na Casa de Retiros São José, em Bayeux, no estado da Paraíba, onde atuou na formação de lideranças populares e assessoria teológica. Faleceu em 2011, em Simões Filho, próximo a Salvador, e foi sepultado em Guarabira, estado da Paraíba.

<sup>9</sup> Marcelo Barros de Souza nasceu em Camaragibe, região metropolitana do Recife, em 1944. Aos 18 anos, ingressou no Mosteiro dos Beneditinos de Olinda. Além dos elementos característicos da vocação de monge, apresenta aos responsáveis pela administração do Mosteiro a seguinte motivação: que lhe fosse sempre permitido trabalhar com os mais pobres, e visitar os cultos de outras igrejas e religiões. Em 1969, foi ordenado padre por dom Helder Camara e, durante quase dez anos, de 1967 a 1976, trabalha como secretário e assessor de dom Helder para assuntos ecumênicos.

<sup>10</sup> José Ernane Pinheiro é natural de Fortaleza. cursou Filosofia em sua cidade natal e Teologia em Roma, na Universidade Gregoriana, concluída em 1964. Na CNBB exerceu diversas funções, tais como: assessor do setor de leigos, assessor político e membro da Comissão Brasileira de Justiça e Paz.

Igreja de suas amarras com o Império, padre Helder a está desligando de suas amarras com a alta burguesia” (idem, p. 38). Porém, conta que: “para alcançar renome mundial faltou a Júlio Maria uma boa difamação. É o que sobra em padre Helder” (idem, p. 39). O responsável por essa difamação, em parte, é Nelson Rodrigues, para quem dom Helder é o “arcebispo vermelho”, “subversivo”, “agitador das massas” e “comunista”. Alceu, em suas crônicas, escrevia sobre dom Helder, e era prontamente respondido por Nelson Rodrigues. Enquanto Tristão de Athayde ajudara dom Helder a aprofundar a questão da democracia, a fazer a defesa da liberdade no país, a pensar a revolução estrutural nos quadros da democracia (LIMA, 1964; 1966; 1968; 1974; 1977), as investidas de Nelson Rodrigues lhes confirmam as posições em favor da liberdade e dos princípios democráticos.

Gustavo Corção dirigia a dom Helder críticas ainda mais ácidas. Corção pode ser descrito como cronista extraordinário, de ricas imagens e de elegância literária. Nos últimos anos de vida, tornou-se apocalíptico, escatológico. Não admitia outro caminho para a Salvação que não fosse o seu, ou o indicado por ele. A Igreja tinha que ser a que construía à sua imagem e semelhança. O catolicismo tinha que ser o catolicismo como o seu: tradicional. Nada de catolicismo social. Convertera-se ao catolicismo em 1939. Em 1963, rompera a interlocução e a amizade com Alceu. Até a morte de Corção (1978), essa bipolaridade Alceu-Corção dividindo as lideranças católicas leigas foi uma das grandes marcas da relação Igreja-Regime Militar. Corção defendeu o regime militar até a morte, Alceu foi, no momento mais rigoroso da censura à imprensa, a única voz de contestação ao regime, entre os articulistas habituais de prestígio nacional. “Nesse momento, apenas Alceu tratava em sua coluna do desaparecimento de Rubens Paiva. Só ele tratava do caso dos dominicanos. Corção, está visto, tratou do caso dos dominicanos para execrá-los” (CASTRO, 1985, p. 70).

Ora, muitas das posições políticas adotadas por Corção atraíam a simpatia do movimento Tradição, Família, Propriedade (TFP). Ao aproximar-se do fim da vida, expressou admiração por uma espécie de Igreja-corporação militar e chegou a dizer que um dos equívocos da “nova Igreja” era o fato de que ela “não gosta de soldados, não gosta de lutas e não gosta de sangue e também não gosta de odiar o mal”. Ele nunca tinha sido militante da TFP, mas elogiou o jornalzinho *Catolicismo*, da Diocese de Campos, patrocinado pela associação. Em seus últimos anos de vida, um dos temas mais frequentes era o ataque pessoal a Paulo VI. O mais provável é que o papa nunca tenha tomado



conhecimento do tom de seus artigos. É que os amigos brasileiros de Paulo VI, como dom Helder ou dom Paulo Evaristo Arns, nunca foram homens da delação ou da intriga. Corção amava a Igreja, mas a Igreja do passado, e temia as “novidades” oriundas do Vaticano II.

Os católicos que fizessem qualquer crítica a Pio IX, o papa da *Syllabus*<sup>11</sup> e do Vaticano I - um dos papas mais conservadores da história da Igreja – não eram católicos para Corção, pois se afastavam da doutrina para construir uma *nova Igreja*. Em contrapartida, ele podia dizer o que quisesse de Paulo VI. Foi assim com todo assunto que dissesse respeito às relações Igreja-Estado no período que vai da instauração do autoritarismo, em 1964, até sua morte. Os militares eram os bons porque dominavam com mão de ferro o Brasil. E, principalmente, porque tratavam com mão de ferro a “Igreja pós-conciliar”, porque perseguiam os bispos como dom Valdir Calheiros, dom Adriano Hipólito, dom Pedro Casaldáliga, dom Helder; bispos que combatiam o autoritarismo.

Corção podia ser contado, ao lado de Alceu, entre as lideranças mais expressivas do laicato. Isso significa que as críticas dirigidas a dom Helder por Corção eram gestadas, e tornadas públicas, desde o interior da própria Igreja, condição bastante desconfortável. As críticas de Corção não eram dirigidas apenas a dom Helder e a Alceu, pois os alvos das mesmas eram todos aqueles que pretendiam trazer para a Igreja qualquer mudança, quer na liturgia, quer na doutrina, quer na eleição das prioridades pastorais. Por essa razão, além de gerarem constrangimento pessoal, tediavam a produzir tensão e desgaste institucional.

Estamos certos de que vários intelectuais (estrangeiros e nacionais), e suas ideias, participam da formação do pensamento de dom Helder. Os temas por eles desenvolvidos – cristianismo, democracia, economia, desenvolvimento, subdesenvolvimento, humanismo, socialismo, interdependência, cooperação, solidariedade universal etc. - ajudam a dom Helder a refletir sobre as demandas mais urgentes do povo brasileiro, e a pensar alternativas de solução para os mais graves problemas dos mais pobres. Com efeito, à afirmação de que inúmeros pensadores participam da formação do pensamento de dom Helder não corresponde a declaração de que estes determinam o desenvolvimento do seu pensamento. A presente investigação há de demonstrar que dom Helder produz um pensamento original, com aporte de conhecimento para os campos da História, Economia, Sociologia, Antropologia, Ciência Política, Direito, Teologia, entre outros.

---

<sup>11</sup> SYLLABUS (1864). de Pio IX. In: *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 260-27. (Documentos da Igreja, 6).

## 2. O CATOLICISMO BRASILEIRO EM ÉPOCA DE TRANSIÇÃO (1945-1963)

No final dos anos [19]50 e começo dos 60, iniciou-se no Brasil o deslocamento de alguns setores da Igreja e de parte do mundo católico organizado, no sentido de uma aproximação ao movimento das classes dominadas e das forças sociais que se batiam socialmente em prol de transformações das estruturas sociais a elas favoráveis. Iniciava-se então uma ruptura em relação ao papel desempenhado tradicionalmente por essas duas componentes da sociedade. Os setores que se deslocavam, passavam da defesa da estabilidade social, do “status quo”, à sua crítica (LIMA, 1979, p. 30).

O deslocamento do “lugar comum” será uma constante do pensar e do agir de dom Helder. Diferentemente, de Luiz Gonzaga de Souza Lima (1979), nós situamos o deslocamento de alguns membros da hierarquia da Igreja rumo a crescente aproximação e comprometimento com as questões sociais no imediato pós-II Guerra Mundial (1945), de modo que o Vaticano II (1962-1965) tornará irreversível essa opção, imposta pelas demandas dos mais pobres. Os fatores centrais que demandaram mudança de postura/mentalidade da hierarquia (e do laicato) marcaram para sempre o destino da Igreja no Brasil, quiçá na América Latina. O enfrentamento do subdesenvolvimento; o combate à miséria e à pobreza; a promoção da dignidade da pessoa humana, dos Direitos Humanos, da Cidadania, da Justiça Social como condição para a paz; o respeito às liberdades são temas que irão se impor à agenda político-pastoral da Igreja.

### **Introdução**

Antes, porém, de procedermos à incursão profunda no pensamento de dom Helder Camara, de modo a evidenciar a questão central de nossa investigação - *o desenvolvimento harmônico, autêntico e integral como condição fundamental para a promoção da cidadania (dimensão interna do país) e da soberania (dimensão externa)*, em “espaço político” democrático, através da *Justiça Social* -, convém revisitarmos a história do catolicismo no Brasil, durante o século XX, para pôr em relevo mudança de mentalidade e de perspectiva político-pastoral adotada quer pela hierarquia eclesial quer pelo laicato.

A trajetória histórica percorrida pelo catolicismo no Brasil pode ser reconstruída a partir de documentos dos mais diversos gêneros (Crônicas; Cartas Pastorais; Correspondências pessoais entre clérigos, entre clérigos e episcopos, entre episcopos, entre esses e membros do laicato; Catálogos de inauguração de Templos; Livros de registros de batismos, casamentos e óbitos, fotografias etc.). No intento de alcançarmos nosso objetivo, lançaremos mão dos seguintes documentos<sup>12</sup>: “*Radiomensagem de Natal*” de Pio XII (1945), sobre o fim da II Guerra e o trabalho de construção da paz com justiça; o “*Manifesto do Episcopado Brasileiro*” (1945), elaborado e assinado exclusivamente por dom Jaime de Barros Câmara, arcebispo da Arquidiocese do Rio de Janeiro (1943-1971); O *Plano Nacional de Ação Social Católica* (1946), classificado como o primeiro documento, de fato, do episcopado brasileiro sobre a ação social da Igreja; a “*Carta Pastoral de dom Inocêncio Engelke sobre a questão agrária*” (1950), documento inaugural sobre o problema agrário no Brasil; o “*Plano de Emergência: um plano para a Igreja do Brasil*” (1962), em resposta ao apelo de João XXIII, preocupado com a Revolução Cubana (1959), para que se estudasse a realidade latinoamericana; a *Declaração e a Mensagem* da Comissão Central da CNBB (1962) e, por último, o “Documento-base” da Ação Popular, lançado em 1963.

### **A) A ruptura como mudança**

A exata compreensão do que ocorre com o catolicismo brasileiro em meados do século XX, demanda revistar alguns eventos precedentes. A Proclamação da República (1889), mais precisamente a Constituição da República (1891) é evento político que estabelece, entre outras coisas, a separação oficial entre Igreja e Estado no Brasil, considerada pela cúpula romana como sendo uma heresia da modernidade. A separação Igreja-Estado libera a Igreja da subserviência ao Estado, e libera este do custo com a manutenção da Igreja (a sustentação do clero, a construção de novos templos e a restauração dos antigos, o apoio financeiro para suas obras assistenciais e de caridade etc.).

---

<sup>12</sup> Dada a relevância histórico-temática dos documentos selecionados, mas, sobretudo, pela condição de títulos fundadores do pensamento social católico no Brasil, decidimos apresentar, para os documentos mais curtos, versões resumidas. Ademais, ressaltamos que as abundantes citações que compõem ao longo do texto atuam como suporte à análise que pretendemos aqui desenvolver.

Em 1916, dom Sebastião Leme, recém-nomeado arcebispo de Olinda e Recife (1916-1921) e posteriormente, arcebispo do Rio de Janeiro (1921-1942), publica uma *Carta Pastoral a Olinda* (LEME, 1916) que, segundo Scott Mainwaring, “marcou o início de um novo período na história da Igreja” (MAINWARING, 1989, p. 41). No documento, dom Sebastião chama a atenção para a fragilidade da Igreja institucional, as deficiências das práticas religiosas populares, a falta de padres, o estado precário da educação religiosa, a ausência de intelectuais católicos, a limitada influência política da Igreja e sua depauperada situação financeira. O então arcebispo de Olinda e Recife argumenta que o Brasil era uma Nação católica e que a Igreja deveria tirar proveito desse fato e, por conseguinte, marcar uma presença mais efetiva na sociedade brasileira.

Em perspectiva histórica, o período transcorrido entre a *Proclamação da República* (1889) e a *Carta Pastoral a Olinda* (1916), permite à Igreja promover reformas internas, enquanto alguns líderes começam a dar impulso a desejo de presença mais marcante na sociedade, antecipando o “modelo da neocristandade”<sup>13</sup>. “O surgimento do modelo da neocristandade pode ser datado de 1916”, veio a florescer na “década de 20”, e “atingiu seu apogeu de 1930 a 1945, quando Getúlio Vargas era presidente. A Igreja permaneceu politicamente conservadora, se opondo à secularização e às outras religiões, e promovia o respeito à autoridade e à ordem” (MAINWARING, 1989, p. 42-43). Insistindo num catolicismo mais vigoroso, de maior penetração nas instituições e nos governos, o modelo da neocristandade fazia avançar “os interesses indispensáveis da Igreja: a influência católica sobre o sistema educacional, a moralidade católica, o anticomunismo e o antiprotestantismo” (idem, p. 43). O modelo da neocristandade deu mostra de sua eficiência ao ajudar a Igreja a lidar com suas fragilidades, a administrar suas carências, e a revitalizar seu poder de influência na sociedade.

A Igreja começa a elaborar uma doutrina social mais progressista durante o papado de Leão XIII (1878-1903), especialmente através da *Rerum novarum* (RN), em 1891. A redação da RN é motivada pela rápida expansão do “socialismo clássico”. Entre os objetivos da encíclica está “pôr em evidência os princípios de uma solução, conforme à justiça e à equidade” (RN, 4). Ao produzir sua análise das sociedades europeias (e suas

---

<sup>13</sup>A Igreja da neocristandade, no Brasil (1891-1940), mobiliza centenas de milhares de pessoas e organiza vários movimentos leigos, particularmente entre a classe média. Os movimentos mais importantes criados no período são: “A União Popular (Minas, 1909), a Liga Brasileira das Senhoras Católicas (1910), a Aliança Feminina (1919), a Congregação Mariana (1924), os Círculos Operários (1930), a Juventude Universitária Católica (1930) e a Ação Católica Brasileira (1935)” (MAINWARING, 1989, p. 47).

economias) em transformação na segunda metade do século XIX, a encíclica contrapõe dois sistemas socioeconômicos tomados como alternativos: o socialismo e a alternativa cristã (ou a doutrina da Igreja). No centro da polêmica encontra-se a doutrina sobre a *propriedade privada*. A época, os socialistas contestam e rejeitam radicalmente o direito à propriedade privada. A encíclica *RN* surge como um parecer da Igreja sobre o direito de posse e o destino da propriedade. A *RN* marca a aceitação tardia do mundo moderno pela Igreja depois de seu combate aberto contra a modernização da cultura durante grande parte do século XIX. “O papa Pio X (1903-1914) repudiava os esforços no sentido de se fazer uma adaptação ao mundo moderno, e Benedito XV (1914-1922) e Pio XI (1922-1939) eram fundamentalmente conservadores” (MAINWARING, 1989, p. 43).

Na esteira do ensino social da Igreja<sup>14</sup>, Pio XI lança três encíclicas de extraordinária importância histórica, social e política. Os eventos que definem o ambiente sociopolítico e econômico das encíclicas são: a I Guerra Mundial (1914-1918), a Revolução Soviética (1917) e a crise de 1929. A primeira das encíclicas é a *Quadragesimo anno* (1931), lançada em comemoração à *Rerum novarum* (1891), de Leão XIII, destina-se a restauração da ordem social. A segunda é *Mit brennender Sorge* (1937), sobre o regime nazista na Alemanha. A terceira, por fim, é *Divini Redemptoris* (1937), sobre o comunismo. A propósito, o combate ao socialismo (e, posteriormente, ao comunismo) será tema recorrente das encíclicas sociais da Igreja, desde a *Rerum novarum* até a *Laborem exercens* (1981), de João Paulo II.

## **B) O contexto da *Radiomensagem de Natal de Pio XII***

O ano de 1945 representa divisor de águas na história do catolicismo brasileiro. O “novo humanismo cristão” (MARITAIN, 1965) que emerge na Europa em resposta às atrocidades da II Guerra Mundial transpõe as fronteiras do velho continente e alcança paulatina e crescentemente os continentes americano, africano e asiático, não necessariamente nessa ordem. Em termos concretos, a mudança que se verifica no interior da Igreja Católica no Brasil a partir de 1945, apenas após o Concílio Vaticano II (1958-

---

<sup>14</sup> O ensino social da Igreja será tema do capítulo IV: “O ensino social da Igreja no pensamento de dom Helder”, quando pretendemos promover diálogo entre o pensamento de dom Helder, as encíclicas sociais e políticas da Igreja, as “Conclusões” das *Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe* e as contribuições do *Conselho Episcopal latinoamericano* (CELAM).

1962) se verificará noutras partes do mundo: a mudança de atitude de uma Igreja até então ensimesmada, preocupada quase que exclusivamente com questões doutrinárias, para uma Igreja cada vez mais sensível às questões sociais, políticas, econômicas e culturais dos povos, em particular, e da humanidade, em seu conjunto.

A Igreja Católica no Brasil, historicamente ligada à Igreja romana por laços da mais estrita fidelidade e obediência, dá o seu primeiro passo rumo a novo comportamento não por romper com a hierarquia em Roma, mas por ouvir atentamente os seus mais recentes apelos. A Igreja que surge de movimento desencadeado no seio dela mesma não é uma Igreja cismática, mas uma Igreja (ou melhor, uma parcela dela) que se decide pela promoção da dignidade da pessoa humana, tendo que criar entidades e movimentos, que modernizar suas estruturas, atualizar o seu discurso, definir novas práticas evangélicas, fazer a opção pelos marginalizados, oprimidos e injustiçados sociais.

O longo pontificado de Pio XII (1939-1958) caracteriza-se por intenso embate entre a Igreja e a sociedade contemporânea. A grande efervescência eclesial do período suscita muitas polêmicas entre historiadores, antropólogos, sociólogos e teólogos, a exemplo da historicidade ou divindade de Jesus, o lugar da Igreja na sociedade, o envolvimento da Instituição em questões políticas... Em específico, na América Latina, o catolicismo inaugura uma época de transição (BRUNEAU, 1974; LIMA, 1979; MAINWARING, 1989), e a Igreja, de evangelização centrada na administração dos sacramentos, volta-se paulatinamente para as questões sociais.

É curioso, mas, no campo social, Pio XII não publicou nenhuma encíclica. Há quem diga que o pontífice estava convencido de que o fundamental do ensino social da Igreja já havia sido abordado nas encíclicas *RN* e *QA*, de Leão III e de Pio XI, respectivamente. “Suas contribuições em matéria social, durante os anos da guerra, orientam-se no sentido de estabelecer as bases sobre as quais a paz poderia ser assentada no futuro” (LARAÑA, 1995, 160). Contudo, no campo político, profere inúmeros discursos (*radiomensagens* e *alocuções*), por meio dos quais se verifica a relevância de sua contribuição, sobretudo, quando lhe foi demandado administrar questões ligadas à II Guerra, as controvérsias produzidas durante o conflito, assim como as sequelas e as polêmicas dele decorrentes.

## **2.1 Radiomensagem de Natal de Pio XII: indução externa às mudanças**

A II Guerra Mundial (1939-1945), a semelhança de todas as anteriores (e posteriores), produz (e produzirão) suas consequências. Durante os conflitos transnacionais (e por vezes, transcontinentais) assiste-se à manifestação cruenta da barbárie, da irracionalidade humana, em milhões de mortes de inocentes. Declarado o fim da II Guerra (1945), Pio XII se dirige à humanidade, através da rádio do Vaticano, proferindo as seguintes palavras:

Finalmente, esta terrível guerra que ligou a Europa com os laços do mais horrível e tremendo sofrimento durante quase seis anos, terminou. Com nossos agradecimentos [ao Pai de Bondade, Deus de toda consolação], fazemos também uma prece fervorosa, implorando a bondade divina que a guerra possa terminar em uma paz com justiça – assim como as sangrentas batalhas que estão se travando no Extremo Oriente.

Ajoelhemo-nos diante dos túmulos onde jazem os restos de inúmeros seres humanos que tomaram na batalha – vítimas dos massacres desumanos ou presa da fome e da necessidade. ‘Os que tomaram parecem estar apontando um dedo ameaçador aos sobreviventes – indicando-os e dizendo: que os arquitetos de uma Europa nova e melhor surjam de nossos túmulos e da terra sobre a qual estamos espalhados como sementes de trigo. Que seja um mundo novo baseado na fé, no respeito aos seres humanos e aos direitos comuns de todos os povos e de todos os Estados’. A guerra criou um caos de ruínas. Chegou agora o momento de reconstruir o mundo. Desejamos ver um pronto regresso dos prisioneiros e de outros internados soldados ou civis, para seus lares, suas esposas, seus filhos e ao nobre trabalho da paz.

Dizemos, portanto, a todos: não permitais que vossa coragem vacile e que vossa energia decaia. Lançai-vos animadamente ao trabalho de reconstrução. Cada um deve permanecer em seu posto; resolutos e tenazes. Trabalho difícil vos espera na reparação imediata das desastrosas consequências do conflito armado. Queremos nos referir à decadência da ordem pública, à miséria e à fome, à brutalização dos costumes e à falta de disciplina. Com as ameaças de morte afastadas da terra, dos mares e do céu, e daqui por diante assegurada pela deposição das armas, a vida do homem e do que lhes resta de propriedade privada e comum, podem ser novamente consagrados. Os homens podem agora manter seu espírito e sua mente livres para a criação da paz.

Considerando a Europa isoladamente, encontramos-nos face a face agora com problemas e dificuldades gigantescas que deverão ser vencidas se desejarmos abrir caminho para a paz verdadeira – a única que pode ser duradoura. A guerra fez surgir por toda parte a discórdia, a suspeita e o ódio. Assim sendo, se o mundo deseja conquistar a paz, as falsidades e os rancores devem desaparecer e em seu lugar devem reinar a verdade e a caridade (PIO XII, 1945, p. 416-417).

São dois os elementos centrais do discurso de Pio XII, que, por tradição, jamais deixara Roma enquanto pontífice da Igreja: o trabalho de reconstrução da Europa e o trabalho da paz. O primeiro, além de reconstruir casas, prédios e edifícios (inclusive os públicos), deveria refundar instituições públicas, atender às necessidades imediatas dos sobreviventes (soldados ou não), combater as injustiças sociais e a banalização dos costumes. Ademais, o enfrentamento das atrocidades decorrentes do conflito deveria abrir caminho para a construção da paz verdadeira, aquela *paz assentada na justiça*: a única paz que pode ser duradoura e assegurada mesmo (e sobretudo) quando as armas e o espírito belicoso dos indivíduos são depostos.

Adverte Pio XII: “os que “tomaram na batalha parecem estar apontando um dedo ameaçador aos sobreviventes”. Esse gesto pode suscitar inúmeras interpretações. Entretanto, uma dessas interpretações pode, sem dúvida, ser a seguinte: os que morreram, quer lutando ou não, esperam que suas vidas, sacrificadas ou tomadas em sacrifícios, não tenham sido doadas (ou ceifadas) em vão. - Se entre as justificativas para a manutenção da guerra se encontrava a luta para implantar a paz, que esta seja preservada pela comunidade dos povos como *valor*, a um só tempo, inegociável e irrenunciável -. Em resposta, os que morreram esperam empenho em processo de [re]construção das cidades, mas sobretudo no esforço na construção de uma cultura de paz, na qual a guerra seja descartada como alternativa para a solução de interesses antagônicos entre os povos e entre os Estados.

Embora deveras preocupado com o processo de reconstrução da Europa, a inquietação que mais absorvia a atenção de Pio XII era a imediata construção da paz, pois a guerra, apesar da violência de morte que lhe é própria, deixa inconclusos crimes injustificados (estupros, mutilações), torturas (físicas e psicológicas), humilhações e ressentimentos que acometem pessoas, povos ou nações inteiras. A hierarquia da Igreja no Brasil, sensível à mensagem do papa e solidária com as vítimas do conflito, põe-se a analisar as consequências da Guerra para a sociedade brasileira. A época, verdade seja dita, apenas alguns poucos membros da hierarquia manifesta preocupação capaz de transcender o âmbito das questões doutrinárias, catequéticas e sacramentais. Até então, a hierarquia da Igreja é promotora, em sua missão evangélica, de “cristianismo passivo” (CAMARA, 1968 [19.04], p. 5), comportamento social e religioso que dava aos comunistas razões para declararem a atividade do clero alienadora e o conteúdo da mensagem cristã alienante.



## 2.2 “Manifesto do Episcopado Brasileiro” (1945)

O “Manifesto do episcopado brasileiro”, de 1945, constitui-se em documento inaugural da mudança de atitude, mentalidade e perspectiva do Episcopado brasileiro rumo a questões sociais. Passados poucos dias da manifestação pública de Pio XII sobre o fim da II Guerra Mundial (1945), no intento de fazer ecoar a radiomensagem do pontífice, dom Jaime de Barros Câmara, arcebispo da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, então capital da República, em nome do episcopado brasileiro, lança o “Manifesto do Episcopado Brasileiro”<sup>15</sup>(1945). Trata-se de documento inédito lançado pelo episcopado brasileiro. Os bispos geralmente editam Cartas Pastorais, destinadas a aprofundar determinados temas, informar ou orientar pastoralmente os clérigos e os fieis da Diocese.

Alguns elementos, de partida, apanham de sobressalto a nossa atenção. O *Manifesto do Episcopado Brasileiro* constitui-se em documento elaborado e assinado por um único eclesiástico, contudo, dada a relevância dos temas abordados, representa o primeiro documento assinado em nome do episcopado brasileiro. Convém frisar que, a entidade (CNBB), por meio da qual o episcopado no Brasil passará a se manifestar em conjunto, só será criada sete anos mais tarde, em 1952, por iniciativa e coordenação do então padre Helder Pessoa Camara.

Ademais, o *Manifesto do Episcopado Brasileiro* aborda questões que denotam preocupações de âmbito nacional e internacional. A princípio, o documento redigido por dom Jaime parece reproduzir as palavras de Pio XII sobre as destruições provocadas pela II Guerra, o fim das hostilidades e o trabalho de reconstrução da paz. Além das preocupações com as iniciativas a serem tomadas para amenizar ou solucionar as consequências do grande conflito, dom Jaime demonstra, no âmbito da sociedade brasileira, preocupações de ordem política e social, quais sejam: a questão política decorrente do fim do Estado Novo (que coincide temporalmente com o fim da guerra contra o nazi-fascismo), que impõe, de imediato, a necessidade de nova Constituição, a criação de novos partidos e a eleição de novos políticos para servir à Nação, e a questão social, cujo enfrentamento deveria assegurar a dignidade da pessoa humana.

---

<sup>15</sup> O “Manifesto do Episcopado Brasileiro”, de autoria de dom Jaime de Barros Camara, arcebispo do Rio de Janeiro (1943-1971), encontra-se publicado na íntegra In: **Revista Eclesiástica Brasileira** (REB). Petrópolis: Vozes, v. 5, n. 2, jun. 1945, p. 417-426. A versão resumida que aqui apresentamos tem por objetivo apontar os elementos mais importantes abordados no documento, o primeiro dessa natureza.

Dada a relevância histórica do *Manifesto*, em parte adquirida pelo ineditismo das questões políticas e sociais por ele abordadas, decidimos reproduzi-lo aqui em versão bastante resumida, que, segundo padre Antônio Vieira, ainda não teve tempo de ser breve.

Após longos anos de padecimentos e destruições devastadoras, raiou finalmente, no mundo ocidental, a aurora da paz. Cessaram as hostilidades e, com elas, o derramamento de sangue, o luto de tantas famílias e o sobressalto de todos.

Com grande consolação poderá, em breve, a família brasileira saudar os nossos bravos soldados, que na Força Expedicionária, acompanhada e assistida pelos nossos sacerdotes, com tanta bravura se bateram pela integridade e soberania do Brasil, elevando bem alto o nome da pátria.

Achamo-nos, agora, ante a tarefa imensa das reconstruções pacíficas da humanidade de amanhã. Neste momento em que sentem todos o peso das novas responsabilidades, voltam-se espontaneamente os ânimos para a Igreja, na expectativa de uma palavra de luz e de energia.

Ouçamos a voz da Igreja, como a voz de Jesus Cristo que se transmite às gerações [...]. Aos que lutam com sinceridade pela reconstrução de mundo melhor, menos trabalhado de injustiças e mais iluminado pelo amor, aponta rumos seguros; aos que, acabrunhados pelo espetáculo de tanta desgraça, desanimam ante as dificuldades da empreitada, acena com uma esperança de ressurreição e de vida. O momento não é de recriminações odiosas, mas de ação iluminada, enérgica e fecunda.

Nesta imensa conflagração que estendeu a todos os povos, raças e continentes, o horror de suas devastações, o nosso querido Brasil, como tem tido, até o presente, largo quinhão de sofrimentos, assim participará largamente nas responsabilidades das reconstruções futuras. Para ele se volvem agora os nossos olhares.

*I. Problema político.* O problema político tem concentrado nestes últimos tempos a nossa atenção e os nossos cuidados. Trata-se não só de eleger os que hão de reger os destinos desta nação, mas ainda, ao que consta, de elaborar sua estrutura orgânica, concretizada numa Constituição que seja a fórmula de suas legítimas aspirações e o fundamento de toda a sua ordenação jurídica. Esboça-se, para estas graves responsabilidades, a organização de partidos.

Para melhor atender à universalidade e espiritualidade de sua missão, a Igreja conserva-se fora e acima das competições partidárias. Pela sua definição, o partido visa a um bem particular ou à realização do comum através da concepção particular de uma parte dos cidadãos. A Igreja a todos estende os benefícios de sua assistência espiritual. A política divide, a religião une.

Mas se a Igreja não se solidariza com organizações partidárias, aos fieis permite que, no desempenho de seus deveres cívicos, militem em partidos que não contrastem com as exigências superiores do bem comum e da consciência católica. Confiamos em que, num país nascido e civilizado sob o signo da Cruz, como o Brasil, as diferentes agremiações partidárias, legitimamente divididas em outros pontos, concordem em acatar a liberdade da Igreja e as reivindicações da nossa consciência religiosa, que são as da quase totalidade da sua população.

A existência de partidos, que acidentalmente pode degenerar num mal, - a divisão do povo em facções - é, em si, um bem, e resulta naturalmente de justas divergências na concepção dos meios mais eficientes de realizar o bem-estar social. Ensina-nos a experiência histórica, e o bom senso o confirma, que a inexistência de partidos ou a existência de partido único não pode satisfazer as exigências do bem comum, que normalmente se manifesta através das variedades partidárias.

Na consciência dos cidadãos ela [a Igreja] forma e lembra oportunamente as virtudes morais e cívicas indispensáveis à dignidade da vida política. Sem o espírito de justiça e desprendimento, as organizações partidárias degeneram de sua legítima função em favor do progresso das instituições, para se transformar em aglomerações facciosas que, sem escrúpulos na escolha dos meios, porfiam por ambições pessoais ou por interesses de um grupo ou classe em detrimento da paz social e do serviço comum do bem público. Sem o espírito da caridade, tão próprio da lei cristã, as contendas partidárias, não raro, deslocam-se da esfera das discussões econômicas ou políticas para o terreno da opressão e da violência. E como, por constante lição da história, violência provoca violência, as lutas iniciadas com o mais alto intuito de bem servir aos interesses da pátria desfecham em desprestígio da lei, atropelamento e sublevação da ordem jurídica, e, não raro ainda, em derramamento de sangue fraterno.

Nas perspectivas imediatas das atividades políticas avulta a elaboração de nova Constituição e, com ela, a opção da forma de governo que nos há de reger. Acerca deste ponto, continua a Igreja fiel à sua doutrina: “Dos diversos regimes políticos, desde que sejam aptos a proporcionar o bem dos cidadãos, a Igreja não reprova nenhum” (Leão XIII, 1888; Pio XII, 1944). “Julga a Igreja que não lhe compete preferir esta ou aquela forma de governo” (Leão XIII, 1890). Sem ter, assim, qualquer preferência doutrinária, por esta ou aquela forma de governo, a Igreja faz sentir, entretanto, a todos os povos da terra que um governo, inspirado em princípios verdadeiramente cristãos deve harmonizar numa síntese jurídica superior o princípio da autoridade, indispensável à unidade social, com as garantias de uma racional e justa liberdade dos cristãos.

Em nossos dias, inclinam-se os povos, com razão irresistível, para as formas democráticas de governo. Pio XII, no documento mais notável que sobre a democracia se publicou nestes últimos tempos, aponta a causa principal deste grande movimento contemporâneo. De então para cá, com o progresso social, mudou-se notavelmente a situação, e Pio XII nos lembra que “nos nossos dias, em que a atividade do Estado é tão vasta e decisiva, a forma democrática de governo parece a muitos como um postulado natural imposto pela própria razão”.

A democracia, porém, não se reduz a simples aparências exteriores ou à aplicação superficial de fórmulas legais de organização política. Sua ação é mais profunda; atinge a educação das consciências e visa “colocar o cidadão em condições cada vez melhores de ter a própria opinião pessoal e de exprimi-la e fazê-la valer de modo adequado ao bem comum”.

II. *Questão social* – Ao lado das reorganizações políticas do Estado voltam-se também os ânimos, entre preocupados e esperançosos, para a chamada questão social. As condições especiais da guerra, com as exigências inadiáveis de uma produção excepcional, regularizada pela severidade da disciplina militar, relegaram em vários países para segundo plano a solução do problema candente das relações entre o capital e o trabalho. No nosso Brasil, registramos com satisfação que a classe dos trabalhadores não foi esquecida nem descurada.

É um fato, de todos conhecido, que profundo desajustamento social é um dos sintomas mais assustadores do mundo em que vivemos. Os bens terrenos no mundo não se acham equitativamente distribuídos. Relações entre capital e trabalho nem sempre se inspiram em normas de justiça e caridade. Os males sociais que daí provém são incalculáveis.

A Igreja não tem nenhum sistema econômico como não tem regime político, a propor aos povos. Mas a questão social não é de ordem puramente econômica. Nela se acham envolvidas as normas morais de justiça e de caridade e, em última análise, o homem com a dignidade de sua natureza e a sorte de seu destino.

Sua doutrina social pregada pelos seus grandes Pontífices tem mostrado que dentro dela e por meio da aplicação justa dos seus ensinamentos é sempre possível encontrar solução para os mais graves problemas sociais, sem necessidade de apelo aos recursos violentos de subversão social.

No grandioso empreendimento de reconstruir a sociedade que almejam as nossas esperanças [está] o reconhecimento da eminente *dignidade da pessoa humana*. Criado por Deus à sua semelhança, cada homem tem um destino seu, próprio, inalienável e imprescritível. Não pode ser, em nenhuma hipótese, reduzido ou rebaixado a categoria de coisa ou de instrumento. Para realizar esta finalidade inerente à sua natureza, o homem é titular de direitos inconfiscáveis: direito à vida e ao que é mister para assegurar-lhe o desenvolvimento físico, intelectual e moral; direito aos bens materiais e ao trabalho, meios normalmente necessários ao sustento da vida; direito de associação, direito ao matrimônio e à sociedade conjugal, direito de livre escolha do seu estado de vida, direito ao culto de Deus, particular e público. Para tutelar e defender estes direitos, não para confiscá-los ou suprimi-los, existe o Estado, organização jurídica da sociedade, destinado à conversação, ao desenvolvimento e aperfeiçoamento da pessoa humana, que lhe é anterior e lhe há de sobreviver.

Por aí se vê que nenhuma ideologia materialista pode ministrar os fundamentos de uma ordem social digna da nossa grandeza [...]. A este respeito é oportuno lembrar que permanecerão sempre de pé as condenações explícitas do comunismo contida na encíclica *Divini Redemptoris* de Pio XI e na *Pastoral Coletiva* do Episcopado Brasileiro (1930), bem como os ensinamentos pontifícios expressos nas Encíclicas *Non abbiamo Bisogno* e *Mit Brennender Sorge*.

A dignidade da pessoa reflete-se imediatamente na *dignidade do trabalho*. Ninguém, como o cristão, lhe conhece e exalta a nobreza. Pelo trabalho desenvolve o homem sua própria natureza [...]. Desta elevação do trabalho derivam consequências práticas de largo alcance. Não sendo simples mercadoria, o trabalho tem real valor humano e a sua remuneração deve corresponder às exigências da pessoa humana.

Um sistema bem organizado de seguros, completando a justa retribuição de quem trabalha, deve oferecer-lhe garantias justas, para os dias incertos da enfermidade, da desocupação, da invalidez ou da velhice.

Numa ordem social bem estruturada, a remuneração do trabalho deveria proporcionar ainda o acesso à *propriedade particular* de bens móveis e imóveis, quanto possível, a todo operário econômico e honesto. A *propriedade particular* é direito natural da pessoa humana, garantia de segurança e defesa de sua liberdade, ameaçada até à escravidão pela total dependência econômica.

Ora, se devemos tudo fazer para que a industrialização natural da sociedade moderna, em consequência dos progressos da técnica, sempre se opere dentro do respeito absoluto aos direitos essenciais da personalidade humana, de sua dignidade natural e de suas liberdades fundamentais, também devemos impedir que essa industrialização despove os campos e provoque os problemas do exagerado urbanismo. O bem que a técnica pode trazer à sociedade e de fato o traz, deve ser igualmente distribuído pelas cidades e pelos campos.

Mas os progressos da técnica que nos põem diante dos rendimentos materiais, para terem sua solução em termos humanos e razoáveis, requerem que se deem ao povo as possibilidades de uma participação eficiente nas riquezas da educação e da cultura.

Essa elevação do proletariado, na sociedade contemporânea, é, sem dúvida, a grande cruzada dos tempos atuais. Haveremos de tomar parte efetiva nessa cruzada, pois nela encontramos um meio digno e imediato de recristianizar praticamente a sociedade moderna, e de modo todo particular a nossa pátria. Esta, a missão da verdadeira Ação Católica, sempre tão intimamente unida à ação social.

O trabalho é condição necessária do aperfeiçoamento humano; a família, o seu ambiente normal. Destinado por Deus à transmissão da vida, e ao complemento recíproco dos cônjuges, constitui ela, por isto mesmo, a célula primeira do organismo social. Nela se formam e educam as novas gerações, nela se conservam e transmitem a língua, os costumes, as virtudes e as tradições que constituem o patrimônio de um povo.

Ao Estado incumbe, nas suas instituições jurídicas e em suas providências econômicas, a nobre função de tutelar a família, que lhe é anterior e condiciona a existência. O Estado supre-lhe as deficiências, mas não se substitui aos pais na desincumbência do múnus que Deus lhes confiou. Só o Estado de tipo totalitário monopoliza o ensino e transforma as escolas em instrumento de propaganda de ideologias partidárias.

A crença em Deus é o mais forte esteio da vida moral. Consciências que o temem e o amam são consciências fieis e sinceras, para as quais o dever é absoluta realidade, e o decálogo norma inviolável de ação. Enquanto o ateísmo desfecha logicamente no amoralismo, a presença de Deus representa fonte inesgotável de fortaleza, de energias sempre renovadas para o bem. A fé em Jesus Cristo, inspira-nos os sentimentos profundos da fraternidade humana, a solidariedade pela justiça e pelo amor. A incredulidade trabalha para a ruína e desagregação dos povos; a religião é a base insubstituível de toda a vida social.

Eis, em breve síntese, o que, em nome do Episcopado e em nosso próprio nome, nos pareceu dever lembrar neste momento de preocupações e reponsabilidades. Não foi nossa intenção expor, ainda resumidamente, toda a doutrina social da Igreja. Quisemos tão somente pôr em foco alguns pontos principais que, nesta quadra da vida nacional, deverão, numa convergência de esforços e unidade de propósitos, congregar todos os bons católicos e bons brasileiros.

São árduos e indeclináveis os nossos deveres. Na plasticidade desta fase de reconstruções caldeiam-se e fundem-se os moldes em que se hão de vazar [...] as novas estruturas da nossa vida social e política. Nós temos, na mensagem da nossa fé, uma doutrina de verdade e de vida. Esconder esta luz sob o alqueire corresponde a omissão de incalculável responsabilidade (CAMARA, 1945 [20.05], p. 417-426).

A semelhança de Pio XII, dom Jaime não pode conter a satisfação causada pelo fim da II Guerra. Essa mesma satisfação se exprime na alegria de, em breve, ver retornar os combatentes da Força Expedicionária Brasileira (FEB) que, segundo dom Jaime, “com bravura se bateram pela integridade e soberania do Brasil” (CAMARA, 1945 [20.05], p. 417). Naquele instante, achavam-se todos diante do desafio das reconstruções, e “o nosso querido Brasil, assim participará largamente nas responsabilidades das reconstruções futuras” (idem, p. 417), e aos que lutam pela construção de novo mundo, mais trabalhado na justiça, a Igreja tem palavra de alento e estímulo.

Embora solidário com os povos (e governos) que mais deveriam se empenhar na tarefa das reconstruções pacíficas, a interpretação de dom Jaime sobre a realidade brasileira mantém o foco no problema político decorrente do fim do Estado Novo e na questão social do povo brasileiro. O problema político é posto pelo contraditório: o governo autoritário de Getúlio Vargas lutando pela derrubada do fascismo na Itália. A questão social no Brasil evidencia-se pela vida de extrema pobreza e de precárias condições de trabalho da maioria do povo, em sociedade predominantemente rural.

Em específico, o problema político brasileiro, no imediato pós-guerra, é posto em relevo pela crise do governo Vargas, cuja profundidade transforma a permanência do político gaúcho na Presidência insustentável. Nesse quadro, os desafios principais que se colocam a sociedade brasileira são: elaborar (nova) Constituição que representasse o fundamento do novo ordenamento jurídico; estimular a criação e a organização de novos partidos políticos; e eleger os novos políticos que deveriam servir à Nação.

Embasado no ensino social da Igreja – mais precisamente nas encíclicas *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, na *Quadragesimo anno* (1931), de Pio XI, e na *Mensagem Radiofônica de 1944*, de Pio XII – dom Jaime reafirma que continua a Igreja fiel à sua doutrina ao manifestar publicamente que a Igreja não reprova nenhuma forma de governo, nem compete a ela preferir esta ou aquela forma de governo, porém, cita o documento de Pio XII sobre a democracia, acima mencionado, reconhecendo ser ele o mais notável já publicado sobre o tema nos últimos tempos, e que a Igreja demonstra simpatia pela forma democrática de governo, pois esta parece harmonizar os princípios da autoridade (indispensável à unidade social) e da liberdade (necessário à expressão religiosa).

O esforço por discorrer sobre a criação, número, organização e funcionamento dos partidos políticos demonstra o alto grau de preocupação de dom Jaime com estas

instituições. Diferentemente da Igreja que visa à assistência *espiritual* de todos, os partidos políticos representam os interesses de uma parte dos cidadãos, ainda que, em última instância, persigam a realização do bem comum. Quanto ao número, assegura que “a inexistência de partidos ou a existência de partido único não pode satisfazer as exigências do bem comum, que normalmente se manifesta através das variedades partidárias” (CAMARA, 1945, p.). Quanto à organização e ao funcionamento dos partidos, “a Igreja lembra que as virtudes morais e cívicas são indispensáveis à nobreza e dignidade da vida política”. Ademais, “sem o espírito de justiça e desprendimento, as organizações partidárias degeneram de sua legítima função em favor do progresso das instituições, para se transformar em aglomerações facciosas” e “sem o espírito de caridade, próprio da lei cristã, as contendas partidárias, não raro, deslocam-se da esfera das discussões econômicas ou políticas para o terreno da opressão e da violência” (idem, p. 419).

Ao lado das reorganizações políticas do Estado brasileiro, coloca-se, como contemporânea e urgente, a questão social. No Brasil agrário, a questão social se institui como imperativo para as *reformas de base*, conjunto de reformas no qual deveria conter prioritariamente a reforma agrária (PAIVA, 1985). A época, qualquer pronunciamento na direção de reforma agrária profunda e subsidiada pelo Estado seria interpretado como pretensão comunista e geraria, como de fato gerou, a preocupação dos latifundiários, de um lado, e, de outro, a esperança de milhares de trabalhadores no campo. Comum a todos, o reconhecimento da desigualdade social, e da posse desigual das riquezas produzidas.

O *Manifesto* declara que a Igreja, assim como não tem preferência por regime político - embora demonstre simpatia por aquela forma de governo que melhor concilia os princípios da autoridade e da liberdade -, alega não possuir sistema econômico a propor aos povos. Entretanto, afirma que o ensino social da Igreja sugere soluções para os mais graves problemas sociais contemporâneos, de modo que se as propostas da Igreja fossem adotadas pelos governos (especialmente dos povos de economias em desenvolvimento), tais propostas poderiam lhes assegurar ordem social e estabilidade política duradouras, e, por conseguinte, evitar que os cidadãos apelassem para a subversão social violenta.

A questão social, tal como posta pela Igreja, tem por princípio e fim a dignidade da pessoa humana. Assim, entrecruzam-se a Teologia, a Eclesiologia e Antropologia cristãs. O ponto de partida é, pois, a compreensão da pessoa como ser criado à imagem e semelhança de Deus. A teologia reflete as experiências espirituais cotidianas das pessoas

(homens e mulheres de fé) com Deus (Criador e Pai). A eclesiologia reflete a relação das pessoas (em *Eclésia*) com Deus. A Antropologia cristã reflete a relação do ser criado (pessoa) com o Criador (Deus e Pai). A dignidade da pessoa decorre da relação dela consigo mesma, dela com o outro, mas, sobretudo, da relação de semelhança que ela tem com o seu Criador. A dignidade da pessoa humana não se limita ao alcance dos direitos de cidadania, mas estende-se à condição de semelhança da criatura com o seu criador.

A atividade laboral constitui-se numa condição basilar da dignidade da pessoa humana. A justa remuneração pelo trabalho pode assegurar à pessoa do trabalhador as condições necessárias para o sustento próprio e o da sua família, para a realização de seus desejos e projetos, bem como para a aquisição de bens móveis e imóveis que irão compor o quadro de sua propriedade privada, direito natural da pessoa humana, capaz de lhe garantir a liberdade, ante a ameaça da escravidão pela dependência econômica.

Os anos 1940 assinalam o período de nova fase no processo de industrialização da economia e da sociedade brasileiras. A Igreja, que se expressa de comum acordo com o pensamento de dom Jaime, demonstra preocupação com o modelo de industrialização em curso, concentrado nos centros urbanos, provocando, a um só tempo, o despovoamento do campo e o fenômeno da favelização ao redor dos grandes centros, sem qualquer planejamento urbanístico, organizacional e estrutural. Quer o êxodo rural quer as condições de vida nas favelas impõem aos sucessivos governos, nas três instâncias administrativas (municipal, estadual e federal), o desafio de atenderem aos direitos de cidadania de milhares de brasileiros em situação de extrema vulnerabilidade. Assim, o progresso que a técnica pode trazer à sociedade brasileira, e o traz, deve ser equitativamente distribuído para os cidadãos do campo e das cidades.

O crescente esvaziamento do campo resulta em retração do poder da Igreja, em perda de sua influência sobre número nada desprezível de cidadãos. Importa salientar que, no quadro das transições, ao deixar o campo, o camponês torna-se proletário. Sem abandonar o camponês, a Igreja precisa ampliar o seu campo de ação, ressignificar sua mensagem evangélica, remodelar o seu programa e suas prioridades pastorais.

A proletarização constitui-se num dos desdobramentos do processo de industrialização. O fenômeno da proletarização, sobretudo, em sua fase de expansão, impõe à análise questões sociais e econômicas. Ora, o progresso da técnica requer profissional qualificado; a qualificação, no entanto, implica acesso e participação efetiva



do cidadão (trabalhador) nas instituições de educação, formação e aperfeiçoamento. A variável educação, e demais relacionadas, sugere que a qualificação profissional exerce impacto direto na remuneração, e esta, por sua vez, tende a melhorar as condições de vida do trabalhador e dos membros de sua família.

A família é o “ambiente normal” do “aperfeiçoamento humano”. Sem fazer qualquer menção à instituição escolar, e sem lhe reconhecer a função social de profissionalização dos indivíduos, o *Manifesto* certifica que é na família que se formam e educam as novas gerações. Ao Estado, no entanto, compete auxiliar a família, supri-la em suas deficiências, sem jamais pretender substituí-la, comportamento próprio de Estado totalitário.

O curioso é que dom Jaime de Barros Camara, ao término do *Manifesto*, reivindica para a religião o papel de “base insubstituível de toda a vida social”. Para ele, não são as instituições do Estado ou os movimentos e organizações da Sociedade civil os responsáveis por cumprirem essa função. Além disso, os dez mandamentos representam norma de ação para os cristãos, quiçá para toda pessoa de boa vontade. No quadro das contribuições da Igreja, dom Jaime destaca a efetiva participação da Ação Católica. Convém ressaltar que a Ação Católica, antes da criação por dom Helder da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB) respondia pela unidade, em coordenação, dos movimentos pastorais da Igreja Católica no Brasil, além de estimular, no âmbito de cada movimento, o desenvolvimento de suas atividades pastorais e, por conseguinte, o cumprimento de sua respectiva função/missão.

Em suma, o *Manifesto do Episcopado Brasileiro* é relevante, entre outros motivos, porque se traduz na primeira manifestação pública, e conjunta, do Episcopado brasileiro sobre questões sociais e políticas. Importa ressaltar que, a partir de então, as questões sociais da sociedade brasileira se deslocam, de modo paulatino, crescente e irreversível, para o centro da agenda pastoral e missionária da Igreja. É verdade que nem todas as Dioceses (por determinação ideológica de seus respectivos bispos) irão demonstrar o mesmo empenho no trato de tais questões, contudo, a letargia, a inação, a indiferença, a omissão em face dos problemas sociais dos mais necessitados, marginalizados, oprimidos, injustiçados, cada vez mais, irá ecoar como uma atitude antievangélica e anticristã, e missão alienadora pautada em mensagem alienante.

### 2.3 O “Plano Nacional de Ação Social Católica” (1946)

O *Plano Nacional de Ação Social Católica* (PNASC), de 1946, carrega no próprio nome a pretensão de ser o plano para a ação social da Igreja de âmbito nacional. É, de fato, o primeiro documento do Episcopado brasileiro sobre a questão social, elaborado e assinado por vários bispos, iniciativa que reflete a reunião de ideias convergentes, porém, não a unanimidade, das inúmeras vertentes então presentes no Episcopado, ainda desarticulado, disperso, e à espera de entidade que promovesse sua unidade: a CNBB.

Não há registro de que dom Helder tenha participado da elaboração do *PNASC*, haja vista não ser ele à época membro do episcopado. Se participa, é na condição de colaborador ou assistente. Tem-se aqui silêncio de presença do então padre Helder, mesmo no interior da Igreja. O padre Helder começa a aparecer na arena nacional após assumir, em 1947, a assistência da *Ação Católica Brasileira* (ACB), movimento da Igreja de alcance nacional, responsável por coordenar vários outros movimentos, a exemplo da JAC, JEC, JIC, JOC, JUC, Círculos Operários, entre outros.

O *PNASC* surge em contexto de instabilidade política, social e econômica característica do final do Estado Novo (1937-1945). Após o término da II Guerra e à deposição de Vargas, o Brasil convive com mudanças de toda ordem e em todos os setores da sociedade brasileira. No plano econômico, a inflação – prolongamento da crise de 1929 – se arrasta sem qualquer solução eficaz aparente, impedindo o governo de estimular a poupança interna, de combater as desigualdades, de promover a industrialização necessária ao desenvolvimento. No plano político, verifica-se um “arremedo de democracia”, visto que suas instituições eram demasiado frágeis. No plano religioso, a Igreja reconstrói, em espaço de maior liberdade na arena política, campo favorável a sua atuação, ampliando o arco de sua influência sobre a população (e determinados políticos). No campo, a Instituição estimula o processo de sindicalização rural, contemporâneo às Ligas Camponesas no Nordeste. Na cidade, a Igreja aprofunda seu programa pastoral de estímulo ao movimento operário, submetido à exploração imediata dos grandes industriais, responsáveis diretos pela reprodução do capital. No plano social, a sociedade brasileira aguarda pelas “reformas de base”, que deveriam atingir setores estratégicos, a exemplo da assistência social, habitação, educação, saúde, transporte, energia.

No imediato pós-II Guerra, a arena internacional caracteriza-se pelo crescimento econômico da Europa, em processo de intensa reconstrução econômica, sendo esta estimulada pelo Plano Marshall (1947). A semelhança da Europa, o Brasil precisava acertar o rumo de seu desenvolvimento, respondendo à necessidade imperativa de implementação do projeto de ampla industrialização (para tanto, se fazia necessário corrigir as ambiguidades econômicas regionais, suprimir os entraves institucionais, estimular o mercado consumidor interno) sob pena de perder as condições favoráveis do mercado internacional, para o qual a economia nacional se afirmava com ampla possibilidade de atendimento a algumas de suas demandas.

Quanto ao *PNASC*, este reconhece que “o Episcopado brasileiro, há um ano, lançou impressionante Manifesto”, através do qual convoca a todos os cristãos “para um trabalho firme de reestruturação econômica, social, política e espiritual do Brasil” (*PNASC*, 1946, p. 74). A alta hierarquia da Igreja no Brasil, atenta às diretrizes traçadas pela Santa Sé e respaldada pelos documentos pontifícios (em particular, pelas encíclicas *Rerum novarum* e *Quadragesimo anno*) e pelo *Manifesto do Episcopado Brasileiro* (1945), manifesta o interesse em intensificar a ação social da Igreja, fundamentando-a no Evangelho, mas orientando-a através de um *Plano Nacional de Ação Social*.

A *Ação Católica Brasileira* (ACB) representa o motor do *PNASC*, e de muitas outras iniciativas da Igreja no Brasil. O *PNASC* pretende envolver a Igreja, e não apenas os membros da hierarquia, nas grandes questões sociais do Brasil. A pobreza, a miséria, o subdesenvolvimento, problemas tão próximos aos olhos, em particular dos membros da hierarquia, que quase se confundiam com suas retinas. Em contrapartida, muitos bispos brasileiros conheciam as condições de vida dos cidadãos nos países desenvolvidos, ou por lá terem estudado, ou por visitarem a amigos no Episcopado. Alguns dentre estes, tiveram a oportunidade de conhecer as experiências de *Estado de Bem-Estar Social* nos países nórdicos. Contudo, a inserção da Igreja no campo social<sup>16</sup> implicava romper-se com parcerias históricas entre a instituição e os latifundiários, os empresários, os delegados, os políticos. A resistência das aristocracias em fazer justiça ao trabalhador do campo impele a ampla parcela da hierarquia da Igreja a fazer a “opção preferencial pelos pobres”.

---

<sup>16</sup> Não nos é possível, no quadro desta investigação, mensurar a profundidade do envolvimento da Igreja com as questões sociais, pois as respostas concretas a tais demandas deveriam ser, a princípio, elaboradas e implementadas no âmbito de cada Diocese. As iniciativas bem-sucedidas em determinada Diocese seriam avaliadas e, caso guardasse semelhança com outras regiões, poderiam ser replicadas em outras Dioceses, levando-se sempre em consideração as especificidades de cada povo e região.

O Episcopado brasileiro percebe, já tardiamente, que é preciso dar resposta imediata, em algumas regiões mais do que em outras, aos problemas mais urgentes de dezenas de milhões de brasileiros. O *PNASC* faz constar que a *ACB*, a locomotiva da ação social da Igreja, vislumbra como primeira alternativa a assistência social.

A assistência social, embora não seja a solução da questão, constitui, contudo, quando bem organizada e aplicada, elemento de desafogo de milhares de pessoas, que, de outra forma, não encontrariam outra maneira de reajustamento, para atender às necessidades urgentes de sua vida, na defesa da saúde, da educação, da alimentação, da moradia e da higiene (*PNASC*, 1946, p. 74-75).

A realidade brasileira e a nordestina, em particular, requer transitar em velocidade supersônica da teoria à prática. Faz-se necessário, com exigência de reflexão séria e profunda, formular medidas que possam ser efetivamente executáveis. Isso não significa que a execução de tais medidas será da responsabilidade dos clérigos e dos episcopos. Na verdade, estes reconhecem que não possuem conhecimento técnico para a realização de determinadas atividades. Assim, os bispos, através do *PNASC*, sugerem:

Como medida prática, se criem, quanto possível, Postos de Puericultura<sup>17</sup>, nas zonas urbanas e rurais. Maternidade, ainda que de tipo modesto, sempre de acordo com as exigências mínimas técnico-científicas.

Para o problema de pessoal, exigido em tais trabalhos, é indispensável que os bispos de cada Estado na Federação decidam, onde não houver, a criação imediata de uma Escola de Enfermagem, para preparação de enfermeiras e assistentes de gestantes, e de uma Escola de Serviço Social para a formação de Assistentes e Visitadores Sociais.

É interessante lembrar que, na Capital Federal, está sendo estudado [...] o estabelecimento de serviços ginecológicos e obstétricos, a domicílio, onde não haja possibilidade de conduzir as gestantes a hospitais-maternidades. Enfim, onde não for possível fazer-se nada disto imediatamente, que se instale, sob os cuidados de um médico, pelo menos, um ambulatório.

Para atender, em geral, à população nas suas necessidades de saúde, estabeleçam-se, em cada paróquia, ambulatórios médicos e dentários, para os pobres, façam-se convênios com os porventura já existentes; onde for possível, fundem-se hospitais, a exemplo do que já se faz em muitas paróquias. Estes hospitais e ambulatórios, administrados em rede de assistência médico-social – constituem poderoso meio de atender aos pobres em suas necessidades (*PNASC*, 1946, p. 75-76).

---

<sup>17</sup> Puericultura é a “ciência que reúne todas as noções (fisiologia, higiene e sociologia) suscetíveis de favorecer o desenvolvimento físico e psíquico das crianças, desde o período da gestação até a puberdade”. In: HOUAISS, Antônio. Dicionário HOUAISS, Verbetes - *Puericultura*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 1575.

Quanto aos menores de idade, para lhes combater a ociosidade (não percebida como direito da criança e do adolescente, mas como estado de vida pouco virtuoso), o *PNASC* recomenda que os diferentes níveis de educação - básica, técnica e profissional - sejam integrados e complementares ao atendimento de suas necessidades fundamentais:

Amparar os menores sob os pontos de vista alimentar, sanitário, escolar e social, afastando-os da ociosidade, dos lugares inconvenientes e orientando-os para uma posição definida na vida profissional – eis um postulado de ação prática da maior atualidade.

Uma escola junto a cada Capela do interior, a cada Igreja paroquial, em cada fazenda ou grupo de fazendas, em cada grande propriedade ou grupo de pequenas propriedades, mediante convênios com os proprietários, os prefeitos dos municípios e os vigários, para efeito de sustentação do professorado e outras despesas – são modalidades de ação que se devem pôr em prática, imediatamente.

Ademais, onde for possível, estabeleçam-se as escolas profissionais de tipo industrial e rural (*PNASC*, 1946, p. 75-76).

No que tange à alfabetização e a educação dos adultos, o *PNASC* apela, em especial, à mobilização dos católicos para o ensino. Entretanto, a medida de ação é utópica, carece de realismo, pois depende da sensibilidade de cada um.

Neste plano de ação social, de cunho popular, incluímos um apelo à mobilização dos católicos, para a alfabetização dos adultos, em grande escala. Quem possui capacidade de ensinar, organize, nas suas casas, nos clubes, nos grêmios, nos colégios particulares – os vigários em seus salões paroquiais – cursos noturnos para ensinar a ler, escrever e contar, aos que, em nossa pátria, cresceram sem as luzes da instrução. Esta, porém, não basta. É preciso formar, mostrar os feitos de nossa história, preparando, desta forma, um povo consciente, para participação em todas as manifestações da vida nacional. Ao Departamento de Educação e Cultura da Ação Católica Brasileira cabe o papel preponderante nesta obra de patriotismo, na qual cada um de nós poderia tomar a si para alfabetizar, pelo menos, um adulto (*PNASC*, 1946, p. 77).

A pretensão do *PNASC* é construir uma ordem social cristã. A contribuição dos jovens é considerada pelos bispos como fundamental para o bom êxito desta empreitada. Para tanto, é preciso inserir os jovens nos problemas sociais do povo. Antes, porém, faz-se necessário sensibilizá-los para tal tarefa.

Se quisermos construir uma ordem social cristã, faz-se, pois, mister trabalho de formação que, ao lado do ensino social da Igreja, se criem grêmios estudantis de ação social e se realizem, em épocas determinadas, campanhas de caráter popular, em que se desperte o interesse de nossa mocidade pelos problemas do povo (*PNASC*, 1946, p. 77).

O *PNASC* incumbe os párocos e demais lideranças católicas da organização da classe operária, surgida nos anos 1930, em decorrência da política de estímulo à emigração protagonizada pelo governo nacionalista de Getúlio Vargas. A emigração europeia e asiática do período entre guerras responde, sobremaneira, à carência de mão de obra qualificada para a indústria nacional em sua fase de expansão.

Com a chegada dos imigrantes às fábricas, surge nova frente de trabalho pastoral para a Igreja: a classe operária. O clero nacional, ainda que desejasse, se mostrava, pois despreparado para a empreitada. No intento de responder a essa demanda, sacerdotes europeus, também chamados de “padres operários”, com ampla experiência adquirida no trabalho com os operários em seus respectivos países, são recebidos no Brasil com a missão primeira de organização da classe operária. A exemplo da experiência europeia, criam-se no Brasil os chamados “Círculos Operários”, em 1930.

Os Círculos Operários deveriam estar integrados à ação social católica. Atribuem-se-lhes o *status* de instituição base da organização operária, responsáveis pela assistência social aos trabalhadores de todas as categorias, que inclui educação econômica e orientação para possíveis investimentos.

Como uma constante determinação da Igreja, a organização da classe operária deve constituir objeto de ação por parte dos párocos e dos católicos esclarecidos. Os Círculos Operários aparecem aqui como próprios para serem a base desta organização de assistência econômico-social dos trabalhadores, de todas as categorias e de todas as origens, desde que aceitem a moral cristã, não atentem contra a família, respeitem as nossas leis e busquem suas reivindicações dentro da ordem.

Assim, dê-se lugar de relevo à educação do operário, quanto aos hábitos de economia e previdência. Promovam-se meios para que as reservas que porventura sobrem do sustento de sua existência sejam depositadas, em nome individual de cada um deles, na Caixa Econômica ou em outros estabelecimentos de Crédito popular, com finalidades especiais, como, por exemplo, para compra de casa própria (*PNASC*, 1946, p. 78-79).

Até os anos 1940-1950, a distribuição da população brasileira pelo território nacional aponta para o predomínio desta na zona rural. Inúmeros são os estudos sociológicos e históricos que atestam a veracidade da informação. A Igreja, situada sempre próximo à “casa-grande”, apoiada nas benesses dos aristocratas, procura realizar sua missão evangélica, catequética e sacramental. O foco de sua missão era doutrinário e sacramental. Entretanto, a dramaticidade da vida no campo, agravada pelas injustiças, exige da Igreja mudança de atitude, bem como ampliar o alcance de sua ação social.

Assim, o *PNASC* demonstra especial preocupação com os problemas sociais do trabalhador na zona rural. Os desafios impostos ao trabalhador no campo, em parte ou em seu conjunto, respondem pelo êxodo rural. Embora respeitando os desejos e as aspirações do homem do campo, o Episcopado brasileiro constata a necessidade de se criar, na zona rural, uma ampla estrutura capaz de assegurar a todos aqueles que decidissem permanecer no campo, por opção deliberada, o acesso aos direitos de cidadania.

Muito pouco se realizou, até hoje (1946), pelos camponeses, rendeiros de terra e pequenos agricultores. Nisto vamos encontrar um dos motivos mais alarmantes da fuga do campo para as cidades. É desejo do Episcopado que se estabeleçam, quanto antes, medidas seguras para se levarem aos homens e às famílias camponesas as possibilidades de melhoria. Serviços de saúde ambulantes, escolas, moradias condignas, serviços de equipes de educadoras, terrenos para o cultivo, meios para a pequena criação, difusão da pequena propriedade, são iniciativas que se devem pôr em prática sem delongas, pela ação dos particulares e dos poderes públicos e a este trabalho daremos nossa entusiástica colaboração não só levando os católicos a esta modalidade de ação econômico-social, mas ainda influenciando os proprietários e fazendeiros para que também eles se incorporem a esta cruzada de renovação (*PNASC*, 1946, p. 79).

Ciente das necessidades mais prementes das pessoas na zona rural, o Episcopado brasileiro propõe medidas concretas, de impacto imediato na vida das pessoas, nos campos da saúde, educação, habitação, e da produção agrícola de subsistência. O documento fala em “difusão da pequena propriedade”, mas, a exemplo do ensino social da Igreja, sequer menciona a expressão *reforma agrária*, e escapa até mesmo à imaginação do Episcopado a defesa de reforma agrária profunda e radical, que ainda está por se fazer no Brasil.

O Episcopado se dispõe a colaborar com o Ministério da Agricultura e Secretarias competentes. Oferece-lhes como referência básica as Paróquias rurais, estruturas de que dispõem. Em contrapartida, espera receber do governo o envio de “técnicos de valor moral e profissional” apitos para atenderem ao homem no campo em suas principais demandas, e que “facilitem as atividades católicas” no domínio da instrução, da assistência social, da sindicalização, da formação técnico-profissional.

Estamos dispostos a apoiar estes Departamentos de Serviço Público em levar aos homens da lavoura a defesa, a instrução, a assistência social, a difusão do cooperativismo, o crédito, o emprego da mecanização agrícola e a implantação do ensino profissional agrícola. Por sua vez o Ministério e as Secretarias de Agricultura facilitem as atividades católicas neste terreno, pelos meios ao seu alcance, sobretudo destacando técnicos de valor moral e profissional para visitar, orientar e encaminhar as iniciativas que forem surgindo, gradativamente (*PNASC*, 1946, p. 79-80).

O tema da *luta de classes*, central na literatura do marxismo, e movimento necessário à implantação do comunismo, comparece timidamente ao documento. O *PNASC* condena a violência decorrente de possível revolução, mas nada, em absoluto, se afirma sobre a violência (fome, opressão, marginalização, discriminação, preconceito...) sustentada pelo *status quo* vigente. Em outros termos, fala-se da violência da revolução a evitar, mas silencia-se sobre as violências das quais são vítimas principalmente os pobres.

A luta de classes é abominável aos olhos de Deus, porque divide os homens, sob o signo do ódio, da violência e da morte. O grande ideal cristão é que se chegue, pelo feliz encontro de soluções harmoniosas, a transformação social, em que as riquezas se espalhem em justo equilíbrio por todos os que trabalham. Em vez de supressão total de propriedade privada, apontamos outra modalidade mais humana, garantidora da liberdade e da independência: “Mais propriedades, propriedade para todos”. Para se chegar a isto, cristãmente, é preciso que os homens se tratem dentro do critério de respeito, dignidade, justiça e fraternidade (*PNASC*, 1946, p. 80).

O Episcopado brasileiro, em várias ocasiões e circunstâncias, manifesta o temor de revolução socialista ou comunista no Brasil, a exemplo das ocorridas na Rússia e China, no início do século XX. O primeiro documento, e o mais polêmico, produzido por um eclesiástico no país sobre o comunismo é a *Carta Pastoral sobre a Seita Comunista*, de 1962, de autoria do Arcebispo de Diamantina, dom Geraldo de Proença Sigaud. Trata-se de resposta crítica a *Carta Pastoral de dom Inocêncio Engelke sobre a questão agrária*, de 1950. Para Sigaud, a reforma agrária defendida, tanto pelas alas moderada e progressista da Igreja quanto por movimentos como as Ligas Camponesas, atenta contra o direito de propriedade privada afirmado como direito natural pelo ensino social da Igreja.

Apesar do temor de revolução, o *PNASC* defende a necessidade de reforma social, no quadro de uma reforma social cristã, embasada no respeito, na solidariedade, na justiça, e tendo como fim o bem comum de todos. Ora, trata-se de proposta de reforma para mudar, mas não para mudar em profundidade como a situação dos pobres requeria com urgência. É exatamente isso que dom Helder irá propor nos anos 1960-1970: reforma radical e profunda, nos termos de uma revolução pacífica. É dever dos católicos participar da reforma social, cuja ação política devia ser orientada pela LEC<sup>18</sup>, criada em 1932.

---

<sup>18</sup> A *Liga Eleitoral Católica* (LEC) consiste em grupo, composto por católicos, destinado a fazer o levantamento dos nomes de possíveis candidatos e a sugerir aos eleitores, em lista, os nomes daqueles mais imbuídos de espírito público, mais comprometidos com o destino da nação e com as reformas demandadas pela sociedade brasileira. A LEC foi extinta em 1964, em decorrência do golpe civil-empresarial-militar.



Os princípios básicos da *Ação Social da Igreja* formulados pelos bispos no *PNASC* mais se parecem a apelos, excessivamente discretos, dirigidos aos governantes do que a normas orientadoras das iniciativas e práticas da Instituição.

Todo nosso pensamento e as nossas energias têm como objetivo a reforma social cristã. Mas esta não se faz sem uma influência poderosa na opinião pública. As medidas de transformação que propomos devem ser caminhos abertos ao que mais desejamos; isto é, que a nossa sociedade seja reestruturada em bases que possibilitem a pessoa alcançar, pelos seus esforços, e os da comunidade solidária, grau de bem-estar que dê tranquilidade às famílias e aos indivíduos. Que os desajustados inevitáveis se constituam, apenas, exceção das contingências humanas.

Os governos têm sua tarefa de promover o bem comum. Escolhê-los capazes de dirigir o povo, na conquista deste bem comum, também é dever dos católicos. E se a reforma social se há de efetivar pela feitura e execução de leis, regulamentos e medidas práticas, que estabeleçam, real e objetivamente, o bem do povo, é claro, também, que para isto devem estar preparados os católicos. Nas fronteiras da ação social e articulando-se com ela, está a ação política, que no seu elevado sentido decreta regência dos povos. Para orientar os católicos neste terreno existe a Liga Eleitoral Católica (PNASC, 1946, p. 80-81; grifos nossos).

O projeto de reforma social postulado pela hierarquia da Igreja contava, de forma decisiva, com a participação efetiva de intelectuais e universitários católicos. Na percepção do Episcopado, a JUC deveria, a um só tempo, articular os grêmios estudantis para a promoção da reforma social e coordenar a difusão dos princípios sociais cristãos.

Na batalha de renovação social cristã, papel de capital importância cabe aos intelectuais e aos universitários cristãos católicos. Desenvolvam eles mais e mais a missão, de, sob a orientação e às ordens da hierarquia católica, estudarem para difundir, no meio do povo e em contato permanente com ele, os princípios sociais cristãos. Unam-se em grêmios de estudo e de ação e entre em campo da luta para a alegria da Igreja (PNASC, 1946, p. 81).

Além da parceria interna com a JUC, o Episcopado esperava contar com o apoio de outro aliado histórico da Igreja: a imprensa (escrita e falada). A mensagem de paz, a defesa da “ordem social” e o respeito à autoridade proclamados pela Igreja soavam como sinfonia aos ouvidos da aristocracia, dos delegados e dos políticos (muitos originários da velha aristocracia). Eram valores, em si, prestigiados por todas as pessoas de boa vontade. Porém, o conteúdo deste discurso atendia sobremaneira aos interesses dos grupos de poder.

A imprensa brasileira, com raras exceções, foi sempre entusiasta e compreensiva no acolhimento e difusão das iniciativas e campanhas de interesse do povo que a Igreja tem empreendido. A simpatia e o apoio de

outras horas, que já constituem uma tradição, não poderão faltar nestes momentos decisivos, que o Brasil, com suas tradições cristãs, está vivendo. Particularmente a imprensa católica, diária e periódica, espalhada por todo o território nacional, empregue o melhor de suas possibilidades em difundir os princípios e as realizações concretas das atividades sociais dos católicos (PNASC, 1946, p. 81).

A Imprensa escrita e falada muito rapidamente capta a mudança de perspectiva do discurso da Igreja. A paz (sinônimo de conformismo) logo sede lugar a luta por direitos de cidadania; a ordem social vigente é questionada, pois sustenta injustiças seculares; o respeito à autoridade não se encontra acima do direito à manifestação pacífica. Equívoco do Episcopado não haver calculado o real impacto da mudança de atitude que começava a imprimir desde o interior da Igreja, e legitimada por ela. Aos primeiros sinais de que a Instituição rumava na direção dos pobres, com alteração no conteúdo de seu discurso, falando em justiça social, em fim da opressão, em defesa do trabalhador no campo, os jornais e o rádio restringem-lhe os espaços, e dirige-lhes inúmeras críticas.

Por último, o PNASC sugere a criação de órgãos de coordenação e execução do programa social da Igreja. As instâncias, a serem criadas em cada Diocese, deveriam orientar-se pelos estatutos da ACB.

Para evitar a dispersão de esforços, coordenar todas as realizações deste Plano Nacional de Ação Social e articular tudo o que já existe em matéria de trabalhos sociais dos católicos, numa orientação única, seja instalado, em cada uma de nossas dioceses, segundo os Estatutos da Ação Católica Brasileira, e dentro das normas de uma eficiente organização técnica em material e pessoal, um Departamento Diocesano de Ação Social, e, no Rio de Janeiro, o Departamento Nacional de Ação Social. Este último terá a função de unir os Departamentos Diocesanos e, respeitando a autonomia e as peculiaridades de cada um, elaborar e orientar a execução do programa social de Ação Católica Brasileira (PNASC, 1946, p. 82).

O *PNASC*, além de representar uma expressão institucional do Episcopado no Brasil, exprime o resultado de análise conjunta da realidade brasileira, com especial atenção para com as condições de vida e trabalho das pessoas na zona rural. Sem olvidar os trabalhadores no campo, o Episcopado percebe no fenômeno da imigração a abertura de nova frente missionária. Daí, entende-se que a ação social da Igreja, para além do mero assistencialismo, deveria contar com a participação efetiva dos intelectuais e universitários católicos, dos párocos, dos “padres operários”, das lideranças pastorais, encontrando-se todos sob orientação da hierarquia e coordenação da ACB.

## 2.4 Carta Pastoral de dom Inocêncio Engelke sobre a questão agrária (1950)

Antes, porém, de analisarmos a *Carta Pastoral de dom Inocêncio Engelke*, de 1950, sobre a questão agrária na diocese de Campanha, cidade situada ao Sul do Estado de Minas Gerais, cujo problema refletia, em menor ou em maior gravidade, a realidade dos trabalhadores, e suas famílias, que viviam e trabalhavam na zona rural brasileira, importa ressaltar que o Episcopado brasileiro lançou, meses antes da *Carta Pastoral* de dom Engelke, uma *Carta Pastoral Coletiva* (1949), sobre o Ano Santo de 1950.

Na esteira do ensino social da Igreja, o Episcopado brasileiro manifesta o desejo de trabalhar para melhorar a situação das classes sociais, em atenção aos apelos dos sucessivos pontífices, e em resposta às exigências da ação social cristã.

Desejando, quanto nos seja possível, concorrer para melhorar a situação das classes sociais, de acordo com as repetidas instruções da Santa Sé, entendemos que, com as devidas preocupações e sempre sob a inspiração e direção dos bispos diocesanos, o clero e os fiéis não devem se abster da Ação Católica Social (CPC, 1949, n.1456).

Na ausência de entidade que reunisse as aspirações e as pretensões do episcopado brasileiro, alguns bispos elaboram e publicam suas próprias Cartas Pastorais. É exemplar a *Carta Pastoral*<sup>19</sup> de dom Inocêncio Engelke, que veio a público na *Primeira Semana Ruralista* (03 a 10 de setembro de 1950), com o seguinte título: “*Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural*” (ENGELKE, 1953). O documento é pioneiro sobre a questão agrária no Brasil.

Na origem da *Carta Pastoral* de dom Engelke está a *Primeira Semana Ruralista*, evento que reúne aproximadamente “60 párocos, 250 fazendeiros, mais de 270 professoras rurais, além de religiosos/as, representando os estabelecimentos de ensino secundário, cuja absoluta maioria de alunos provém da zona agrícola” (ENGELKE, 1953, p. 3). O elemento motivador da *Carta* é a condição de vida e de atividade dos trabalhadores rurais de Campanha. O documento sumariza as contribuições dos participantes da *Semana Ruralista*.

---

<sup>19</sup> O texto publicado por dom Inocêncio Engelke (1950), bispo de Campanha, Minas Gerais, é demasiado extenso para ser considerado *Carta*. O sociólogo e político Márcio Moreira Alves atribui ao documento o *status* de “Manifesto” (ALVES, 1968) e Thomas Bruneau, o de “declaração pública” (BRUNEAU, 1974, p. 166). Quanto a nós, tomaremos o documento como *Carta Pastoral*, certos de que era (e continua a ser) de praxe aos bispos assim se manifestarem, mesmo sendo o texto original e específico em seu conteúdo.

Ainda na introdução do documento, dom Engelke acredita que a *Ação Católica Brasileira* (ACB), fundada em 1935, pelo cardeal Sebastião Leme da Silveira Cintra (doravante, dom Leme), com o objetivo de formar leigos para colaborar com a missão da Igreja, possa igualmente promover o surgimento de *Ação Católica Rural*, a partir do movimento ali instaurado. Em palavras do arcebispo de Campanha, “a Ação Católica Brasileira, diante do ritmo da Semana e das conclusões a que os trabalhos chegaram, timbra em esperar que aqui se inicie um grande e fecundo movimento de Ação Católica Rural a estender-se a todo o país” (ENGELKE, 1953, p. 3).

A preocupação, senão a de todos, ao menos a de alguns dos que atenderam ao convite de dom Engelke para participar da Semana Ruralista, em parte, coaduna com a demonstrada por Pio XI, quando corajosa e ousadamente reconhece que “o maior escândalo do século XIX foi ter a Igreja perdido a massa operária” (MAINWARING, 1989). Para Engelke, “é o caso de concluirmos, com coragem cristã, o pensamento do pontífice: ‘Já perdemos os trabalhadores das cidades. Não cometemos a loucura de perder, também, o operário rural’” (ENGELKE, 1953, p. 3). É-nos possível inferir, cientes do contexto sociohistórico e político no qual a *Semana* e a produção da *Carta* transcorrem, que, além da preocupação religiosa (manter os fies unidos à Igreja), há igualmente preocupações humanísticas, éticas e políticas.

A história dos trabalhadores rurais brasileiros é, sem lugar a dúvida, construída originalmente no campo da literatura (*Os Sertões*, de Euclides da Cunha, 1902; *O Quinze*, de Raquel de Queiroz, 1930; *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, 1938; *Morte e Vida Severina*, de João Cabral de Melo Neto, 1955; *O Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa, 1956; entre outras inúmeras publicações). Assim, a realidade de vida e trabalho desses trabalhos e suas famílias oferece o conteúdo a inúmeros romances, embora sua expressão seja predominantemente dramática, pelo silêncio das instituições democráticas, em particular, pela omissão das instituições jurídicas.

O texto de dom Engelke deixa claro que a situação do trabalhador rural (de Campanha, quiçá de todo o Brasil) é do conhecimento de todos. Interessa-nos, pois, recolocar os seus questionamentos:

Merecem o nome de casas os casebres em que moram? É alimento a comida de que dispõem? Podem-se chamar de roupas os trapos com que se vestem? Pode-se chamar de vida a situação em que vegetam, sem saúde, sem anseios, sem visão, sem ideais? (ENGELKE, 1953, p. 3-4).

Iniciado novo ciclo de modernização do país, via industrialização, no imediato pós-II Guerra, o viver e o trabalhar no campo perdem paulatinamente seu encanto em relação ao poder de atração exercido pelos grandes centros urbanos sobre o trabalhador rural. “Adianta pouco afirmar que, mesmo precária, a situação do trabalhador rural ainda é incomparavelmente melhor que a do operariado das cidades. Sem dúvida se nota que as desilusões pululam entre os que se deixam seduzir pela miragem dos grandes centros” (ENGELKE, 1953, p. 4). Faz-se mister evidenciar, no caso brasileiro, as primeiras implicações de tal processo: “O fato que se põe, brutal, a nossos olhos é o êxodo rural. Fosse um paraíso o interior e a atração das cidades arrastaria apenas os aventureiros e não, como está sucedendo, famílias inteiras, populações inteiras” (idem, p. 4).

Há, segundo dom Engelke, dois fatores que, atuando simultaneamente e em conjunto, concorrem para o despovoamento do campo: “o atual sistema escolar, marcadamente o ginásio, que funciona em zona rural de modo artificialíssimo e tem como consequência inevitável o desenraizamento dos filhos dos fazendeiros”; e “o serviço militar feito em quartéis urbanos [...] está viciando na vida fácil das cidades os sertanejos arrancados ao trabalho do interior”<sup>20</sup> (ENGELKE, 1953, p. 4). Os dois elementos incidem diretamente sobre a dinâmica e a engenharia funcional da fazenda: 1) o fazendeiro perde o herdeiro de suas funções, o administrador natural de seus negócios; 2) o fazendeiro perde a sua força de trabalho. Neste último caso, importa ressaltar que, vislumbram-se, para o trabalhador rural, novas perspectivas de trabalho e de vida nos centros urbanos, incomparavelmente mais atraentes que a vida e trabalho no campo.

O documento permite-nos inferir que o curso ginásial se destinava prioritariamente aos filhos de fazendeiros. Entretanto, a “artificialidade” do ensino, e, poderíamos acrescentar ainda, a precariedade das instituições destinadas a tal fim, não deixam aos fazendeiros muitas alternativas, senão a de destinar os filhos a estudos nos grandes centros. A adoção de novo estilo de vida pelos jovens poderia, por si só, precipitar a perda de antigos hábitos e promover o desvinculamento com os elementos culturais próprios da zona rural. Ademais, o serviço militar, realizado em quartéis urbanos, possibilita aos jovens saídos dos campos novas perspectivas de vida e de trabalho, que se opunham frontal e decisivamente com a dureza dos antigos trabalhos.

---

<sup>20</sup> O problema do êxodo rural dos jovens é agravado porque as novas práticas das Forças Armadas não reconhecem mais o trabalho agrícola como atividade de interesse para a defesa nacional. Além disso, o governo federal decidiu acabar os antigos tiros de guerra com sede nos municípios.

Nos anos de 1950, o aprofundamento do processo de modernização, via industrialização, tendia a intensificar o êxodo rural e não a estabilizá-lo. O desejado era contornar essa realidade, assegurando que a industrialização modernizasse os métodos e os instrumentos de produção no campo, o que, em parte, reduziria o assédio exercido pelos estilos de vida e trabalho nos centros urbanos sobre os trabalhadores rurais, carentes de alternativas e de padrão de vida digno. Assim apresenta dom Engelke suas expectativas:

Em breve, quando as escolas de aprendizagem industrial, que em boa hora se espalham pelo país, estiverem formando técnicos para a indústria, proporcionando-lhes situação financeira com que nem podem sonhar os trabalhadores rurais, teremos que enfrentar nova fonte de êxodo, a menos que se dê correlata formação de aprendizagem rural, com perspectivas, também novas, de elevação do nível de vida nas fazendas (ENGELKE, 1953, p. 4).

No centro das preocupações, não o processo de industrialização - iniciado nos grandes centros e a alcançar mui rapidamente o campo -, mas o impacto de tal processo sobre a juventude camponesa, suas raízes e culturas. Nas décadas de 1930 e 1940, a sociedade brasileira assistia ao empenho denodado do governo e dos empresários em preparar mão de obra para as fábricas e a indústria em expansão. Sugere dom Engelke que o mesmo esforço empreendido para a formação de técnicos para a indústria fosse feito também para a formação de profissionais a serem destinados ao aperfeiçoamento das técnicas de produção no campo.

O elemento vinculante campo-cidade era o êxodo. Outrora, a intensidade do êxodo podia ser medida pelo tempo de duração das secas, em particular no Nordeste brasileiro. Nas décadas de 1930 e 1940, a migração rumo aos grandes centros é motivada pela industrialização. Importa ressaltar, no entanto, o estreitamento das relações campo-cidade. As estradas facilitam os deslocamentos de pessoas e de animais, o transporte de produtos agrícolas e mercadorias, e as comunicações.

Houve tempo em que o campo ficava preservado pela distância, pela falta de comunicações, pela índole rotineira e conformista dos trabalhadores rurais. Hoje, estradas se rasgam, levando ao recesso do país a locomotiva, os automóveis e, sobretudo, as comunicações. Há pontos do alto sertão que pularam do século XVI para o século XX, com a abertura de campos de aviação e com a possibilidade de atingirem, em horas, centros civilizados que só em semanas e meses poderiam ser atingidos. O jornal, o cinema, o rádio, estão informando no mesmo dia e, por vezes, na mesma hora, o que se passa no país e no mundo. Em breve será a hora da televisão. Nada mais explicável, pois, que a receptividade para as ideias mais arrojadas e revolucionárias (ENGELKE, 1953, p. 4).

A partir apenas da leitura da *Carta Pastoral*, não nos é possível afirmar que dom Engelke temia o estreitamento da relação campo-cidade, e as transformações decorrentes do mesmo, impostas pela industrialização e modernização (dos transportes, dos meios de comunicação, dos métodos e instrumento de produção etc.). O documento nos coloca em contato direto com o problema socioeconômico, de realidade em mudança, das condições de vida e de trabalho no campo como motivadores do êxodo rural.

O que dom Engelke não observa, e por isso não denuncia, é que o silêncio imposto pelo isolamento do trabalhador rural favorecia o opressor, a opressão, a injustiça, a violência. Há, no entanto, dois elementos presentes no fragmento acima sobre os quais convém tecer brevíssimos comentários: a “índole rotineira e conformista dos trabalhadores rurais”. A “índole rotineira” não é específica do homem do campo, pois o “operário urbano” padece da mesma desgraça. Quanto à índole “conformista dos trabalhadores rurais” faltou a dom Engelke perguntar sobre sua origem e razão de ser. Acreditamos que a sua origem não seja unívoca, e nem se limite ao isolamento dos grandes centros urbanos. Quase duas décadas mais tarde, dom Helder Camara responsabiliza a Igreja por promover, mediante projeto de evangelização, “Cristianismo Passivo” (CAMARA, 1968). Ademais, é preciso se perguntar sobre as razões de suposto conformismo por parte dos trabalhadores rurais: será que esse conformismo não fora socialmente construído (analfabetismo, isolamento, pobreza, pregação de obediência e respeito à autoridade por parte da Igreja), inclusive com o recurso e o reforço da violência armada por parte dos “coronéis”? No Brasil, o isolamento dos trabalhadores rurais sempre atuou como instrumento de poder monopolizado em favor dos grandes proprietários. Importa salientar que tal isolamento constitui-se em “lugar” privilegiado para a prática de injustiças.

Não obstante, a quebra do isolamento imposto à população rural, em particular, pelos instrumentos, recursos e meios capazes de aproximar as pessoas e favorecer as comunicações, representa, a um só tempo, o acesso “a ideias mais arrojadas e revolucionárias” e o risco de manipulação desta população. “E os agitadores estão chegando ao campo. Se agirem com inteligência nem vão ter necessidade de inventar coisa alguma. Bastará que comentem a realidade, que ponham a nu a situação em que vivem ou vegetam os trabalhadores rurais” (ENGELKE, 1953, p. 5). Por “agitadores” entende-se aqui os “comunistas”, críticos da propriedade privada, da exploração capitalista pelo latifundiário, da ordem social vigente que oculta a “injustiça institucionalizada”.

A quem se destina a *Carta Pastoral* de dom Engelke que desfruta do *status* de “manifesto” ou de “declaração pública” pela reforma agrária? É dirigida, em particular, aos grandes proprietários de terras - quase a metade dos participantes da Semana Ruralista -, a fim de que se conscientizem das reais condições de vida de seus colonos e se sensibilizem para com as reformas necessárias no campo e, enquanto tais reformas não se realizam, que ao menos assegurem a seus colonos condição de vida digna.

Longe de nós, patrões cristãos, fazer justiça movidos pelo medo. Antecipai-vos à revolução. Fazei por espírito cristão o que vos indicam as diretrizes da Igreja. Não leveis, com vossa atitude, à ideia errada de que o comunismo tem razão quando afirma ser a religião uma força burguesa. O Cristianismo não se contenta com vossa esmola – exige de vós justiça para vossos trabalhadores. Dai-lhes uma condição humana e cristã. E isso não por pavor da revolta, mas por uma questão de fé, pois a fé nos ensina que, sendo filhos do mesmo Pai, que está no Céu, somos todos irmãos. Há de haver, na Terra, lugar para todos nós (ENGELKE, 1953, p. 5).

A antropologia cristã constitui-se, no pensamento de dom Engelke, em fundamento da Sociologia, da Política e da Eclesiologia. O espírito cristão impele à solidariedade universal. O ensino social da Igreja sugere a prática da justiça como expressão desta solidariedade. Desta feita, o exercício da justiça é o caminho, o instrumento mais eficaz, para se evitar a revolução, e assegurar o exercício da cidadania.

Dom Engelke, pretende se antecipar, com a análise da realidade do trabalhador no campo, a dois eventos políticos: 1) a votação no Congresso Nacional de “programa mínimo de assistência social” aos trabalhadores rurais e 2) impedir que uma suposta (ou pretensa) revolução socialista ou comunismo eclodisse a partir do campo. As condições de vida (e trabalho) dos trabalhadores rurais constituíam-se em combustível para possíveis revoltas. Em palavras do bispo de Campanha:

Antecipemo-nos à legislação social. Estamos às vésperas de ter elaborados pelo Parlamento projetos de leis, ora em andamento em ambas as Casas do Congresso Federal, objetivando programa mínimo de assistência social às populações trabalhadoras do campo. A situação interna de nosso país está quase madura para isso e foi essa a tese mais significativa discutida e aprovada, recentemente na 33ª Conferência Internacional do Trabalho, realizada em Genebra, na Suíça, com a participação de diversas nações, inclusive a nossa.

Prudente e adaptada às peculiares condições do meio e do nosso povo, a legislação social agrária deve vir por fases, de baixo para cima. Desejando-a nessas bases, queremos frisar ainda que, não só não esperamos revolução, mas nem mesmo fiquemos na dependência de uma legislação social para os trabalhadores rurais (ENGELKE, 1953, p. 5).



Quanto a “legislação social agrária” a ser votada no Congresso Nacional, o apelo de dom Engelke traduz o esforço de antecipar-se à realização desta votação. O temor do bispo de Campanha é o de que a lei a ser votada objetivasse “programa mínimo de assistência social às populações trabalhadoras do campo”. Assim, antecipar-se significava apresentar propostas mais ousadas, de maior alcance que aquela em tramitação nas Casas Legislativas. E mais, antecipar-se com programa mais arrojado poderia esvaziar os discursos de possíveis “agitadores”, e enfraquecer suas investidas. Além disso, dom Engelke reivindica espaço/direito à participação popular na construção do projeto de lei.

Ora, é preciso criar as condições necessárias à realização das reformas de base, entre as quais se verifica a reforma agrária. Isso significa que, apesar da reconhecida urgência das reformas, faz-se necessário “a execução de programa mínimo de ação social”.

Atentando-se para as verdadeiras condições de vida dos trabalhadores do campo, não somente os do país, tomados em bloco, senão também aqueles que labutam nas paróquias agrárias da Diocese, veremos que estão a pedir especial atenção de nossa parte.

Antes de uma reforma de base, capaz de afetar a própria estrutura da economia agrária e de, em consequência, oferecer vida mais justa e mais humana a quantos vivam da terra, impõe-se, como medida preliminar, a execução de programa mínimo de ação social.

Esse esquema de ação social mínimo, em certas paróquias, poderá anteceder às tarefas estritas de Ação Católica [...]. Mas, não basta esse programa, nem é ele solução [...]. Faz-se mister reforma de estrutura e de base, cuja configuração foi delineada nesta Semana por sacerdotes, fazendeiros e professoras rurais (ENGELKE, 1953, p. 6; 8).

O “*programa mínimo de assistência social*” aos trabalhadores rurais não representa, nem de longe, a solução do problema. A esperança recai sobre as reformas de estrutura e de base, com propostas debatidas e formuladas na Semana Ruralista. Implementá-las compete ao Governo; a Igreja quer ter voz ativa através da Ação Católica. O ponto de partida deve ser a busca por solução local, a priorizar a formação de lideranças, a quem compete tarefa de recuperar a confiança e a autoestima do homem do campo.

Só assim, apoiado na palavra e na ação de elementos tirados de seu meio, nos quais deposita toda a sua confiança, o homem do campo se poderá defender contra as perigosas seduções daqueles que enxergam nele um caldo de cultura fecundo para o bacilo das agitações e das revoluções violentas, e poderá contribuir para que a sua numerosa classe venha a colocar-se em igualdade de condições com as demais classes dos setores urbanos (ENGELKE, 1953, p. 8).

As condições de vida e de atividade dos trabalhadores rurais (e suas famílias) começam a se tornar objeto de preocupação e de debates nos ambientes religiosos, acadêmicos e políticos. Nas décadas de 1940 e 1950, a problemática é tratada com excessiva cautela. O movimento mais organizado dos anos 1950 são as Ligas Camponesas, no Nordeste, lideradas por Francisco Julião. Nos anos 1960, a politização da questão agrária pelo partido comunista e pela ala progressista da Igreja, a exemplo de dom Helder Camara, dom Pedro Casaldáliga, entre outros, desloca o tema para o topo das agendas, não apenas da ação social da Igreja, mas também dos políticos e dos governos.

Os semanistas [isto é, os participantes da Semana Ruralista], unanimemente, reconheceram ser inadiável *humanizar a vida do colono* a quem deverão ser concedidos, além de participação indireta nos lucros extraordinários da empresa agrícola, condições para que tenham real acesso à propriedade privada, legítima aspiração a quem tem direito toda família de agricultor sem terras, especialmente num país e em Diocese qual a nossa, onde ainda há muitas áreas economicamente desaproveitadas ou parcialmente exploradas (ENGELKE, 1953, p. 7).

O contraditório existia: se, por um lado, o setor agrícola representava o coração da economia nacional, por responder por mais da metade do *PIB*, por outro, a vida do “produtor rural” se definia pelo estado de extrema vulnerabilidade. Eram os trabalhadores rurais, em condições de extrema pobreza, quem produziam as maiores riquezas da Nação. Tudo isso sem que a modernização dos meios de produção tivesse chegado ao campo.

Longe de nós vermos de modo simplista, questões complexas. Sabemos que a situação do trabalhador rural está em íntima conexão com a situação do fazendeiro. Salientemos entre outros a necessidade de sadia e inteligente política de importação e exportação; a urgência de crédito agrícola que facilite a racionalização da plantação e do pastoreio; o acerto em matéria imigratória; a planificação extrapartidária de problemas vitais como estradas, energia, rede escolar; a visão dos problemas agrícolas em ligação com os problemas industriais; o enquadramento das situações municipais no plano estadual, das situações estaduais no plano nacional e da situação nacional em plano humano e cristão (ENGELKE, 1953, p. 7).

Percebe-se o temor de que a reforma social agrária se faça em quadro distinto, alinhado a revolução socialista ou comunista. “E estaremos caminhando com segurança para a reforma social agrária que, ou se fará nos termos da mensagem social da Igreja, ou será fatal para a nossa terra e o nosso futuro de povo cristão” (ENGELKE, 1953, p. 7). O movimento que eclode quatorze anos depois (o movimento golpista de 1964) tem por objetivo estancar o fluxo das possíveis reformas de base, o que inclui a reforma agrária.

Então, formula dom Engelke o seguinte questionamento: “Como se poderá pensar em paz estável e na prosperidade econômica de um país, enquanto milhões de famílias trabalham a gleba, como seus servos, frustradas nas suas mais justas aspirações?” (ENGELKE, 1953, p. 8). Uma resposta possível a tal questão, talvez fosse fazer justiça, promover a reforma agrária, e, por conseguinte, oferecer aos trabalhadores rurais (e suas famílias) os recursos (financeiros e técnicos) de que precisavam para fazer produzir a própria terra, e, em consequência, assegurar a todos os direitos de cidadania.

Embasado no discurso de Pio XII, aos delegados da *Convention of the national confederation of farm owner-operators* (15.11.1946), dom Engelke expõe a concepção católica do trabalho.

Os cultivadores do solo formam dentro de suas próprias famílias uma comunidade de trabalho. Eles com seus companheiros compõem outra comunidade de atividades. Por fim, desejam formar com os demais grupos profissionais terceira fraternidade de trabalho. Esta e não outra, é a concepção católica do trabalho (ENGELKE, 1953, p. 9).

Dom Engelke constata que existe, além de preconceito, flagrante desigualdade de tratamento entre operários urbanos e trabalhadores rurais. Estes, embora sejam os reais produtores da maior parte dos alimentos que consumimos, vivem em condição subumana.

Enquanto o trabalhador das cidades já se vê amparado por leis que lhe garantem uma remuneração adequada e projetam as suas fadigas e esforços, o trabalhador rural, num país onde 70% da população vivem das nobres atividades do cultivo da terra, não possui nenhuma garantia para o seu futuro e o de seus filhos, ao mesmo tempo em que as suas condições presentes de vida indicam um padrão, muitas vezes, infra-humano (ENGELKE, 1953, p. 9).

A correção destas distorções, e para fazer justiça a todo cidadão trabalhador, assegurando-lhe os direitos de cidadania, faz-se mister reforma agrária. A época, o tema não gozava, como ainda não goza, de unanimidade no Episcopado. Segundo dom Engelke, os pontos fundamentais que irão permitir a recuperação da dignidade humana e do trabalho rural através de reforma agrária profunda são:

Humanizar, portanto, o trabalho, promover a difusão do ensino escolar adaptado às necessidades do homem do campo, proporcionar-lhe o ensino técnico-agrícola, garantir-lhe a necessária assistência médico-hospitalar, assegurá-lo contra os acidentes do trabalho e contra a velhice e invalidez, proporcionar-lhe o crédito rural baseado no trabalho e na honradez, facilitar-lhe o acesso à propriedade da terra para o cultivo (ENGELKE, 1953, p. 9).

O enfrentamento da questão agrária requer, sem mais retardar, a reunião das forças vivas da Nação. Por isso, “*desproletarizar o operário dos campos* deve ser a palavra de ordem desta nova cruzada. E a ela se devem dedicar o Governo, a Igreja e os proprietários rurais, pois ela é um imperativo de justiça social” (ENGELKE, 1953, p. 9). E será, exatamente, “uma enorme massa de trabalhadores sem terras e enormes áreas de terras sem trabalhadores, o quadro terrível que está a desafiar os esforços dos sociólogos, dos legisladores, dos órgãos técnicos governamentais e dos apóstolos cristãos” (ENGELKE, 1953, p. 9-10). A denúncia feita nos anos 1950 do crescente processo de concentração da terra se nos impõe, hoje, a necessidade de democratização do acesso a terra, e das riquezas dela oriundas.

Nas suas relações com o Governo, a Igreja se mostra sempre disposta a colaborar, embora reconheça não possuir o saber técnico requerido para interferir diretamente na realidade, mas oferece suas normas e diretrizes sobre a questão social, alinhado ao ensino social da Igreja, tendo em vista o alcance do bem comum.

A Igreja está aberta e pronta a emprestar toda a sua inestimável colaboração. Nada mais fará do que o seu papel de guarda da doutrina evangélica. E nem exorbita de sua missão, quando, pela mão dos sumos pontífices, traça normas e diretrizes sobre a questão social, em que aparentemente predominam problemas de ordem econômica, pois sendo os problemas humanos interdependentes, é a própria lei moral que se viola, quando os direitos fundamentais da pessoa humana se veem ameaçados ou postergados (ENGELKE, 1953, p. 10).

Segundo dom Engelke, o que se verifica no interior das fábricas, em termos de ação transformadora, deverá acontecer também no campo. Compete à Ação Católica expandir seu programa de missão evangelizadora, com foco na esperança e na desconstrução de propaganda revolucionária.

Um grande movimento de Ação Católica Operária penetrou no seio das indústrias e por meio dos líderes social e apostolicamente formados, lançados no seio das fábricas, das usinas, dos escritórios, vai levando a massa já seriamente atingida pelo desespero e pela revolta e profundamente trabalhada pela demagogia revolucionária.

Um grande movimento de Ação Católica Rural deverá exercer o mesmo papel e a mesma função entre as massas trabalhadoras esparsas pelos campos [...]. Será um trabalho longo e difícil; exigirá uma constância e uma dedicação apostólica a toda prova. Mas, é uma tarefa digna de ser levada avante, por quantos têm responsabilidades em relação ao bem comum, porque da solução desse problema depende, em larga escala, a economia nacional e, mais do que isso, a sobrevivência das estruturas cristãs de nossa cultura e de nossa civilização (ENGELKE, 1953, p. 10).

A solução do problema agrário passa pela elaboração de política do desenvolvimento orientada para a zona rural, e pressupõe reforma agrária profunda, o assentamento dos trabalhadores, o financiamento das plantações, o gerenciamento das culturas agrícolas, a modernização das técnicas de produção, colheita, armazenamento e transportes (CARVALHO, 1985; PAIVA, 1985). Ao movimento comunista interessa levar a efeito a revolução social; a dom Engelke, por sua vez, interessa defender uma transformação socioeconômica profunda, capaz de evitar uma revolução, porém, conservadora, pois pretende manter, simultaneamente, as estruturas religiosas e culturais, responsáveis por garantir à Igreja o seu poder de influência sobre os trabalhadores rurais.

Assim, convém se perguntar: qual a repercussão da *Carta Pastoral* de dom Engelke na arena política nacional e, mais precisamente, no âmbito dos trabalhadores rurais, dos latifundiários, da Igreja e nos meandros acadêmicos? Tão logo veio a público, o documento torna-se referência obrigatória para o estudo da questão agrária (CAMARA, 1968; ALVES, 1968; BRUNEAU, 1974; LIMA, 1979; MAINWARING, 1989), por meio do qual os pesquisadores constatarem mudança de comportamento (isto é, mudança de mentalidade e de prioridade pastoral e de evangelização) em parcela significativa do episcopado brasileiro que transmigra do confortável lugar a partir do qual fazia a defesa da “ordem social” e da autoridade para o *reformismo*, cujo fim último é a promoção da justiça social, da dignidade humana, dos direitos de cidadania.

No que respeita aos latifundiários, o documento não exerce, para além do constrangimento moral, qualquer efeito prático. É prova disso a permanência da exploração sobre o trabalhador nas fazendas de café e na criação de gado leiteiro. Não em razão do documento, mas em virtude do processo de modernização via industrialização, que os trabalhadores rurais foram deixando o campo - mesmo sem qualquer qualificação para o exercício adequado de novas profissões -, para transformar-se em operário urbano, na expectativa acessar mais amplamente os direitos fundamentais: assegurar rendimento permanente (isto é, salário) independentemente das intempéries; aproximar-se dos serviços de saúde e de educação públicos; ampliar as possibilidades de acesso a bem-estar e lazer.

No que tange aos trabalhadores, o documento resulta em inúmeros benefícios: primeiro, toma a realidade do trabalhador rural (condição de vida e atividade) como objeto de debate; segundo, sujeita esta realidade à análise, enriquecida pelas diversas perspectivas possíveis (párocos, fazendeiros, religiosos/as e professoras) que comparecem ao evento;

terceiro, diagnostica e sistematiza as principais demandas dos trabalhadores rurais; quarto, expõe a condição de vida e atividade dos trabalhadores rurais (de Campanha) para todo o país; quinto, estudam-se as possibilidades de reformas de base (prioritariamente a agrária), de modo a antecipar a ação dos agitadores, os conflitos no campo, e, em última instância, a revolução violenta. Em suma, as condições de vida e as demandas sociais dos trabalhadores rurais foram expostas na arena sociopolítica e religiosa nacional.

No âmbito eclesial, mais precisamente, no âmbito do magistério, a *Carta Pastoral* de dom Engelke constitui-se em documento de referência, um dos primeiros sobre a questão social, e o primeiro especificamente sobre a questão agrária. Segundo T. Bruneau,

Depois desta, declarações semelhantes foram repetidamente feitas com particular ênfase sobre os agitadores das zonas rurais [a declaração do Vale de São Francisco, em 1952], sobre o comunismo internacional [Amazônia, em 1957], sobre os comunistas indígenas nas zonas rurais [Comissão Central da CNBB, em 1961], e sobre líderes políticos irresponsáveis [Comissão Central da CNBB, em 1963] (BRUNEAU, 1974, p. 117).

Análise da declaração de dom Engelke permite-nos evidenciar ao menos um limite nada desprezível ou marginal, que compromete sobremaneira a pretensão de visão ampla e profunda da questão em debate. Já nas primeiras linhas do texto, o bispo de Campanha identifica os grupos com representação na Semana Ruralista (párocos, fazendeiros, professoras e religiosos/as). Há, no entanto, dois grupos, igualmente importantes para o aprofundamento da questão agrária, que não comparecem aos debates: políticos e trabalhadores rurais. Em democracia representativa como a nossa, a representação constitui-se numa modalidade de participação. Entretanto, na democracia participativa, a representação passa a ser apenas uma forma de participação (nada desprezível), sendo a participação direta dos cidadãos parte integrante do exercício da cidadania. Ainda que a representação política pudesse ser considerada secundária, a participação dos trabalhadores rurais, ou de sua representação direta, é irrenunciável, simplesmente por serem os principais interessados na matéria.

É importante ressaltar que a *Carta Pastoral* de dom Engelke está na linha do *Plano Nacional de Ação Social Católica* (PNASC), e ambos os documentos se colocam na esteira do ensino social da Igreja. O elemento singular que transpassa os dois documentos é o esforço de afirmação da justiça social, como condição fundamental para a promoção da dignidade da pessoa humana e para assegurar os direitos de cidadania. Dada urgência

imposta pela situação de vida do trabalhador (e de sua família), a assistência social precede qualquer iniciativa rumo a reforma de base. Ademais, da solução da questão agrária depende a sobrevivência das estruturas de “nossa civilização cristã”.

O *Manifesto do Episcopado Brasileiro* (1945), o *Plano Nacional de Ação Social Católica* (1946), a *Carta Pastoral Coletiva* (1949), a *Carta Pastoral sobre a questão agrária* de dom Inocêncio Engelke (1950), e as *Declarações regionais* dos bispos no Brasil possibilitam a intelectuais brasileiros e “brasilianistas” constatarem mudança substantiva de postura política e de mentalidade na grande maioria dos membros da hierarquia da Igreja Católica, de modo a concluir que o catolicismo no Brasil, nos anos 1940 e 1950, estava em fase de transição (BRUNEAU, 1974; LIMA, 1979; MAINWARING, 1989).

## 2.5 O “Plano de Emergência: um plano para a Igreja do Brasil” (1962)

Há pelos menos uma década (1952-1962), dom Helder Camara<sup>21</sup>, na liderança de ala progressista da CNBB, forma uma tradição no seio do Episcopado, de maior sensibilidade para com as questões sociais. Até os anos 1950, os bispos no Brasil, salvo raríssimas exceções, que nos escapam, mantinham hábitos principescos, concentrando, na prática, poderes eclesiais e, por vezes, informalmente, poderes públicos. É-nos possível inferir que da mudança de mentalidade do Episcopado, entre outros fatores igualmente relevantes, se podia chegar à mudança de atitude dos católicos no Brasil.

Entre a data de lançamento da *Carta Pastoral* de dom Engelke sobre a questão agrária (1950) e a publicação do *Plano de Emergência* pela CNBB (1962), é imensa a massa de documentos produzidos pela CNBB. Embora relevante, não constitui objeto de nossa investigação. É relevante acentuar, no entanto, que, entre 1952, data da criação da CNBB, e 1964, data da transferência de dom Helder para a Arquidiocese de Olinda e Recife, este é Secretário Geral da entidade. Estudo específico sobre a contribuição da CNBB para a Igreja e a sociedade brasileira, no período, pode dar ao grande público a

---

<sup>21</sup> A época do lançamento do Plano de Emergência (1962), dom Helder era bispo auxiliar de dom Jaime na Arquidiocese do Rio de Janeiro e Secretário Geral da CNBB desde a criação da entidade (1952-1964).

exata noção da riqueza do seu acervo. O objetivo da seção se limita é analisar o Plano de Emergência da CNBB, como novo aporte ao aprofundamento da questão social no Brasil.

A declaração da *Comissão Central da CNBB* sobre a situação rural, de 1961, constitui-se no primeiro documento, assinado em nome da entidade, sobre a questão social no Brasil. Até então, os documentos precedentes sobre a ação social da Igreja ou eram pessoais, a exemplo do “*Manifesto do Episcopado Brasileiro*” assinado por dom Jaime de Barros Camara e da “*Carta Pastoral sobre a questão rural*” de dom Inocêncio Engelke, ou eram declarações regionais, a exemplo da declaração de Natal (1951); das declarações dos bispos do Amazonas e do Vale de São Francisco (1952); da primeira e da segunda declaração dos bispos do Nordeste (Campina Grande, em 1956 e Natal, em 1959); da declaração da 4ª sessão ordinária da CNBB em Goiânia (1958) e da declaração dos bispos de São Paulo sobre a reforma agrária (1960).

O *Plano de Emergência* da CNBB, de 1962, é o primeiro documento, de fato, da entidade, e conta com a participação ativa de dom Helder Camara. Embora não seja assinado por nenhum membro do Episcopado, nem pela *Comissão Central da CNBB*, a redação do documento data do período em que dom Helder é o Secretário Geral da entidade (1952-1964), função que o permitia determinar o perfil da entidade, imprimir a sua marca no destino da mesma e, por conseguinte, também influenciar a definição das diretrizes pastorais da Igreja no Brasil.

A CNBB, a partir de 1952, carrega a responsabilidade de promover a unidade do Episcopado (composto por diferentes vertentes ideológicas) e de coordenar, em plano nacional, a atividade apostólica da Igreja no Brasil. Três elementos, no entanto, acabam por tornar complexa e difícil o cumprimento de suas atribuições: as dimensões continentais do país, somada a dificuldade interna de comunicações (à época); o número sempre crescente de Circunscrições Eclesiásticas; o fato das Conferências Episcopais terem as suas deliberações sempre dependentes do beneplácito e do apoio direto e pessoal do bispo ordinário (CNBB, 1962, p. 3).

Em 1960, às vésperas das eleições, alguns bispos decidiram percorrer o país, em caravana, para discutir com a população cinco problemas considerados cruciais para a sociedade brasileira: família, educação, nacionalismo, desenvolvimento econômico e reforma agrária. A revista *Síntese política, econômica e social* se encarregou de publicar as



conferências realizadas pelos bispos<sup>22</sup>, representantes de “uma Igreja itinerante”. No prólogo, esclarece o alcance de suas pretensões:

A Igreja não entra na política. Tem consciência nítida de sua missão essencialmente espiritual de salvar almas. Não se pode comprometer com facções políticas, mesmo porque isso afastaria de seu grêmio muitos daqueles que divergissem das suas opiniões partidárias. Isso não significa que a Igreja se desinteresse pelos destinos políticos do povo brasileiro. Muito ao contrário. No momento crítico de um pleito eleitoral, ela se sente na obrigação moral de evocar a seus filhos suas grandes responsabilidades cívicas. A Igreja como tal não está comprometida na política; mas seus filhos são cidadãos de uma nação, perante a qual têm indeléveis compromissos. A Igreja não indica pessoas. Aponta os grandes princípios que devem inspirar os critérios de escolha. Estimula a consciência de cada um para que faça sua escolha segundo os critérios da justiça e da honestidade (Síntese, 1960, p. 3-4).

No ano seguinte (1961), João XXIII edita sua primeira encíclica socioeconômica, *Mater et magistra*, na qual reafirma que “a Igreja tem como principal missão santificar as almas”, porém, “não deixa de preocupar-se com as exigências da vida cotidiana dos homens, no que diz respeito às condições de vida, à prosperidade e à civilização em seus múltiplos aspectos, dentro do condicionalismo das várias épocas” (MM, 3). É interessante ressaltar que a hierarquia da Igreja Católica internacional (na pessoa do papa) emite sinal incontestado de mudança em termos de maior sensibilidade para com a questão social. A rigor, a *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, constitui-se no primeiro documento da Igreja que aponta para essa mudança.

Em 1962, a *V Assembleia Geral Ordinária da CNBB*, reuniu-se para atender a apelo de João XXIII, que, em seu primeiro ano de pontificado (Carta ao CELAM, 1958), solicitou aos membros do Conselho Episcopal Latinoamericano que se elaborassem plano de trabalho para a Igreja na América Latina, de modo “que atendessem às especiais condições da Igreja neste Continente e que indicasse as medidas a serem tomadas, a curto e a longo prazo, no campo específico da ação pastoral da Igreja e também no que lhe cabe como atuação no campo econômico-social” (CNBB, 1962, p. 6). Em outros termos, um apelo do pontífice para que o Episcopado latinoamericano analisasse ampla e profundamente a realidade dos povos e da Igreja no Continente, no intuito de compreender

---

<sup>22</sup> MOTA ALBUQUERQUE, dom J.B. *A Igreja e a família brasileira*; COELHO, dom Carlos. *A Igreja e a educação*; ROSSI, dom Agnello. *A Igreja e o nacionalismo*; TÁVORA, dom José. *A Igreja e o desenvolvimento econômico do Brasil*; SALES, dom Eugênio de Araújo. *A Igreja e a reforma agrária brasileira*. In: *Síntese política, econômica e social*. n.7, 1960.

os recentes eventos transcorridos na Região, a exemplo da Revolução Cubana (1958/1959), ocorrida no quadro de uma revolução socialista.

A *V Assembleia* edita o *Plano de emergência para a Igreja no Brasil*, em 1962. João XXIII insiste em ação pastoral e de evangelização organizada, coordenada, implementada e avaliada em bases técnicas. O interesse do pontífice se insere no esforço de modernização da Igreja. Em outras palavras, modernizar a Igreja Católica internacional, iniciativa engenhosa e complexa, implicava em modernizar as Igrejas locais (as Dioceses), e os bispos são os principais responsáveis pelo bom êxito ou malogro desta empreitada. Passados dez anos, a experiência técnica adquirida pela CNBB (criada em 1952), iria auxiliar a Instituição na elaboração e execução de projetos de abrangência nacional, bem como na avaliação de resultados.

Análise do *Plano de emergência* reivindica o equilíbrio de um programa pastoral capaz de assegurar, simultaneamente, o dinamismo das atividades internas da Igreja e a sua projeção rumo ao social, sob orientação direta do magistério eclesiástico. A própria estrutura do *Plano de emergência* evidencia o interesse em harmonizar atividades internas e externas: “em sua parte pastoral, inclui: Reforma Paroquial, do Ministério Sacerdotal, dos Educandários; Pastoral de conjunto<sup>23</sup>. Em sua parte econômico-social: Formação de Líderes, Frentes Agrárias e Sindicalização Rural; Educação de Base; Aliança Eleitoral pela Família” (CNBB, 1962, p. 3), sucedânea da Liga Eleitoral Católica (LEC).

Ao término da *V Assembleia Geral Ordinária da CNBB*, os bispos publicam mensagem na qual afirmam:

Queremos realizar no Brasil presença vital da Igreja, que salvará a Nação de todas as ameaças que, contra ela, se levantam: como o comunismo ateu e demolidor dos valores mais autênticos do homem; a mentalidade laicizante que teima em voltar ao cenário do país; o egoísmo e o lucro erigidos pelo liberalismo econômico em suprema norma a governar as atividades produtoras da Nação e que devem cristãmente dar lugar ao espírito de serviço e de bem comum, se não quisermos ver os desequilíbrios sociais crescerem até o desespero (CNBB, 1962, p. 6).

---

<sup>23</sup> No intento de delimitar conceitualmente o alcance da expressão “*Pastoral de Conjunto*”, o *Plano de Emergência* começa por defini-la por aquilo que ela não é: “nem pesquisa de sociologia religiosa, que ela utiliza apenas como meio contingente; nem missão regional que é um meio poderoso a seu serviço; nem uma espécie de estratégia apostólica ou de organização mais racional da ação pastoral”. Em específico, a Pastoral de Conjunto reúne “todas as forças apostólicas de uma diocese, pessoas e instituições, devem ser progressivamente integradas em uma ação de conjunto, sob a autoridade do Bispo, que tem a missão de coordená-las e dirigi-las” (CNBB, 1962, p. 63). Ou ainda, “é o esforço global e planejado visando à evangelização de áreas na Igreja” (idem, p. 43).

O comunismo é, na percepção de várias vertentes de pensamento dentro e fora da Igreja no Brasil, o principal inimigo a ser combatido pelo governo, Igreja e sociedade. Isto porque atenta, a um só tempo, contra a liberdade religiosa e ao direito de propriedade privada. No que tange à liberdade religiosa, o comunismo atenta-se contra o próprio Deus, pois não reconhece a liberdade do Criador de relacionar-se com sua criatura. No que respeita à propriedade privada, o comunismo questiona a natureza do direito natural.

Há ainda, na percepção de membros da CNBB e do laicato, outras ameaças igualmente problemáticas se colocam em fileira: o egoísmo produz couraça no indivíduo que o deixa sempre mais ensimesmado; a lei suprema do liberalismo econômico, a livre concorrência, estimula a competição, porém, restringe a possibilidade de solidariedade regional, nacional e internacional. Assim, a colaboração de todos em prol do bem comum é, inequivocamente, a opção mais segura para se evitar os desequilíbrios sociais.

Os bispos participantes da *V Assembleia* “convocam todas as forças vivas da Igreja para renovado esforço de pastoral” (CNBB, 1962, p. 7). Observam que essa convocação os impõe a urgência da preparação de auxiliares leigos. Consideram que: “a ação pastoral da Igreja – Palavra e Sacramentos – é a base de tudo o mais: é a ação própria e primeira da Igreja, que daí caminhará para o exercício de suas responsabilidades no campo do social e do econômico”. E para que também aí se faça sentir decisivamente a presença dos católicos, “convocam os homens de todas as classes a realizarem no mundo do trabalho, dos negócios e das profissões as diretivas da doutrina social da Igreja”. Ademais, “fugindo do nivelamento liberticida pregado pelo marxismo, não se caia no egoísmo, na cobiça e na desumana indiferença que caracterizam o capitalismo liberal” (idem, p.7; para todas as citações).

É preciso recordar que a Igreja no Brasil (e não apenas sua hierarquia) vive a expectativa do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). A propósito, a encíclica *Mater et magistra* (1961), de João XXIII, muito contribui com o processo de preparação do Concílio, indicando sobremaneira suas linhas mestras, e a questão social é, sem lugar a dúvida, uma delas. A época, maior parcela da hierarquia da Igreja no Brasil demonstra o interesse em participar “de reflexão sobre as necessidades da hora atual, numa preocupação de melhorar o que existe, inspirar novos empreendimentos, coordenar esforços dentro de uma visão pastoral de conjunto” (CNBB, 1962, p. 7). É inegável que uma Igreja em transformação no Brasil, na América Latina, contribui substancialmente com o Concílio

Vaticano II, em especial para a elaboração da *Gaudium et spes* (1965), que versa sobre o modo de atuação da Igreja no mundo.

O documento mais importante elaborado pela *V Assembleia* é o *Plano de Emergência* (1962). Trata-se de documento longo, resultante de ampla reflexão desenvolvida no interior do Episcopado brasileiro, em resposta ao apelo do papa João XXIII, para que os bispos estudassem a realidade da Igreja na América Latina, em particular, a Igreja no Brasil. Um plano, de emergência, precede, como pensado, um plano a longo prazo, que importe na mobilização geral da Igreja no Continente. A primeira dificuldade, no entanto, “se origina do fato de não existir ainda amplo levantamento da situação religiosa do Brasil, com dados objetivos e estudos sociológicos” (CNBB, 1962, p. 7). Ainda assim, os participantes assumem o compromisso de procurar orientar suas análises segundo “sondagens objetivas e estudos sociológicos” já existentes.

Em Carta endereçada ao CELAM (Roma, 1958), João XXIII, além do apelo aos bispos para que analisassem a realidade do Continente, aponta quatro “perigos mortais” para a América Latina, que são igualmente aplicáveis ao Brasil:

O naturalismo que leva até cristãos a não terem, muitas vezes, a visão cristã da vida; o protestantismo que tenta entre nós seu esforço máximo de expansão e se acha, de fato, em maré montante; o espiritismo cuja difusão nas grandes cidades, nos meios de miséria, tem ares de endemia; o marxismo que empolga as Escolas Superiores e controla os Sindicatos Operários (CNBB, 1962, p. 8).

A ala conservadora da Igreja se mostra preocupada com o futuro da “Nação”, em virtude do real avanço do comunismo, com presença confirmada no Continente desde a Revolução Cubana (1958/59). Não obstante, a CNBB, enquanto entidade que reúne e representa o Episcopado brasileiro, e por meio da qual este pode se expressar, não elege o comunismo como a principal ameaça ao seu projeto de evangelização, mas procura aferir, com o máximo de objetividade possível, o grau de influência da Igreja no Brasil, face ao surgimento e crescimento de outras formas de expressão religiosa no país.

Há, no entanto, desafios que emergem da própria organização da Igreja. No Brasil, a Igreja se encontra estruturada em Arquidioceses, Dioceses e Paróquias. As Arquidioceses e dioceses são, a rigor, apenas instâncias da administração eclesiástica. Em passado não muito distante, definia-se Paróquia como delimitação territorial sob a responsabilidade administrativa-espiritual de um pároco, podendo ser ele diocesano ou

religioso. Escapava ao conceito a dimensão viva da comunidade, entendida como reunião de pessoas identificadas pela confissão e profissão da fé, solidárias no compromisso social. As reflexões recentes desenvolvidas pelos teólogos eclesiais, religiosos/as e leigos/as ressignificam o conceito de Paróquia, que passa a ser compreendida como “Comunidade de comunidades” (CELAM, 2007; CNBB, 2013). “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” (CNBB, 2013, p. 86).

Passados dez anos da criação da CNBB (1952), os bispos tristemente constatam e, por isso, lamentam que a ação pastoral da Igreja, ou que sua ação social, ainda não esteja organizada de forma integrada. Em *Assembleia* reconhecem que “perdura, de modo geral, individualismo em nosso apostolado: salvo exceções honrosíssimas, cada Paróquia atua isolada, como isoladas costumam agir as Dioceses” (CNBB, 1962, p. 9). Faz-se mister acrescentar que isolado, junto à Igreja paroquial, encontra-se o padre (se diocesano, também solitário) sujeito a aliar-se aos poderosos locais, a aburguesar-se, a adquirir doenças depressivas, a adotar vícios nada saudáveis (a exemplo do consumo de álcool e o hábito de fumar), a envolver-se afetivamente com alguém da região (mulher, homem ou criança, o que é pior, pois é crime). Ademais, a ação isolada das Paróquias, pela fragmentação das atividades e pela ausência quase absoluta do sentimento de corpo, possibilita o aparecimento e a expansão de outras expressões religiosas.

Se a Igreja resiste em romper os laços de interdependência política e econômica com o Governo (para alguns historiadores, rompidos na Constituição da República, em 1891, para outros, no entanto, somente após o golpe civil-empresarial-militar de 1964), o Governo resiste em reconhecer, publicamente, os benefícios em se ter a Igreja como parceira. A Igreja dependia de recursos financeiros para a manutenção de suas obras assistenciais, para a construção de novos templos, para a ampliação de seus projetos de evangelização e, por vezes, até para a manutenção do clero. O Governo, por sua vez, dependia do apoio político e público da Igreja para a governabilidade. Na primeira metade do século, “o presidente Epitácio Pessoa (1918-1922) pediu a dom Sebastião Leme que se apresentasse ao seu lado em manifestação pública para mostrar que a autoridade eclesial no Rio apoiava a autoridade civil tão odientamente combatida” (REGINA, 1962, p. 134). Poucos dias antes do golpe de 1964, como demonstração de lealdade por

parte da Igreja, dom Helder esteve em Brasília para advertir João Goulart sobre o movimento golpista posto em curso contra o seu governo, e contra ele próprio.

Em termos políticos, os sucessivos governos jamais abriram mão do apoio oferecido pela Igreja (entende-se aqui, os membros da hierarquia, os intelectuais e demais lideranças católicas). A propósito, os bispos em *Assembleia* assinalam que o Governo de Jânio Quadros tem extrapolado a esfera política, e expressam preocupação a esse respeito: “O governo, a menos que se altere a praxe estabelecida, firma convênios de Poder temporal a Poder espiritual, mas expõe, depois, os bispos a esmolar, nas antecâmaras ministeriais, verbas orçamentárias, em bem do povo, como se fossem favores pessoais” (CNBB, 1962, p. 9). Os governos estaduais e federal estimulavam, por exemplo, a fundação de “Santas Casas”, a construção de Colégios, maternidades e ambulatórios (estes, sobretudo, nos rincões), em parceria com a Igreja, contudo, em época de crises ou por desvios de verbas, deixavam a Igreja órfã dos recursos.

Os desafios impostos à missão da Igreja estimulam o debate sobre as prioridades pastorais da Instituição. O aprofundamento de determinadas questões permite perceber as divergências internas à CNBB, que podem ser consideradas como normais em Episcopado de origens tão diversas. “Por mais justo que seja o cuidado com a miséria do povo, talvez tenhamos, aqui e ali, de rever nossas prioridades pastorais, indagando, por exemplo, se damos à catequese o mesmo esforço que dedicamos aos problemas sociais” (CNBB, 1962, p. 9). Eis o discurso da ala conservadora, representada por dom Geraldo de Proença Sigaud (arcebispo de Diamantina) e dom Antônio de Castro Mayer (bispo de Campos). Aqui, a catequese e os problemas sociais têm a mesma relevância. Ainda que não tenha feito tal comparação, acreditamos que dom Helder não comungasse dessa ideia, pois para ele a garantia da dignidade humana precede a qualquer outro intento.

No que concerne ao relacionamento da hierarquia eclesiástica com os leigos e à organização pastoral da Igreja, há que apontar ainda outros dois desafios: o primeiro, “só por exceção estamos dando ao leigo o lugar que lhe cabe, o que importa em reduzir a colaboração dos leigos a proporções muito limitadas e inexpressivas” (CNBB, 1962, p. 10). Importa-nos frisar que essa percepção do Episcopado brasileiro precede, e comparece à *Gaudium et spes* do Concílio Vaticano II, e remonta a apelo expresso por Pio XI, na *Quadragesimo anno* (1931), quando os intelectuais católicos são impelidos a esforço conjunto para “remediar as necessidades modernas” (QA, 19), ou que “seria difícil

reconquistar para Deus tantas almas extraviadas sem o auxílio providencial dos leigos, por meio da Ação Católica” (Pio XI, 1938, p. 104); o segundo, o Episcopado reconhece que “falta-nos planejamento, sobretudo de conjunto. Ainda podem ser saudadas como pioneiras as experiências de Campinas, de Ribeirão Preto e do Nordeste (em torno de Natal)” (CNBB, 1962, p. 10). A organização do Episcopado, depois de um longo processo, dá origem à CNBB, porém, persiste a realidade de uma Igreja desorganizada, sem planejamento, sem articulação que lhe seja verdadeiramente eficiente, amarga a perda de fiéis e, mais do que isso, do poder de influência sobre a sociedade brasileira.

Além da “superação de visões individualistas” no seio do Episcopado, o *Plano de Emergência* recomenda concentrar todos os esforços na consecução de projetos comuns. É preciso conscientizar-se do que realmente são (até então príncipes da Igreja), do que objetivamente fazem (até o presente, predominantemente, pregadores do Evangelho) para o que podem efetivamente realizar (isto é, uma ativa intervenção no processo de transformação socioeconômica) em favor dos mais pobres.

Vivemos em torno de realizações em si louváveis. Cuidamos mais de abrir creches e patronatos do que de combater as raízes do mal. Preocupamo-nos mais em distribuir alimentos, inclusive de Cáritas, do que de utilizá-los em favor da melhoria de nossas obras, como ponto de apoio para uma modificação de nossa estrutura socioeconômica. Somos mais homens de obras do que da obra indispensável a todas as demais: a estrutura administrativa. Sem esse alicerce, surgem as iniciativas, mas permanecem isoladas, fracas (CNBB, 1962, p. 10).

Desta feita, a organização da Diocese é tomada como condição básica para a implementação do *Plano de Emergência*. Os bispos reconhecem que o sucesso de tal empreitada requer “revisão corajosa e cristã de [suas] relações com os sacerdotes, religiosas e leigos, tornando-os não meros executores de ordens, mas companheiros no bom combate. Assim, conversava-se a hierarquia, e desenvolve-se o espírito de equipe” (CNBB, 1962, p. 10). O ato que exige coragem, inevitavelmente, gera tensões, que se espalham desde as relações localizadas no epicentro até as estabelecidas às margens. A maior das ambiguidades, no entanto, permanece: rever e conservar.

O *Plano de emergência* tem sua tessitura e elaboração dirigidas pela ala, embora menor em termos numéricos, considerada a mais progressista da CNBB e, por conseguinte, da Igreja no Brasil. A época, o catolicismo no Brasil aprofunda sua inserção na questão social. O curioso é que, embora o catolicismo estivesse em transição, a maior parcela da

hierarquia da Igreja ainda resistia de forma deliberada e intransigente ao intento de reforma de estruturas e de base. O *Plano* faz o registro da manifestação de alguns bispos que reconhecem a necessidade de “revisão corajosa das relações” entre a alta hierarquia e os demais membros da Igreja, mas não escondem o interesse em “conservar a hierarquia”. A simpatia pela democracia demonstrada por Pio XII (RND, 1944, n. 11-12), antes mesmo do término da II Guerra Mundial, tem os seus princípios ignorados pela alta hierarquia eclesiástica brasileira, pois questionada em seus tronos pela realidade do povo a quem se dizia liderar, e muito temerosa pela possível perda de privilégios, prestígio e autoridade.

O apelo mais evidente dirigido pela ala progressista, quiçá também pela ala moderada, à ala conservadora da hierarquia eclesiástica no Brasil - além da adesão a estilo de vida mais condizente com a condição econômica do povo, ao clima da região e aos costumes da nossa gente -, é o de sua inserção decidida e solidária no campo social. A importância da administração dos sacramentos não é posta em questão, porém, o enfrentamento dos problemas sociais se impõe como urgente, pois é preciso salvar a vida em vida. No *Plano*, ouve-se uma vez mais a voz dos bispos moderados e progressistas:

Os problemas sociais estão na ordem do dia. A missão de pastores pede aos bispos uma atenção especial neste campo, abrangendo todos os seus aspectos. Somos (os bispos) solícitos no combate ao comunismo, mas nem sempre assumimos a mesma atitude diante do capitalismo liberal. Sabemos ver a ditadura do Estado marxista, mas nem sempre sentimos a ditadura esmagadora do econômico ou do egoísmo das estruturas atuais que esterilizam nossos esforços de cristianização (CNBB, 1962, p. 10).

Ora, reconhecer que as questões sociais “estão na ordem do dia”, que a missão dos bispos demanda “atenção especial neste campo”, não é o mesmo que eleger tais questões como prioridade pastoral e da ação evangelizadora. As questões sociais são secundadas ante o imperativo da questão política. O combate ao comunismo, por exemplo, merece dos bispos empenho com denodo. Ao se abordar os problemas sociais, não significa que o foco da Igreja (e o da CNBB, em particular) esteja voltado para eles, e tão somente para eles, mas exprime o seu “esforço de cristianização”, do qual o MEB (Movimento de Educação de Base) é, ao mesmo tempo, instrumento e expressão.

O “espírito do plano de emergência” é descrito como “centralizado em torno da CNBB”. Ou seja, é o *espírito de unidade* do magistério eclesiástico que sustenta o *corpo institucional*. O *Plano de Emergência* abre espaço para reconhecer, apesar do curto espaço de tempo desde a sua criação, as contribuições da entidade. E declara:



Se tem deficiências graves a nossa Conferência, ela é, sem dúvida, um marco na história da Igreja no Brasil. Se muito temos de caminhar ainda, é certo que, em 10 anos, muito Deus nos permitiu caminhar, na linha do conhecimento mútuo, da compreensão e da estima fraternas.

Ai de nós sem nossa Conferência, sobretudo nas circunstâncias excepcionais em que se acha nosso país dentro da conjuntura da América Latina e do mundo. Com número sempre crescente de Circunscrições Eclesiásticas e de Bispos, como prescindir de mínimo e ligação entre nós?

Reconhecemos faltas e deficiências, mas desejamos ardentemente acertar o caminho e andar com rapidez. Este é um dos objetivos desta V Assembleia. Desaminar não é cristão. Tentar alcançar o objetivo, com a graça de Deus, é nosso dever.

Incluimos, entre as primeiras preocupações do nosso Plano, a criação do CERIS (Centro de Estudos Religiosos e Investigações Sociais), em face da impossibilidade em que nos achamos de apresentar um quadro objetivo da situação de nossa Pastoral.

O Plano visa a atualizar sempre mais a CNBB e dar-lhe rendimento pleno, tanto na linha de orientação – levantamento sociológico atualizado da realidade religiosa dentro da realidade brasileira, latinoamericana e mundial - como na linha de execução – pela renovação das estruturas e mobilização das forças vivas do apostolado (CNBB, 1962, p. 11).

No exame dos “princípios básicos da renovação paroquial”, terceira e última parte do *Plano de Emergência*, verifica-se a presença constante de linguagem excessivamente autoritária, de delimitação do poder, isto é, a quem compete o poder de mando, sob suposta liderança amável de pastor. Sobre a Diocese se declara: “é a unidade fundamental de ação pastoral” (CNBB, 1962, p. 16). A afirmação da autoridade se constata nos seguintes termos: “o bispo é o pastor por direito divino. Nele se encontra e dele dimana todo o encargo e toda a responsabilidade pastoral. É o legítimo pastor de cada paróquia de sua diocese” (idem, p. 16). Sobre a Paróquia se afirma: “é antes de tudo uma comunidade de Igreja” e, como tal “é fermento da comunidade humana” (idem, p. 16-17). Sobre a autoridade do pároco se diz: “é o chefe da comunidade paroquial”. “Como colaborador do bispo, é o primeiro responsável. Não é o chefe que domina pela força. É o mestre que ilumina; o sacerdote que santifica; o pastor que conduz suas ovelhas e dá a vida por elas” (idem, p. 17). Quanto aos leigos se diz: “devem ser membros da comunidade paroquial”; além disso, “assumirão a iniciativa e plena responsabilidade das tarefas temporais [organizar e dirigir as atividades profissionais, culturais, familiares, econômicas, sociais e políticas] circunscritas à orientação dada pela Igreja, representada pelo pároco” (idem, p. 17-18). Entre as tarefas temporais merece destaque a atividade política, reservada aos leigos (ou melhor, aos homens brancos), e da qual os negros e as mulheres eram excluídos.

## **2.6 Declaração e Mensagem da Comissão Central da CNBB (1962)**

### **2.6.1 Declaração da Comissão Central da CNBB (1962)**

O *Plano de Emergência* elaborado na *V Assembleia Ordinária da CNBB*, em 1962, assim apresenta a engenharia institucional da entidade: “A CNBB tem como órgão supremo a sua Assembleia Ordinária. Logo a seguir vêm a Comissão Central e as Comissões Episcopais<sup>24</sup> que, pelos seus membros, têm poder delegado para orientar o que se faz, em plano nacional, nos setores respectivos” (CNBB, 1962, p. 11). Interessa-nos, pois, analisar dois documentos lançados, em 1962, em nome da CNBB, quais sejam: a *Declaração e a Mensagem da Comissão Central da CNBB*.

Antes, porém, consideramos de fundamental importância revisitar o contexto histórico-político no qual a Declaração e a Mensagem da Comissão Central da CNBB foram construídas. Após o governo de Juscelino Kubitschek (1955-1960) - período de grande euforia, e de inúmeras expectativas criadas pela população, decorrentes principalmente do projeto nacional-desenvolvimentista, orientado para a implementação do Plano de Metas (31 metas) e para concretização do arrojado projeto de construção de Brasília, a sediar a nova capital da República -, o país mergulha, uma vez mais, em profunda crise que afeta diversos setores da sociedade brasileira, gerando incerteza no campo da economia e instabilidade política.

No plano social, uma vez concluída a construção de Brasília, responsável por intenso processo de migração interna, a taxa de desemprego volta a crescer no país. No plano econômico, era chegada a hora de honrar os compromissos com os credores estrangeiros. Em outros termos, a conta estava para ser paga. Os sindicatos, de setores estratégicos para a economia nacional, de representação dos trabalhadores rurais e dos operários urbanos, pressionam o governo por melhores salários e outros benefícios. No plano político, o governo de João Goulart (1961-1964) encontra dificuldade para negociar com as forças sindicais, com as elites econômicas, com o Congresso a fazer dura,

---

<sup>24</sup> À época, as Comissões Episcopais eram as seguintes: Comissão Episcopal de Teologia, de Fé e Moral, de Ensino de Religião, de Liturgia, da Ação Católica e do Apostolado dos Leigos (esta coordenada por dom Helder Camara), de Educação e Cultura, de Vocações Sacerdotais, de Ação Social, de Opinião Pública, de Ensino Superior, de Previdência do Clero e pró Seminário Brasileiro (CNBB, 1962, p. 11-12).

inflexível e obstinada oposição. Para Wanderley Guilherme, esse quadro resulta em “paralisia decisória” (SANTOS, 2003), e traduz-se em manobra orquestrada pelas elites, que concentram as forças políticas de direita, sob pretexto de impedir que o país caísse no comunismo, toma o poder em seu benefício.

Em específico, a situação socioeconômica do povo brasileiro, sobretudo dos mais pobres, contemplada (mais que meramente observada) pelos bispos do Nordeste, requer da Igreja manifestação pública, decisão que implica deixar a zona de conforto, na qual historicamente se encontrava “deitada em berço esplendido”, para inserir-se de forma decisiva no campo da política. É verdade, a Igreja sempre fez política. Importa frisar, no entanto, que o diferencial agora é apontado pela arena, o lugar de interação dos atores, visto que, membros da hierarquia considerados mais progressistas, abrem mão da política que faziam nas Sacristias ou nos Gabinetes dos políticos, para atuarem também nas praças, isto é, publicamente. Dom Helder é representativo deste modelo de participação política.

Passados dois meses da *V Assembleia Ordinária da CNBB*, a sua *Comissão Central*, habilitada, de acordo com o Estatuto da entidade, a falar em nome do Episcopado, dirige à nação uma *Declaração*, que vem a público com o seguinte título: *Declaração da Comissão Central da CNBB* (CNBB, 1962 [14.07], p. 48-49). Os membros da Comissão elaboram uma declaração, fiel ao gênero, objetiva e direta: destinada à sociedade brasileira, a criticar algumas “classes produtivas”, a inércia do governo, a agitação comunista, e estimular as reformas de base.

Longe de nós [bispos, membros da Comissão Central] querer insuflar as massas. Não podemos é adiar um apelo a quantos se sintam, em consciência, responsáveis pela aflição do povo, de modo especial pela fome que decorre da impossibilidade de adquirir os gêneros de primeira necessidade. Há uma ganância que cega. Há um desejo imoderado de lucro, que, perante a moral cristã, continua a merecer o nome de furto. Há uma voracidade que só faz agravar a inflação, a pretexto da qual se instala e sob a qual se esconde (CNBB, 1962 [14.07], p. 48).

Os membros da Comissão Central apontam a “ganância” como a principal responsável pela fome que grassava dois terços da população brasileira, mas hesitam em nomear os seus reais reprodutores. Dom Inocêncio Engelke responsabiliza a falta de solução para a questão agrária (ENGELKE, 1950). Dom Helder atribui ao Colonialismo interno e, posteriormente, à aliança que este faz com o Colonialismo externo, os

responsáveis pela indústria de produção e reprodução da miséria (CAMARA, 1965 [27.11], p. 5; 1968 [19.04], p. 2).

Em *Declaração*, os membros da Comissão Central recomendam “que os órgãos supremos das classes produtoras – Industrial, Comercial e Rural – tomem a iniciativa de tentar coibir abusos que importam em atitude suicida, condenada e combatida por uma minoria lúcida de industriais, comerciantes e proprietários rurais” (CNBB, 1962 [14.07], p. 48). A dificuldade da Comissão em ser mais incisiva, em parte, deve-se ao fato de vários bispos manterem, em listas de benfeitores de suas obras assistenciais, pessoas e empresas publicamente conhecidas por gerarem e reproduzirem injustiças.

Ainda assim, a Comissão Central formula e dirige algumas de suas críticas ao governo e aos comunistas. Assegura à sociedade brasileira que “temos presente a responsabilidade do Governo, de quem deve partir exemplos de honestidade, austeridade e interesse prioritário pelas necessidades do povo” (CNBB, 1962 [14.07], p. 48). E mais, “é evidente que denunciemos os exploradores da miséria, especialmente os comunistas que só tem a lucrar com o desespero, a desordem e o caos” (idem, p. 48). O excessivo temor pelo avanço do comunismo, e por já ter sido instalada na Ilha caribenha de Cuba, em 1959, levará o Episcopado brasileiro a retirar o seu apoio ao Governo Goulart e apoiar, de forma apressada e equivocada, o golpe civil-empresarial-militar de 1964.

Se dom Helder Camara participasse desta Comissão Central, talvez discordasse do seguinte pronunciamento: “Às autoridades incumbe deter a agitação vermelha hábil para infiltrar-se, através de Sindicatos, na direção das greves de protesto que, imprudentemente, estão sendo estimuladas nesta hora explosiva” (CNBB, 1962 [14.07], p. 48). É pouco provável que dom Helder se contrapusesse a esta força política de transformação já posta em movimento. Ademais, a expressão utilizada, “deter a agitação vermelha”, além de preconceituosa, sugere que a autoridade governamental deveria recorrer ao uso da força para assegurar suposta “ordem social”. É do proceder de dom Helder valorizar o diálogo democrático, apreciar positivamente as atividades dos movimentos organizados, promover as forças vivas da nação e estimular as ações transformadoras da sociedade no quadro sociopolítico da não violência.

Na pretensão de amenizar as tensões, advindas sobretudo dos movimentos sociais e das forças sindicais, o Presidente João Goulart acena na direção das reformas de base. Embora o Governo não possuísse ampla base de apoio que o credenciasse a coordenar o

processo até a realização das reformas, e menos ainda de capital político suficientemente forte para implementá-las, Goulart contava com a simpatia de boa parcela dos membros da hierarquia da Igreja no Brasil. No esforço de reunir as expectativas que transpassavam o Episcopado, imbuída do sentimento de corpo, a Comissão Central assim se declara:

Daí saudarmos, com alegria, as Reformas de base que passaram a ser anseio de todos os responsáveis – Poderes da República, Partidos Políticos, Classes Dirigentes. Em breve sugeriremos, a propósito de Reformas tidas, com razão, como inadiáveis – Reforma Agrária, Reforma Tributária, Reforma Bancária, Reforma Universitária, Reforma Eleitoral, Reforma Administrativa – não indicações técnicas que nos escapam – mas diretrizes doutrinárias, aplicadas a nosso tempo e a nosso meio (CNBB, 1962 [14.07], p. 48-49).

O “nosso tempo” era o da experiência política do Parlamentarismo imposta ao governo de João Goulart. Na verdade, tratava-se de um golpe impetrado pelas forças políticas de direita, que, através desta iniciativa, demonstravam dificuldade para digerir a derrota sofrida nas urnas. Na expectativa de Plebiscito, que poderia revestir o presidente João Goulart dos poderes e atribuições que lhe eram garantidos pela Constituição, a Comissão Central diz:

Desde já lembramos aos eleitores que se houver atribuição de poderes constitucionais ao próximo Congresso, aumentará de muito a responsabilidade do pleito de 7 de outubro, pois nele teríamos então de eleger homens incumbidos de conduzir, com espírito público, segurança e equilíbrio, as Reformas reclamadas pela consciência nacional (CNBB, 1962 [14.07], p. 49).

Os membros da Comissão Central não vão ao âmago do problema – a denúncia das condições de vida e de atividade dos trabalhadores no campo e dos operários urbanos, a opressão imposta aos trabalhadores, as várias formas de violências praticadas contra os trabalhadores no campo, a carência ou ausência quase absoluta da presença do poder público (saúde, educação, segurança pública, formação técnico-profissional, transporte, energia elétrica, habitação etc.). Aproveitam a ocasião e o instrumento de comunicação (isto é, a *Declaração*) para advertir os demais colegas do magistério episcopal da possibilidade de novas eleições em outubro de 1962. Notificados, é da responsabilidade de todos informarem o clero e os leigos. É provável que tenham recorrido aos relevantes serviços prestados pela *Liga Eleitoral Católica* (LEC).

## 2.6.2 Mensagem da Comissão Central da CNBB (1962)

O contexto histórico-político de publicação da *Mensagem* pela Comissão Central da CNBB (1962) é, exatamente, o mesmo da *Declaração*. Findo o governo Juscelino Kubitschek (1955-1960), inicia-se período de instabilidade política; constata-se o retorno da inflação, o aumento do desemprego e a eclosão de greves por todo o país. A princípio, a relação Igreja-Governo João Goulart é amistosa. Passados alguns meses, os setores mais progressistas da Igreja, de apoiadores do governo Goulart tornam-se críticos intransigentes, e na condição de porta-voz do povo brasileiro, a CNBB diz exprimir as “esperanças do povo, que deseja e reclama um governo firme, bem-ordenado e organicamente estabelecido” (CNBB, 1962 [14.07], p. 50). Ademais, era preciso recuperar o respeito, a confiança e consolidar sua legitimidade, condições fundamentais para as “reformas de base”, a serem executadas em “clima de honestidade e segurança”.

A Comissão Central da CNBB, reunida no Rio de Janeiro, nos dias 13 e 14 de julho de 1962, “procurando interpretar o pensamento do Episcopado, em face da presente situação do Brasil, julgou de seu dever levar à Nação uma palavra de esclarecimento e um apelo” (CNBB, 1962c, p. 50).

Ninguém desconhece o clamor das massas que, martirizadas pelo espectro da fome, vão chegando, aqui e acolá, às raias do desespero. Já não era menor nem menos grave o grau de pauperismo entre as camadas mais humildes da população. Mas os homens, conformados, por assim dizer, com a miséria, apresentavam-se impassíveis. Agora, seja pelo agravamento das sucessivas crises econômicas, políticas e sociais, que têm abalado o país, seja pela facilidade das comunicações e da divulgação das ideias e dos acontecimentos, seja pela crescente organização das classes, o povo das cidades e dos campos começa, não apenas a tomar conhecimento das verdadeiras causas desses males, como, sobretudo, a compreender que, sem participação na vida das instituições e da própria sociedade, jamais será libertado do Estado de ignominia em que se encontra (CNBB, 1962 [14.07], p. 50).

Nos últimos anos da década de 1950, apesar dos avanços inegáveis protagonizados pela política do nacional-desenvolvimentismo do governo de Juscelino Kubitschek, a imensa maioria da população brasileira, com presença preponderante na zona rural, encontra-se “às raias do desespero” provocado pela fome. No Nordeste, em particular, os cidadãos, até então conformados, passam a reivindicar direitos, auxiliados grandemente pelas Ligas Camponesas.

Ademais, a Comissão Central observa que determinados avanços nas comunicações (a abertura de estradas, a recuperação de ferrovias, a expansão do setor aéreo; a instalação de sistemas de telecomunicações, a ampliação dos Correios), na divulgação das ideias (a expansão da imprensa falada e escrita, e da editoração de livros e revistas) e na difusão rápida dos acontecimentos, têm ajudado as populações, quer no campo quer nas cidades, a reverem a percepção das causas dos males que lhes afligem (historicamente consideradas como vontade de Deus e indispensáveis ao processo de mortificação redentora dos pecados) para a compreensão de que suas desgraças resultam de injustiças que lhes são impostas pelos seus concidadãos, por vezes aliados a exploradores estrangeiros. Entende-se, pois, que tais avanços nas comunicações têm levado a todos a perceber que “sem participação na vida das instituições e da própria sociedade” jamais se arrancarão da situação em que se encontram, à espera de efetiva libertação.

Nestes últimos anos, a situação do país tem se agravado, tornando-se generalizada e como que sistemática a irresponsabilidade, a ganância, a frouxidão moral dos que procuram desfibrar o caráter das pessoas e a estabilidade das famílias. Estes três pontos de desagregação das forças vitais da Nação têm sua origem remota na fragilidade humana, mas, ultimamente, são objeto de planejamento cuidadoso de ideologias anticristãs e anti-humanas, como meio eficaz e quase irresistível de derrubar as barreiras do bom senso, da honestidade, da moralidade particular e pública, e abrir, desse modo, o caminho da vitória do materialismo nas suas diferentes formas (CNBB, 1962 [14.07], p. 50).

Nos primeiros anos de 1960, conjunto de fatores - desemprego, inflação, crise econômica, instabilidade política – contribui para agravar a condição de vida dos mais pobres no Brasil. Entretanto, a *Mensagem* da Comissão Central constata que determinadas “moléstias” que carcomem a sociedade brasileira advém de “planejamento cuidadoso de ideologias anticristãs e anti-humanas”. A cada “moléstia” a Comissão faz corresponder setor importante da sociedade brasileira: a irresponsabilidade aos políticos; a ganância às forças produtivas (industriais, comerciantes e latifundiários) e a frouxidão moral aos meios de comunicação (imprensa falada e escrita). Esses setores atacam, em grupo ou de forma articulada, valores como: o bom senso, a honestidade e a moralidade. O atentado a esses valores resulta em graves prejuízos para os mais pobres. O agravamento da crise é, em parte, atribuído à exploração dos trabalhadores pelos latifundiários, à ganância dos empregadores (industriais e comerciantes) e à corrupção política.

A *Mensagem* da Comissão retoma o texto da *Declaração*, no qual critica mais amplamente o comunismo e o oportunismo do capitalismo liberal. O comunismo é criticado por suprimir a propriedade privada e restringir as liberdades. O capitalismo é, por sua vez, criticado por explorar as forças e o potencial de criatividade do indivíduo ao ponto de subtrair-lhe a dignidade humana, os direitos de cidadania, e a condição mesma de pessoa, assim empurrada para a barbárie ou relegada ao submundo.

O comunismo explora ativamente a situação, enquanto o capitalismo liberal se beneficia da agitação comunista. Jamais houve, neste país, nem maior nem mais criminoso domínio das forças econômicas, desviadas de seus altos objetivos de prover às necessidades do bem comum pela justa e equânime distribuição das riquezas. O rolo compressor de certos grupos insaciáveis, pela dinâmica do lucro exorbitante, pelo suborno da área da política e, sobretudo, pela ganância incontrolável e ilimitada, tem causado o agravamento da situação política, econômica e social do país. Não nos referimos, evidentemente, às pequenas e médias empresas, nem à classe média sempre mais sacrificada e rarefeita. Referimo-nos aos que, a pretexto de combaterem o comunismo, com medo de perderem seus privilégios, alimentam, paradoxalmente, a propaganda das ideias subversivas e esgotam a paciência dos pobres (CNBB, 1962 [14.07], p. 51).

É inédita a atitude da hierarquia da Igreja, ou de parcela dela, em considerar a exploração dos pobres pelas “forças econômicas” como “domínio criminoso”. Esta nova postura adotada por número cada vez mais crescente de bispos atrai para a Igreja alguns desafetos, até então parceiros políticos, colaboradores na defesa da ordem social e do respeito à autoridade, benfeitores de suas obras assistenciais. Ao desvencilhar-se destes, que comprometiam grandemente o resultado de suas iniciativas, a Igreja define novo lugar ético-político a partir do qual pretende atuar na arena política nacional, qual seja: da autonomia institucional. Com isso, os intelectuais católicos (eclesiásticos e leigos/as) passaram a receber da Igreja, ou melhor, da CNBB, o apoio institucional de que precisavam para o desenvolvimento de pensamento social e político propriamente católico.

Parcela do magistério eclesiástico (arena na qual se concentram os “pastores”) e a Ação Católica (esfera na qual se concentram “os rebanhos”) têm, com denodo, se empenhado na busca de solução para os problemas sociais dos brasileiros empobrecidos e marginalizados. Os seus opositores - críticos das vertentes progressista e moderada da Igreja -, acusam-lhes de demagogia, de fazerem o jogo dos comunistas, de subverterem a “ordem social” vigente, que segundo dom Helder, mais se parece com uma “desordem institucionalizada”. A Comissão assegura que a Igreja, que não tem preferência por nenhum regime político, não cederá ao ateísmo do comunismo ou do capitalismo.



A Igreja, tanto pela voz de seus pastores, como pela ação organizada do laicato, tem empreendido iniciativas de grande alcance. Pena é que a falta de visão de uns e a sistemática oposição de outros pretendam ignorar, confundir e menosprezar tais iniciativas, ou, quem sabe, pungi-las ao carro da demagogia ou aos interesses da política e das forças econômicas. Estas posições, entretanto, não afastarão a Igreja de seus objetivos. Ela saberá seguir o seu caminho, sem desviar-se nem para o duro e esmagador ateísmo do comunismo, nem para o maleável e frouxo ateísmo de sistema capitalista não menos condenável (CNBB, 1962 [14.07], p. 51).

O enfrentamento de tão forte oposição exige da Igreja – eclesiásticos e leigos – o fortalecimento dos laços de unidade, na fé e na ação. A Igreja é chamada a reconhecer e a demonstrar as suas próprias possibilidades. Na fé, amparada pelas promessas do próprio Deus (“estarei convosco!”). Na ação, organizada, articulada e integrada aos movimentos pastorais e sociais. Sem querer se “perder em lamentações” ou aprisionar-se em perdas, ainda que significativas (a exemplo da redução de fieis e da evasão de clérigos), que representam uma amputação dolorosa em seu próprio corpo, a Comissão assegura que a Igreja não vai perder o foco: a libertação integral do humano.

Nestas circunstâncias, apelamos, primeiramente, para as possibilidades da própria Igreja, em nossa pátria. Estejamos unidos e disciplinados na mesma fé e na mesma ação. Demos uma demonstração pública e eficaz da nossa vontade e do que somos capazes de realizar. Não nos queremos perder em lamentações estéreis, nem deixar conduzir pelas emoções passageiras das crises que se sucedem, por ventura premeditadas, e calculadas, com a finalidade de nos desviar de objetivos essenciais. Entreguemo-nos à execução do Plano de Emergência, cuidadosa e oportunamente elaborado e já agora em fase de execução por intermédio dos Secretariados Regionais da CNBB (CNBB, 1962 [14.07], p. 51).

A época, a Igreja Católica insistia em enviar apelo aos cristãos, e não apenas aos católicos. Sentia-se representante da cristandade. Contudo, em *Mensagem*, faz apelo aos “poderes da República” para que não frustrassem as esperanças do povo. A década de 1950 encerrou-se melancólica. O desenvolvimento da Região Nordeste, apesar dos esforços empreendidos pela SUDENE, não logrou o êxito esperado e desejado. O desenvolvimento do Centro Oeste, apesar da construção de Brasília, não operou transformação significativa na paisagem da Região, distinta por seus latifúndios (destinados à criação de gado) e pela monocultura (da plantação de soja). Assim, não desenvolvendo as distintas regiões do país, o desenvolvimento econômico nacional não se concretizou, apesar dos esforços feitos pelo governo, dos sacrifícios impostos à população, e dos investimentos feitos. Neste quadro, as forças produtivas se desenvolveram, apesar das adversidades, enquanto os pobres progrediam rumo à miséria desumanizadora.

A Comissão Central pretende “traduzir o sentimento” da sociedade brasileira. Na *Mensagem*, faz o registro de que ela aspira a “governo firme, bem-orientado, organicamente estabelecido”, isto é, um governo sólido, bem direcionado e estável, que pusesse fim a toda sorte de incertezas, inseguranças e instabilidades reinantes. Tudo o que os Governos de Jânio Quadros e, o de seu sucessor, João Goulart, não conseguiram oferecer à população. Na percepção do magistério eclesiástico, as estruturas de governo deveriam inspirar confiança e respeito, pois assentadas no direito, na lei e na autoridade. Esses princípios a Igreja irá defender, de forma incisiva, na quase totalidade de seus membros, até o golpe civil-empresarial-militar de 1964.

Nessa *Mensagem* faz-se um veemente apelo a todos os poderes da República, sem distinção, no sentido de corresponderem às esperanças do povo, que deseja e reclama um governo firme, bem-orientado e organicamente estabelecido, coordenado nos seus diferentes setores e harmônico nos seus múltiplos órgãos, de maneira a inspirar o respeito e a confiança, que procedem do direito, da lei e da autoridade. Só então poderemos promover as chamadas reformas de base, reclamadas por todos e de urgência inadiável. Entretanto, de nada valeriam os melhores códigos ou as leis mais justas, sem um clima de honestidade e de segurança por parte dos governantes e governados (CNBB, 1962 [14.07], p. 51-52).

Na interpretação da Comissão, esfera de confiança e respeito constituía-se no contexto imprescindível e favorável às reformas de base, “reclamadas por todos e de urgência inadiável”. Além das leis, considera importante preservar “clima de honestidade e segurança”. Na oportunidade, dirige às forças produtivas do país “serena advertência”, para que observem os princípios da justiça e da equidade.

Às forças produtoras do país, mais que um apelo, dirigimos serena advertência, no sentido de compreenderem a gravidade da situação e buscarem os verdadeiros fins do capital e do trabalho, que não podem servir apenas aos interesses de grupos privilegiados, mas ao bem de toda a comunidade, no desenvolvimento progressivo e equânime do país, ao bem-estar das diferentes camadas sociais (CNBB, 1962 [14.07], p. 52).

Embora opulenta em riquezas naturais e cheia de oportunidades, nossa pátria suporta conviver com crises sucessivas. Essas crises afetam sobremaneira os mais pobres. No início dos anos de 1960, era exatamente este o contexto socioeconômico do país. Nesse quadro, recomenda o documento: “é preciso por cobro ao quadro deprimente das filas para a aquisição de gêneros de primeira necessidade, quando todos sabemos que não falta

feijão, nem açúcar, nem arroz (mas, espírito público e limite à sede insaciável de lucros desonestos (CNBB, 1962 [14.07], p. 52).

Apelo é dirigido às famílias, aos estudantes e aos trabalhadores rurais e operários urbanos, para que não se deixem iludir pela agitação dos que nada querem além do agravamento dos problemas sociais do povo, a exemplo dos comunistas; e que empreendam uma ação enérgica pela restauração de valores que assegurem a estabilidade da ordem social, promovendo a justiça como condição fundamental para a paz.

Às famílias, aos estudantes e aos operários das cidades e dos campos, nosso apelo é repassado da maior confiança e dentro de um espírito de compreensão e solidariedade. Fazemo-lo sob dois aspectos: primeiro, para que ninguém se deixe iludir ou influenciar pela calculada agitação dos que nada querem além do agravamento indefinido dos males que nos afligem. Segundo, no sentido de união das forças vivas do país, numa ação vigilante e enérgica pela restauração dos pontos fundamentais que asseguram a estabilidade da ordem social, isto é, respeito às pessoas e instituições, moralidade dos costumes, senso de responsabilidade (CNBB, 1962 [14.07], p. 52).

Apelo é dirigido aos órgãos de imprensa “para que ajudem o Brasil” a reencontrar-se com o seu destino. Acima das diferenças, assumam compromisso com a verdade e a promoção da paz. Apelo especial é dirigido à imprensa católica, que apesar de suas limitações estruturais e financeiras, muito pode e deve contribuir para ver realizado o programa de ação social da Igreja e as aspirações do povo.

Aos órgãos de divulgação, à imprensa, o nosso insistente convite para que ajudem o Brasil a reencontrar-se, por meio de uma campanha inteligente, nobre e eficiente, acima de diferenças de grupos ou de ideologias, sem compromissos que possam dificultar a pregação da verdade e o estímulo aos que estão dispostos a tudo sacrificar pela paz e prosperidade de uma pátria livre e autenticamente cristã (CNBB, 1962 [14.07], p. 52).

Há quem defenda que a transição ocorrida no catolicismo brasileiro, em especial, a mudança de mentalidade de parcela da hierarquia da Igreja, iniciada no pós II Guerra (1945), completou-se durante o regime civil-empresarial-militar (1964-1985), quando, por força da violência deste contra os direitos humanos, percebe a impossibilidade de manter com o movimento golpista qualquer parceira frutuosa, legítima e comprometida com a justiça social. Os órgãos e as instituições mobilizados pela Igreja, ao invés de reunirem forças em apoio às propostas do governo para a superação da crise econômica, irão aprofundar a crise do governo até o seu “estrangulamento”, mediante “paralisia decisória”.

## **2.7 ACB e Ação Popular: “Documento-base” (1963).**

### **2.7.1 ACB: formação, evolução e documento-base (1963).**

O curioso é que, em 1963, tanto a *Ação Católica Brasileira* (ACB), criada em 1935, quanto a *Ação Popular* (AP), criada em 1962/1963, lançam “documento-base”. A ACB dá ao seu texto o seguinte título: “Documento-base: ‘Sentido, linha de ação e método dos movimentos especializados” (ACB, 1963, p. 134-157). Quanto à AP, assim intitula o seu documento: “*Ação Popular: documento-base*” (AP, 1963, p. 118-144). Ambos são demasiado distintos em suas perspectivas, objetivos e fins.

O movimento de *Ação Católica* (AC) surge com Pio XI (1922-1939), que, embora conservador em questões doutrinárias, produz importantes encíclicas sobre questões sociais e políticas, a exemplo da *Quadragesimo anno* (1931), em comemoração aos 40 da memorável *Rerum novarum* (1891), de Leão XIII, da *Mit brennender Sorge* (1937), sobre o regime nazista na Alemanha, e da *Divini Redemptoris* (1937), sobre o comunismo. Se na primeira encíclica, Pio XI amplia o objeto de análise anteriormente tomado por Leão XIII (a situação de vida e trabalho do operário urbano) para aprofundar a ordem social internacional, nas outras duas encíclicas empenha-se em condenar o nazismo alemão e o comunismo soviético e chinês, e de reafirmar a condenação do socialismo (*Rerum novarum*, 1891), como ponto sensível do ensino social da Igreja.

A AC tinha como missão restituir o mundo a Cristo. É justo reconhecer, no entanto, que bem antes de Pio XI, seu predecessor Leão XIII faz profunda análise das questões socioeconômicas do mundo europeu, no contexto pós-revolução industrial, aponta os benefícios da produção mecanizada, assim como as contradições por ela produzidas. O enfrentamento dessas questões e contradições requer ação da Igreja, na perspectiva da “solidariedade universal”. Carece ao apelo de “solidariedade universal” sugerido pelo pontífice programa de ação por meio do qual os cristãos-católicos, em particular, pudessem canalizar suas pretensões de solidariedade, de modo que a ação conjunta e o fluxo contínuo de tais ações resultassem no primeiro sinal de expressão da “solidariedade universal”.

Se dom Helder Pessoa Camara, arcebispo da Arquidiocese de Olinda e Recife (1964-1985) é o líder mais renomado e proeminente da Igreja Católica na segunda metade do século XX, o que goza desses mesmos atributos na primeira metade do século é dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, arcebispo da Arquidiocese do Rio de Janeiro (1921-1942). Em comum, o fato de serem criativos, dinâmicos e diplomáticos.

Entre 1921 e 1922, dom Sebastião Leme fundou o *Centro dom Vital*, com a finalidade de reunir leigos e religiosos para o aprofundamento da doutrina católica. E para divulgar tal doutrina, criou a revista *A Ordem*. Através do *Centro* e da revista, combateu o liberalismo, o comunismo, o protestantismo e a modernização dos costumes. Os primeiros colaboradores e aliados de dom Leme, no *Centro*, são Jackson de Figueiredo (1891-1928) e Alceu Amoroso Lima (1893-1983). Ambos convertidos tardiamente ao catolicismo. O conservadorismo católico havia, pois estabelecido suas bases estrutural e intelectual.

Sob direção de Jackson de Figueiredo e sob inspiração do cristianismo da *Action Française*, de tendência fascista (LIMA & ARANTES, 1984, p. 25), o Centro dom Vital arregimenta parcela significativa da intelectualidade católica da época. Jackson de Figueiredo, com seus artigos na defesa da legalidade, da ordem, da autoridade, do nacionalismo e do moralismo, conquistou a liderança do laicato católico. Usando a revista *A Ordem*, orientava a ação política dos leitores com um ideário autoritário e assumidamente reacionário e de tendências monarquistas.

Após a morte prematura de Jackson de Figueiredo (1928), Alceu Amoroso Lima assume, a pedido de dom Sebastião Leme, a direção do *Centro dom Vital* e da revista *A Ordem*. De 1928 até o início da década de 1940, Alceu se torna o nome de maior destaque do Centro dom Vital. “Íntimo colaborador do cardeal Leme, Alceu Amoroso Lima, como dom Helder Camara, estava associado à Direita Católica durante a década de 30, mas se tornaria um dos líderes da reforma progressista da Igreja nas décadas que se seguiram” (MAINWARING, 1989, p. 46). Em 1930, Alceu participa, com dom Leme, da criação dos Círculos Operários e, em 1932, da composição da Liga Eleitoral Católica (LEC).

Além de Jackson de Figueiredo e de Alceu Amoroso Lima, muitos outros intelectuais daquela época participaram do Centro dom Vital, inclusive Hamilton Nogueira, Gustavo Corção, Plínio Corrêa de Oliveira, Sobral Pinto, Perilo Gomes, Arlindo Vieira e Jônatas Serrano. Alguns deles desempenharam papéis de importância na Igreja e na política brasileira durante várias décadas. Alguns seguiram Alceu e padre Helder numa

direção mais progressista que teve início na década de 1940; outros, mais notadamente Gustavo Corção e Plínio Corrêa de Oliveira, tornaram-se líderes católicos reacionários (MAINWARING, 1989, p. 46-47).

A *ACB* foi criada em 1935, sob coordenação de dom Sebastião Leme, para atender a apelo de Pio XI (1922-1939), de maior organicidade da Igreja. O papa encoraja os esforços da Igreja no Brasil (carente de organização, coordenação e articulação mesmo na cúpula do magistério eclesiástico) no intento de fortalecer a presença e o poder de influência da Instituição sobre a sociedade brasileira. Na perspectiva de Pio XI, dom Sebastião Leme advoga em defesa da reaproximação entre Igreja e Estado, cuja relação havia sido rompida com a Proclamação da República (1889), mais precisamente com a promulgação da Constituição da República (1891).

Em sua composição, a *ACB* resulta da articulação de várias outras iniciativas pastorais (a Ação Católica Universitária, o Instituto Católico de Altos Estudos - que deu origem à Universidade Católica do Rio de Janeiro -, a Confederação Nacional dos Trabalhadores Católicos, a Confederação da Imprensa Católica, entre outras) e representa a vanguarda do pensamento e da ação da Igreja, tendo em dom Leme sua instância máxima de representação e Alceu Amoroso Lima, o presidente nacional. A Ação Católica era um movimento internacional tido como especial na Igreja, pois responsável por dinamizar a ação pastoral da Instituição. Pio XI considerava a Ação Católica, organização do laicato para o apostolado da Igreja, acima e para além dos partidos, com vista a restabelecer e instaurar o reino universal de Jesus Cristo.

A Ação Católica (AC) era a organização da Igreja no meio leigo. Em outros termos, era a organização do laicato no interior da Igreja. Em parte, trata-se de potencial reflexivo (intelectual e religioso) posto em ação. A princípio, a *ACB* orientou-se pela chamada “romanização”, que a fazia modelar-se segundo o padrão italiano da Ação Católica, de cunho marcadamente anticomunista. No âmbito internacional, o ensino social da Igreja vinha afirmando e reafirmando suas críticas ao socialismo e ao comunismo, posição que alimentava nos católicos reacionários simpatia crescente pelo fascismo. No Brasil, organizou-se, e, por conseguinte, estimulou-se as iniciativas da *Ação Integralista Brasileira* (AIB), ou simplesmente integralismo, considerado por muitos historiadores a versão brasileira do fascismo italiano.

A Igreja se dividiu face ao integralismo<sup>25</sup>. Segundo Hélio Trindade, “houve padres e pastores protestantes que tiveram militância ativa na Ação Integralista. Sete padres participaram da Câmara dos 400, inclusive o então padre Helder Camara no Ceará, que vinha da Legião Cearense do Trabalho” (TRINDADE, 1974, p. 155, nota 16). O engajamento ao Integralismo de padres, pastores e religiosos (“Capuchinhos” no Rio Grande do Sul) teve a função de, aos olhos de muitos católicos, legitimar sua adesão ao movimento. Em contrapartida, algumas autoridades eclesásticas, a exemplo de dom Geraldo de Proença Sigaud (arcebispo de Diamantina) e dom Antônio de Campos Mayer (bispo de Campos) dirigiam duras críticas ao integralismo, e aos membros do clero que militavam em suas fileiras. No interior do laicato, vinculado ao movimento Tradição, Família e Propriedade (TFP), a voz crítica, ao Integralismo e seus militantes, era a de Plínio Corrêa de Oliveira. Entretanto, o *Centro dom Vital*, então dirigido por Alceu Amoroso Lima, sucessor de Jackson de Figueiredo (que teve morte prematura, 1891-1928), tomou posição “favorável à participação dos católicos não engajados nos movimentos da hierarquia” (idem, p. 155), a exemplo na Ação Integralista Brasileira.

O destacado autoritarismo do governo fascista na Itália evidencia, aos militantes da AIB, uma das contradições do regime, que começa a se mostrar incompatível com as novas pretensões políticas no país. Ora, as *reformas de base e estruturais* eram desejadas tanto pelos comunistas (“esquerda política”) quanto pela AIB (“direita política”). Contudo, os antigos militantes e simpatizantes do integralismo passam a adotar uma tendência mais voltada para os problemas sociais da nossa gente. Em 1936, padre Helder Camara, rompe com o integralismo, deixa o Estado do Ceará, para especializar-se em administração escolar no Rio de Janeiro, onde passa a defender posições democráticas, sobretudo durante o regime civil-empresarial-militar (1964-1985).

A evolução do pensamento de setores da intelectualidade católica repercutiu de tal forma na Ação Católica que, em 1943, os futuros fundadores da reacionaríssima, Tradição, Família e Propriedade (TFP), Antônio de Castro Mayer, bispo de Campos; dom Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina; e Plínio Corrêa de Oliveira, que haviam militado na Ação Católica na década de 30, denunciaram o “modernismo” de que estaria impregnada a Ação Católica (LIMA & ARANTES, 1984, p. 26-27).

---

<sup>25</sup> A análise das relações entre a Ação Integralista Brasileira (AIB) e a Igreja, através da Ação Católica, no Brasil, ultrapassa o objetivo da presente investigação. Ademais, constitui-se tema demasiado amplo e complexo. Apenas por essas razões, já nos sugere a necessidade de estudos especiais.

Por volta de 1945, a Igreja Católica no Brasil havia realizado muitos de seus objetivos, mas ao preço de evitar mudanças mais profundas na sua eclesiologia e na sua orientação política. Numa sociedade que se modernizava com rapidez, os esforços da Igreja para combater a secularização eram atávicos. A Igreja da neocristandade modernizou as estruturas institucionais, aprofundou sua influência e trocou sua aliança primordial com os proprietários rurais por uma aliança com a burguesia urbana e com a classe média, mas sem modificar realmente o seu conteúdo (MAINWARING, 1989, p. 53).

O sucesso do modelo da neocristandade dependia de sua capacidade de combater a secularização, de usar o Estado para exercer influência sobre a sociedade e de manter um monopólio religioso. No período pós-guerra, ele não se mostrou capaz de satisfazer essas condições. A sociedade brasileira modificava-se rapidamente e nenhuma ação da Igreja poderia evitar que isso ocorresse. Por volta de 1945, o antimodernismo se tornara insustentável para instituição que tinha a pretensão de ser universal e que se preocupava especialmente em influenciar o Estado e as elites (MAINWARING, 1989, p. 53).

A expansão do protestantismo, do espiritismo e das religiões afro-brasileiras se tornara realidade incontestável. No que tange ao primeiro grupo, “o censo de 1940 registrava pouco mais de um milhão de protestantes, número que aumentou em 150% em 1964” (MAINWARING, 1989, p. 53). O declínio do monopólio religioso pela Igreja inquietava descomunalmente a hierarquia eclesiástica. Execrar os protestantes, dar voz a preconceitos (religião de sentimentalismo doentio, de busca de meios de cura mais baratos etc.), passou a ser bandeira hasteada por muitos eclesiásticos, teólogos e lideranças leigas. Para dom Agnelo Rossi, o protestantismo fazia parte de plano norteamericano para dominar a América Latina e destruir o catolicismo (ROSSI, 1946, p. 610-622).

Característica das medidas tomadas para o combate ao protestantismo foi a criação do *Secretariado Nacional para a Defesa da Fé e da Moralidade*, em 1953. Seus objetivos eram vigiar “a marcha das falsas religiões, condenar movimentos e falsas ideias” e “a expansão da imoralidade e da amoralidade na vida pública e particular” (REB, 1953, p. 762-763). A batalha desencadeada contra o espiritismo e as religiões afro-brasileiras representa uma recusa do sincretismo religioso em fase de expansão.

Em 1947, o padre Helder Camara é nomeado assistente da Ação Católica. A questão social espalha-se rapidamente pelos movimentos da Ação Católica (JAC, JEC, JIC, JOC, JUC). Os membros mais reticentes da hierarquia (clero e bispos) acreditam que a



tarefa de encontrar solução para a problemática social compete estritamente ao campo da política. Excessivamente prudentes, afirmam não convir à Igreja exorbitar do campo religioso. Entre os desafios impostos ao padre Helder está a tarefa de implodir essa mentalidade, ainda muito enraizada no pensar e no agir da hierarquia. Na base da pirâmide, composta pela imensa maioria de “católicos passivos”, sem compromisso sequer com a comunidade local, o trato das questões sociais no interior da Igreja ganha logo a simpatia das lideranças e dos desejosos de maior envolvimento. Alguns círculos católicos chegaram a formular o seguinte dilema: matar a fome para depois ensinar a religião ou ensinar a religião para depois matar a fome? Sem abrir mão dos compromissos religiosos, padre Helder irá assumir com denodo a primeira proposição do dilema. Isto porque dá mostra de que compreende que: a quem tem fome, nada interessa senão matar a própria fome que lhe mata, tornando inviável qualquer tentativa de ensino, e não apenas o religioso.

No final dos anos 1950, os países da América Latina enfrentam, em maior ou em menor latitude, crise econômica e instabilidade política. O bom êxito da Revolução Cubana, menos em seus fins, mais em seus meios, representa a realização de utopia alimentada pela juventude (secundarista e universitária) engajada em projeto de transformação social, política e econômica no Continente. A ideia revolucionária torna-se realidade possível nessa parte do mundo, ainda que sem o beneplácito dos USA, “guardiões da democracia” e do *status quo*. No intuito de amenizar o impacto da revolução na Região, o presidente estadunidense, John Kennedy, lança o programa da “Aliança para o Progresso”, num esforço de manter inalterada sua influência no Continente.

No âmbito da Igreja Católica internacional, a eleição de João XXIII inaugura período de transformações na Instituição, a começar pela inesperada convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). A eleição de João XXIII (1958) precede em um ano a Revolução Cubana (1959). A agressividade dos beligerantes apenas desperta o pontífice, devidamente acordado quando os líderes da revolução (Fidel Castro, Che Guevara, entre outros) decidem rejeitar o capitalismo como sistema econômico e adotar, na esteira da URSS, o sistema socialista. À Igreja latinoamericana, através do CELAM, João XXIII solicita estudo aprofundado sobre a realidade social, política, econômica, cultural e religiosa dos povos do Continente. Em resposta ao apelo do papa, a Igreja Católica do Brasil elabora, em 1962, “*Plano de Emergência: um plano para a Igreja do Brasil*”.

Dom Cândido Padim, Assistente Geral da ACB, por ocasião do lançamento do “documento-base” (1963), elabora introdução na qual assegura que: “aos que vêm acompanhando de perto o evoluir das atividades da ACB não pode ter passado despercebida a preocupação constante dos órgãos nacionais, no sentido de conduzir os vários movimentos a consciência da sua natureza e da sua linha de ação” (PADIM, 1963, p. 134). A ACB alimenta a convicção de todos os seus movimentos, através de reflexão autônoma, estavam em condições de definir sua linha de ação. Contudo, a proximidade do golpe civil-empresarial-militar de 1964 frustra muitas das pretensões da ACB.

O *Documento-base* da ACB (doravante DB-ACB) se mostra demasiado ponderado em suas afirmações. Em parte, porque a esquerda da JUC não mais milita em seus quadros, mas nos da AP, que produzirá “documento-base” recusando o reformismo em favor da luta revolucionária. O DB-ACB expressa “esperança nos tempos modernos, em discordância com os profetas de desgraças, conscientes de que uma nova ordem de relações humanas nasce para o mundo” (DB-ACB, 1963, p. 135). E assegura que olha para o mundo, especialmente o Brasil na perspectiva aberta por Paulo VI: “que o mundo saiba: a Igreja olha para ele com profunda compreensão, com sincera admiração, com desejo real não de conquistar, mas de o servir; não de desprezar, mas de o valorizar, não de o condenar, mas de animar e salvar” (Paulo VI *apud* DB-ACB, 1963, p. 135-136).

Ao analisar a realidade brasileira, o DB-ACB aponta os pontos principais de sua missão para ajudar o país em seu projeto de desenvolvimento: a tecnificação, a planificação, a socialização, as reformas estruturais, a conscientização, a politização (consequência da conscientização), a cultura popular (consequência de autêntica conscientização e politização), a opinião pública, o fenômeno ideológico, os projetos históricos e as tensões internacionais (DB-ACB, 1963, p. 136-139). O Brasil é apontado como “país em vias de desenvolvimento” e “de pluralização” (*idem*, p. 136-141) e, por fim, o DB-ACB analisa “a ação do leigo, na Igreja e no mundo”, através da “construção da cidade dos homens”, onde desenvolve as virtudes teológicas (fé, esperança e caridade), e define como “linha de ação” ajudar o laicato a “descobrir e aprofundar as exigências de seu engajamento”, adotando por método “ver-julgar-agir” (p. 141-152). E esclarece que: “os movimentos especializados não se ligam a nenhuma corrente ideológica”, mas os que se filiam a partidos políticos recebam “a contribuição de espiritualidade imprescindível para a fecundidade do seu testemunho cristão” (*idem*, p. 156).

### 2.7.2 “Ação Popular: documento de base” (1963)

O movimento de *Ação Popular* (AP), criado em 1962, articulava os militantes das esquerdas da JOC (Juventude Operária Católica) e JUC (Juventude Universitária Católica), prioritariamente -, e viria a ser o canal de participação dos católicos progressistas na política brasileira. AP herdara da ACB muitos de seus militantes. E por ser a ACB movimento de extensão nacional, o crescimento da AP se deu de forma meteórica. De acordo com o “Documento-Base” da própria AP, “a Ação Popular é a expressão de uma geração que traduz em ação revolucionária as opções fundamentais que assumiu como resposta ao desafio da nossa realidade e como decorrência de uma análise realista do processo social brasileiro” (AP, 1963, p. 118).

Nos anos 1950, a força política de maior expressão no ambiente estudantil brasileiro era o *Partido Comunista do Brasil* (PCdoB). O *reformismo* do PCdoB não sensibilizava a juventude (e menos ainda a juventude universitária) e, na carência de agenda, cujo tema central incluísse mudança profunda e radical das estruturas, surge a AP como força política representativa do movimento estudantil, posição de referência que manteve até 1972. “De suas fileiras saíram todos os presidentes da União Nacional dos Estudantes (UNE), desde Aldo Arantes, eleito em 1961, na transição de JUC para AP, até Honestino Guimarães, presidente em 1971 e Newton Miranda, o último dirigente clandestino da UNE, em 1972” (LIMA & ARANTES, 1984, p, 9). Acrescentam-se a esta lista os nomes de José Serra (político e ex-presidente da UNE) e o do filósofo e assessor da JUC Henrique Cláudio de Lima VAZ.

No final da década de 1950, a Revolução Cubana (1959) é definidora da cena política no Continente, evento a produzir preocupações no seio dos grupos dominantes (latifundiários e empresários) e a despertar esperança sobretudo na juventude universitária de esquerda política. Nesse período, a JUC começa a participar de forma mais intensa da movimentação política estudantil, debatendo os problemas estruturais da sociedade brasileira e as soluções que as agendas dos partidos políticos propunham, mas sem qualquer adesão popular. É nesse contexto também que se aprofunda, na reunião do Conselho Nacional da JUC, em Belo Horizonte, “*Da necessidade de um ideal histórico*” (BEZERRA, 1959).

De modo que “uma melhor compreensão dos problemas estruturais brasileiros, o desenvolvimento das lutas populares no país e o êxito da Revolução Cubana, em 1959, despertaram a JUC para a ideia da revolução brasileira” (LIMA & ARANTES, 1984, p, 27). No *Congresso dos 10 Anos*, realizado em 1960, no Rio de Janeiro, a JUC aprova documento intitulado: “Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro” (JUC, 1960, p. 84-97), que deve buscar “a superação da fase do subdesenvolvimento”, através de “opção pelo desenvolvimento”, cujo ideal histórico “só pode ser o da constituição de economia harmônica, suficientemente autônoma, não submetida ao livre jogo das trocas internacionais” (idem, p. 86-87). O documento aponta ainda algumas diretrizes mais específicas: “a nacionalização dos setores produtivos básicos”; “a socialização da propriedade fundiária”; “a intervenção do Estado, regulamentando o uso da propriedade privada para que este não contradiga o interesse social” (idem, p. 89-90); e diretrizes políticas: no “plano partidário - participação na vida política nacional”; no “plano eleitoral – acesso à representação popular em pleito democrático”; no “plano ideológico – ação direta sobre a realidade social” (idem, p.93-94).

Logo após o *Congresso dos 10 Anos* realiza-se o XXIII Congresso Nacional dos Estudantes, onde a JUC aparece – pela primeira vez – como força política organizada, e faz aliança política com grupos do PCdoB defensores de posições reformistas (LIMA & ARANTES, 1984, p, 28). Como era de se esperar, esta aliança atrai enxurrada de críticas dos setores mais reacionários do clero, historicamente defensores da necessária distância entre Igreja e Política. Apesar disso, a influência da JUC cresce em quase todos os Estados, em especial nos Estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro e Bahia.

A tendência de esquerda da JUC de Minas Gerais tinha como principais expressões Herbert José de Souza, Vinícius Caldeira Brant, Henrique Novais e Wilmar Faria. Com exceção de Henrique, os demais eram estudantes da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), o centro mais dinâmico da JUC de Minas. A influência da JUC em Minas atingia várias faculdades. Frei Mateus Rocha, dominicano, era assistente da JUC e Padre Lage, pároco da Igreja da Floresta, mantinha estreitas relações com os jucistas (LIMA & ARANTES, 1984, p, 28).

Na Bahia, a base principal de atuação da JUC estava na Escola Politécnica da Universidade da Bahia. Do núcleo principal faziam parte Jorge Leal Gonçalves Pereira, assassinado posteriormente pela ditadura; Paulo Mendes e Haroldo Lima, além de Severo

Sales que, não sendo católico, atuava politicamente com a JUC. Compunha a coordenação da JUC da Bahia Jorge Leal, Suzana Marcelino, Solange Silvano, Moema Parente, Rosa Virgínia, e outros. Joviniano Neto integrou essa equipe pouco depois. Parte do clero baiano apoiava a JUC, especialmente dom Jeronimo de Sá Cavalcanti, entre os beneditinos, e o padre Dionísio Sciucchetti, entre os jesuítas (LIMA & ARANTES, 1984, p, 29).

A Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO) era a frente mais importante do trabalho da JUC no Rio. Centro da reação e do lacerdismo, a PUC-RIO passou por uma grande transformação política, com a JUC assumindo o controle de diversos diretórios e do DCE. Um manifesto então elaborado com a ajuda do padre jesuíta H.C. Lima Vaz, conhecido como o “Manifesto do DCE da PUC”, polarizou as posições políticas e ideológicas entre os estudantes (LIMA & ARANTES, 1984, p, 29). A presença da JUC aparecia com destaque também digno de nota em São Paulo, Pernambuco, Goiás e Rio Grande do Sul.

Em 1960, a JUC já era a força mais importante do movimento estudantil brasileiro. Entretanto, não era uma organização adequada ao cumprimento da atividade especificamente política. A JUC era uma organização da Igreja, não se unificava em função da política, mas da confissão religiosa. Unindo-se pela confissão religiosa, não comportava disciplina política. Por isso, dentro da própria JUC, havia resistências substanciais à atuação política unificada, e sobretudo permanente e prioritária, como a esquerda da JUC sentia ser necessário (LIMA & ARANTES, 1984, p, 34).

O clima de luta política e debate ideológico desse início da década de 1960 não deixa a Igreja imune. Também ela sofre os reflexos da situação. E em seu interior surgem tendências diferentes. Uma tendência progressista conta, entre os bispos, com Helder Camara, Antônio Fragoso e Vicente Távora. Entre os padres, Francisco Lage, Alípio de Freitas, Frei Carlos Josaphat, Almey e Sena, estes assistentes da JUC de Recife; José Luiz e dom Jerônimo, assistente e colaborador da JUC da Bahia; Pereira, assistente da JUC de Goiás; Henrique de Lima Vaz, colaborador da JUC, e Frei Romeu Dale, assistente nacional (LIMA & ARANTES, 1984, p, 30).

Não obstante, tendência de extrema-direita se organizou na Tradição, Família e Propriedade (TFP), para combater as reformas de base e, sobretudo, a reforma agrária. Os líderes mais intransigentes do movimento são: Antônio de Castro Mayer, bispo de Campos; Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina; e Plínio Corrêa de

Oliveira, principal liderança intelectual do laicato reacionário entre os anos 1930 e 1980. E uma direita não tão radical era composta pelo Cardeal Jaime de Barros Camara, do Rio de Janeiro, pelo Cardeal da Silva, da Bahia, pelo Cardeal Vicente Scherer, do Rio Grande do Sul, entre outros.

A diferenciação de posições dentro da Igreja chegou a aparecer em importantes debates sobre os rumos a seguir. “Frei Cardonel, dominicano francês que apoiava a evolução política da JUC, teve polêmica com o conservador e anticomunista Gustavo Corção sobre a participação política dos cristãos” (LIMA & ARANTES, 1984, p, 30). O aguçamento das contradições terminou levando ao antagonismo com a alta hierarquia da Igreja, a exemplo de dom Jaime de Barros Camara, que expulsou Aldo Arantes, então diretor da UNE, dos quadros da JUC. A medida foi justificada como consequência de questionamento do Vaticano sobre as razões que levaram membro da JUC a assinar o pedido de filiação da UNE à UIE (União Internacional dos Estudantes).

Aos poucos foram sendo rompidos os laços de filiação e de dependência com a alta hierarquia da Igreja. A ação política do setor de esquerda da JUC foi ganhando mais autonomia e agilidade. E foi esse sentimento da necessidade de atuação especificamente política, permanente, prioritária e disciplinada que fez alguns dos principais quadros políticos da JUC pensar na criação de uma organização própria (LIMA & ARANTES, 1984, p, 35). Ademais, cresciam as contradições com a alta hierarquia da Igreja, em sua maioria contrária e até certo ponto rancorosa com os rumos da atividade da esquerda jucista, cada vez mais politizada.

No curso da UNE-Volante<sup>26</sup> foi feita a articulação nacional da AP. A UNE-Volante foi caravana composta de aproximadamente 25 pessoas no intento de divulgar a agenda de propostas para uma reforma universitária contra o caráter antidemocrático, elitista e o conservador das Universidades, cujo alvo principal eram as universidades públicas brasileiras.

---

<sup>26</sup> A UNE-Volante foi uma caravana composta - de aproximadamente 25 pessoas - membros da diretoria da UNE e do seu Centro Popular de Cultura (CPC), que “percorreu todas as capitais do país à exceção de São Paulo, Niterói e Cuiabá, permanecendo de 3 a 5 dias em cada capital, sob o lema geral de: ‘A UNE veio para unir’” (LIMA & ARANTES, 1984, p, 21). Os membros da diretoria participaram de aproximadamente 200 assembleias gerais. “O CPC da UNE apresentava peças teatrais, a exemplo do “Auto dos 99%”; porcentagem indicava a parcela de brasileiros que não tinha acesso à universidade” (idem, 21). A caravana divulgava a proposta de reforma universitária contra o caráter antidemocrático (1% da população chegava a universidade), elitista (dada composição social e o ensino que ministrava) e conservador (cátedra vitalícia).

Em fevereiro de 1963, em Salvador (BA), a AP realizou o seu I Congresso, considerado o “Congresso de Fundação”. O evento contou com a representação de quase todos os Estados da Federação. O que definiu o I Congresso da AP foi a aprovação de um “Documento-Base”. O documento-base é dirigido, como era de se esperar, aos militantes da Ação Popular; e tinha por objetivo “traçar as linhas da sua ação; explicitar os fundamentos da sua opção; determinar as diretivas da sua ação” (AP, 1963, p. 118). Em sendo belo retrato do movimento que surgia, “o documento revela o espírito de rebeldia, a insatisfação, o conflito de concepções, as insuficiências, os erros e os preconceitos vividos por aquela juventude que construía a AP” (LIMA & ARANTES, 1984, p, 36).

Assim o próprio movimento da AP se define. É

Movimento que, por sua vez, é luta e só em termos de luta pode ser interpretado. Não partimos de dado neutro, da inocência de objetivismo que se pretende tanto mais puro quanto menos comprometido com a realidade. Nossa opção não se exerce em abstrato. A direção da nossa ação não se traça a partir do cálculo prudente das posições do meio-termo. Porque nosso encontro com a realidade é um duro e implacável corpo-a-corpo com as forças sociais que exploram, aviltam e mutilam o homem. É esta realidade deformada e desumanizada que nos vergasta asperamente o rosto e nos lança seu desafio. Frente a ela nos situamos, com ela nos medimos, nela mergulhamos na aventura, no risco, na gravidade única de um combate pelo homem. Não para teorizar uma vez mais. Mas para transformar radicalmente. Para conquistar a estatura autêntica do humano (AP, 1963, p. 118).

No centro das preocupações do movimento está a dimensão antropológica. O “novo humanismo cristão” (MARITAIN, 1965) abraçado pela Igreja no Brasil, nos anos 1960, do qual a JUC estava impregnada, contagiara naturalmente o ambiente da AP.

Nosso compromisso único é, pois com o homem. Com o homem brasileiro, antes de tudo. O que nasce com a sombra da morte prematura alongando-se sobre o seu berço. O que vive com o espectro da fome habitando seu teto miserável, acompanhando inseparável seus passos incertos, passos de quem caminha na vida sem esperança e sem rumo. O que cresce embrutecido e analfabeto, exilado, longe dos bens da cultura, das possibilidades criadoras, dos caminhos autenticamente humanos de uma liberdade real. O que morre de uma morte animal e anônima, atirado ao duro chão de sua miséria (AP, 1963, p. 118-119).

A AP tinha consciência de que a luta a ser travada em nome do homem oprimido deveria contar necessariamente com a participação do povo, carente de alfabetização e de consciência da razão de sua própria condição de miserável. Crescia na Igreja, e fora dela, a compreensão de que o povo deve, por direito de cidadania, participar do processo de sua

libertação, para que esta seja autêntica e à altura de sua demanda. Os membros da AP são impelidos a fazer a experiência da miséria, realidade de milhares de concidadãos.

Pelo homem lutamos e também com o homem. Nossa luta é de todos. Só na consciência do humilhado e do escravo nascerá a flama da libertação. As condições concretas da sua existência dão os elementos e a perspectiva da sua luta. Esta perspectiva é também a nossa. Não nos inclinamos para o nosso irmão miserável do alto de uma posição privilegiada para estender-lhe as mãos condescendentes dos “bons sentimentos”. Situamos no eixo mesmo da miséria: é a partir dele que se prolonga, para nós, a autêntica dimensão da liberdade (AP, 1963, p. 119).

Assim o movimento apresenta sua visão de mundo (histórico-filosófica), sua opção política (o socialismo democrático) e sua estratégia de ação (intervenção direta na realidade social, política, econômica e cultura do povo brasileiro). A perspectiva histórica do documento é apontada pelo caráter da “*socialização*”.

O fato da socialização preside inegavelmente ao surgimento da história humana e aparece como a matriz fundamental de interpretação do seu processo evolutivo. O homem, inviável historicamente como indivíduo isolado e dentro das formas estáticas e rígidas das sociedades animais, cria estilos cada vez mais complexos de interrelações sociais, e é na dialética interna destas estruturas comunitárias de vida que a história encontra o ritmo próprio do seu desenvolvimento. Este desenvolvimento não se faz ao acaso. Obedece a leis. Mas as leis do desenvolvimento não se formulam segundo o modelo determinista das leis da natureza. São leis dialéticas, e quer dizer que traduzem as possibilidades concretas, oferecidas às liberdades em cada época histórica [...]. A socialização não se opõe à personalização, o comunitário não se opõe ao livre. Condiçionam-se dialeticamente. Entretanto, sendo termo de uma iniciativa radical das liberdades, a sociedade é o lugar próprio do seu afrontamento (AP, 1963, p. 119-120).

O termo *socialização*, no âmbito da Igreja, é desenvolvido por João XXIII (MM, 62). A socialização entendida, segundo o CELAM, como “processo sociocultural de personalização e solidariedade crescentes induz-nos a pensar que todos os setores da sociedade deverão superar, pela justiça e fraternidade, os antagonismos para converter-se em agentes do desenvolvimento nacional e continental” (CELAM, 1968, p. 52). Para a AP, “o processo de socialização que caracteriza a evolução da humanidade, só recentemente, isto é, a partir de 1917, consegue expressar-se em experiências socialistas”. “A socialização da propriedade é o processo de democratizar a distribuição e o uso dos bens decorrentes do trabalho humano, impedir sua função de dominação e, assim, criar as bases para uma real democratização do poder” (AP, 1963, p. 135-137).



Para a AP, independente das distorções do capitalismo (lucro é o motor do progresso econômico e a concorrência lei suprema da economia) e do socialismo (restrições das liberdades, produção pela força, repressão da manifestação individual, desenvolvimento concentrado e distribuição desigual dos benefícios), o que interessa nesse processo é “o homem, sujeito e fim da história”.

Assim, quando a história acelera o processo da socialização, a análise dos fenômenos econômicos oferece um ponto de vista privilegiado para a interpretação desse processo. Importa entretanto acentuar que esta interpretação só nos interessa na medida em que seu objeto central é o homem mesmo, sujeito e fim da história, e não relações abstratas [...]. Nesse sentido, quando falamos de *capitalismo* e *socialismo*, não nos interessa um sistema abstrato de relações econômicas, mas uma possibilidade concreta de realização do homem dentro do processo de socialização (AP, 1963, p. 120).

A AP entende a relação capitalismo-socialismo na ordem de sucessão, e não através da coexistência de sistemas econômicos.

O surgimento do capitalismo precipita a marcha da socialização em ritmo e em proporções que a história não conheceu até então. Unificado economicamente, o mundo entra em processo de unificação política e cultural. Desse ponto de vista, o aparecimento do capitalismo representa enorme salto para a frente na história. Mas, do ponto de vista do homem, ele assinala a presença de estruturas de dominação e alienação que trazem ao processo de socialização tensões e oposições específicas (AP, 1963, p. 120-121).

A princípio, o documento-base não questiona, nem visa questionar, o estatuto da propriedade privada, mas “a apropriação privada dos meios de produção”. A institucionalização desta prática é responsável pelas profundas distorções que assinalam a evolução histórica do fenômeno da socialização que se desenvolve sob signo do capitalismo. “Distorção que atinge antes de tudo a situação do homem: a esfera primária das suas necessidades vitais, o imperativo moral de sua dignidade, o espaço da sua liberdade” (AP, 1963, p. 121).

A apropriação privada dos meios de produção sujeita pessoas, bens e poder ao lucro e à acumulação de capitais. Desta prática decorrem consequências inaceitáveis, tais como: “a separação entre o trabalho, de uma parte, e seus instrumentos e seu produto, de outra. Entre o trabalho e o capital”; “a separação de classes dentro da sociedade, segundo esquema de polarização em que se opõem posse, produção, riqueza e poder, de um lado, trabalho, carência, necessidade e opressão de outro”; e “finalmente, a lei da extensão das

áreas de dominação como uma das características da evolução do capitalismo” (AP, 1963, p. 121-123). Em outros termos, o capitalismo submete o homem que trabalha às leis do lucro, da acumulação e de oscilação do mercado. No que tange à separação de classes, a estratificação social faz-se em termos de poder econômico, através da luta de interesses. Com isso, “o homem não reconhece o homem. Domina-o para utilizá-lo” (idem, p. 122). Por fim, em nome do lucro e da acumulação, suprime-se a racionalização da produção, a desenvolver-se de forma planejada e sob imperativo das necessidades.

O documento base da AP ataca a dominação imperialista e situa, simultaneamente o processo de descolonização em curso. “A lei de extensão das áreas de dominação está na origem do fenômeno, moderno, do colonialismo e da sua forma extrema de sistematização e agressividade, o imperialismo econômico. Em contrapartida, encontra-se em curso o fenômeno da descolonização e da luta anti-imperialista” (AP, 1963, p. 123-124). Com isso, determina-se que “a marcha da socialização é o fenômeno mesmo da expansão mundial do capitalismo. Nesta perspectiva é que convém situar o advento do socialismo, primeiro como crítica imanente do capitalismo, logo como exigência histórica da sua superação real” (idem, p. 124).

O documento-base da AP foge do *reformismo*, predominante nas forças políticas moderadas e de direita (a exemplo de tendências mesmo no PCdoB e na JUC), para adotar “a concepção e a tática da transição revolucionária, após a tomada de poder político pelas forças populares” (AP, 1963, p. 125). Contudo, o documento deixa de apresentar um programa revolucionário, e limita-se a fazer menção à experiência revolucionária ocorrida na Rússia, no início do século XX. O documento empenha-se ainda em amenizar o preconceito que acompanha a tese da “ditadura do proletariado”.

A tese da “ditadura do proletariado”, preconizada por Marx a partir da crítica ao programa socialdemocrata de Gotha (1875) e reforçada por Lenine, apoiou-se numa experiência histórica bem caracterizada, a experiência da Comuna de Paris (1871). Levada à prática pela Revolução de Outubro, ela mostrou suas limitações e seus riscos. A evolução posterior da construção do socialismo na URSS e nas Repúblicas populares que se constituíram na órbita de sua influência, sofrem a pesada hipoteca de uma tese cuja expressão dogmática tornava precários os efeitos corretivos da experiência (AP, 1963, p. 126).

É nesta perspectiva do socialismo como humanismo, enquanto crítica da alienação capitalista e movimento real da sua superação, que encontramos a convergência de linhas da história moderna para o momento atual (AP, 1963, p. 126). A época, atribuíra-se ao

desenvolvimento do capitalismo, e suas contradições, o contexto sociohistórico e político privilegiado para desencadear a revolução socialista nos países de economias subdesenvolvidas, a exemplo dos países latinoamericanos.

A perspectiva filosófica adotada pela AP no documento-base, para análise da relação homem - mundo se pretende distinta da materialista e da idealista:

A consciência é a atividade imanente pela qual o homem confere à natureza a estrutura e a forma de um mundo humano [...]. O mundo tem sempre um *sentido* para a consciência. Logo, as concepções materialistas, anulando a especificidade da consciência, anulam finalmente no homem sua condição de sujeito, de pessoa. Acabam logicamente por somá-lo na série dos objetos [...]. Mas, o mundo, na sua realidade natural, permanece irreduzível à consciência. Permanece como apelo, obstáculo, desafio, prova [...]. A realidade mesma do mundo, tornado problema para a consciência. Assim, rejeitamos igualmente as concepções idealistas. Também elas alienam o homem, alimentando-o ilusoriamente de abstrações. É, pois, numa perspectiva *realista*, que colocamos face a face consciência e mundo, o homem e a natureza. Sua articulação, entretanto, não é estática, mas dinâmica (AP, 1963, p. 128-129).

Ser consciente, o homem surge num mundo de cultura. Nele vive e é condicionado por tipos específicos de relação com a natureza (trabalho) e de relação com a comunidade (organização social). É inserido nestes condicionamentos que o homem encontra inclusive a possibilidade de criticá-los e transcendê-los. Assim, a consciência é histórica. Ela tem seu lugar e seu tempo. Ela implica exigências autênticas de realização [...]. A exigência fundamental, a que todas as outras (econômicas, sociais, políticas, morais), se ordenam, e da qual recebem seu conteúdo histórico, é a exigência da comunicação das consciências [...]. Ora, tal processo de comunicação estrutura-se dialeticamente na história. Constitui-se, mesmo, a dialética da história (negação ou afirmação do outro, dominação ou reconhecimento do outro) (idem, p. 132). [Ela] tem um sentido e é nele que a consciência histórica de uma época se encontra e se justifica: o sentido de emergência da pessoa sobre a natureza, da liberdade sobre todos os determinismos, do universal e aberto sobre o particular e fechado, do social sobre o gregário (p. 133).

A AP volta sua atenção para a realidade sociopolítica, econômica e cultura brasileira. A compreensão da realidade brasileira, na sua amplitude e complexidade, definida pelos membros da AP de “consciência histórica”, que determina a participação ativa do movimento no processo revolucionário, que situa a opção do movimento, que orienta sua ação, que tem como fim a humanização do humano.

É no quadro destas circunstâncias que situamos nossa própria vivência de consciência histórica. E definimos o sentido de nossa opção. Mas o nosso contexto imediato é o da relação de dominação que o sistema capitalista estabelece sobre as áreas subdesenvolvidas cujas populações se marginalizam e retardam face ao ritmo da socialização e às exigências da consciência histórica do nosso tempo. É, pois, na direção do movimento

que marca a passagem da história para as estruturas de uma civilização socialista que nossa opção se situa e nossa ação se orienta. Tal direção define nossa presença ativa no processo revolucionário brasileiro. Presença que repele todo oportunismo, todo empirismo de curta visão. Que parte de concepção realista da história, tendo como sujeito o homem a ser reconhecido, como objeto o mundo a ser humanizado, como fim a comunidade das pessoas na transparência e na solidariedade de um mundo autenticamente humano (AP, 1963, p. 133).

A *AP* não exprime uma visão pessimista do humano, nem sequer da comunidade humana. Apenas reconhece e insiste em processo de transformação da sociedade, de modo a substituir a dominação pela liberdade, a competição egoística pela solidariedade, no intento de criar ambiente realmente humano para todos. Na perspectiva da *AP*, o sistema econômico-político que melhor corresponderia a essas expectativas é o socialismo. Mas, o que seria, em sentido estrito, o socialismo e quais suas condições de transformação?

O socialismo é a consequência imediata da negação do capitalismo, negação que, dialeticamente, se coloca não como pura negatividade, mas como concretização de novo modo de existir. De fato, o sistema socialista cria condições econômicas e sociais que rompem inúmeras relações de dominação, aumentando as possibilidades de comunicação das consciências e de domínio da natureza. É um estágio importante na luta contra o processo de dominação e na busca da conciliação das consciências (AP, 1963, p. 136).

A realidade brasileira e a de todos os países subdesenvolvidos evidenciam estruturas de exploração tais que marginalizam grande parte da população mundial numa situação de atraso total relativamente ao processo de socialização (AP, 1963, p. 136). A *AP*, então, sugere que sejam definidas algumas opções básicas em razão da especificidade da realidade brasileira. Não obstante, o que se aplica ao caso Brasil decorre, na verdade, de experiências socialistas que vêm se aprimorando, apesar das deficiências do período de implantação e de alguns erros de orientação política.

Como opções de problemas básicos, há necessidade de uma reformulação prática da propriedade dos meios de produção, agora colocados não mais na ótica da apropriação privada, mas da apropriação social: não de indivíduos, mas coletiva. Substitui-se a empresa cuja hierarquia de produção é fundada no lucro, pela unidade de produção que opere em função das necessidades sociais. A articulação deste modo de usar e produzir é função de órgão político, o Estado, pelo qual as necessidades coletivas são racionalizadas e, através de uma planificação, atendidas (AP, 1963, p. 136).

Quanto ao poder intervencionista do Estado, a *AP* não questiona seu poder de intervenção, mas tão somente o grau de representação que precisa assegurar.

Para nós, o que caracteriza a dominação do estatismo, que tanto pode se dar em mundo capitalista, quanto em nome de perspectiva socialista, não é tanto o fato de o Estado tudo possuir, mas sim o fato de que este Estado não seja realmente o resultado da convergência das vontades populares. O que nos define face à função do Estado, não é o fato de ser [ele] maior ou menor proprietário ou interventor, mas sim o fato de ser ou não resultado da participação efetiva das forças sociais, essencialmente das forças do trabalho (AP, 1963, p. 136-137).

A AP observa que, no sistema capitalista, a propriedade privada é a fiadora da liberdade. Se assim for, a liberdade não passa de utopia para bilhões de pessoas espalhadas pelo mundo, e, nesse caso, a empreitada assumida por dom Helder (“luta pela liberdade integral da pessoa”), porque não iniciada por ele, ainda está por se fazer. A AP, tendo criticado o alcance da liberdade no sistema capitalista, ressalta a dimensão social da liberdade individual.

A crítica capitalista do estatismo sempre se fez sob prisma da defesa da propriedade privada em nome da liberdade [...]. Só nesse sentido pode-se falar em capitalismo do Estado: Estado que tudo possui, mas no qual a minoria decide contra os interesses da maioria.

O que interessa é garantir a liberdade de desenvolvimento das pessoas, a possibilidade de sua expressão e da expressão de sua vontade. Porém liberdade como expressão da pessoa não é poder fazer tudo o que se quer, mas poder fazer tudo que seja expressão de uma necessidade humana fundamental, tratada no nível da razão. A liberdade, sendo pessoal, é essencialmente social, tem como referência uma função social. Portanto, garantir a liberdade é fazer com que o Estado seja a convergência das decisões socialmente assumidas (AP, 1963, p. 137).

A AP reconhece que não lhe cabe “antecipar a forma pela qual se dará a concretização desse processo revolucionário” (AP, 1963, p. 137). Não obstante, adverte que “a história não registra quebra de estruturas sem violências geradas por essas mesmas estruturas, que produzem, em última análise, essa consequência” (idem, p. 137). A AP dá sinais claros de que apoiaria, ou mesmo participaria de luta revolucionária, no quadro do movimento armado. A propósito da possibilidade de luta armada, dom Helder não apoiaria essa iniciativa do movimento, pois condena o uso do método utilizado pelo opressor. Em diversas ocasiões e circunstâncias, dom Helder exprime admiração e apreço pela mediação da “não violência”, por ele considerado o mais eficiente dos *médiuns* para a mudança de estrutura, já testado na história contemporânea dos povos por Martin Luter King (USA), Maahtma Gandhint (Índia), entre outros.

Para a AP, a impossibilidade do sistema judiciário em administrar os antagonismos que se colocam através dos interesses e demandas, mediante pressão sempre crescente, em momento crítico de nossa história, levou ao estabelecimento de clima pré-revolucionário no país. Os elementos que compõem o cenário são:

As tensões que correspondem à ruptura da estrutura social e econômica ligam-se, de início, ao agravamento das condições de vida do povo, pelo desenvolvimento da exploração, agravamento que se apresenta em um quadro de progressiva integração da burguesia na área imperialista.

Diante desses dados [o aumento da inflação e o desequilíbrio financeiro] e da pressão das condições de miséria das populações rurais, ao lado de exigências de racionalização da produção agrária, apresenta-se a tensão no campo como fato suscetível de radicalização imediata e que se mostra o mais assustador para a classe dominante.

As crises que se sucedem desde a de agosto de 1954, o agravamento das pressões do capitalismo internacional, o aumento do ritmo inflacionário, são fatos que demonstram aos próprios grupos dominantes a impossibilidade de prosseguir o desenvolvimento em termos de desequilíbrio e produção anárquica (AP, 1963, p. 135; 139-140).

Quanto a burguesia, que papel assume em cenário de tensões promovidas pela excessiva exploração do povo? Coordenar, a semelhança da Revolução Francesa, as forças vivas da Nação, ou racionalizar o processo de opressão?

Para a burguesia, coloca-se a necessidade de racionalizar o processo de exploração, dotar de eficiência a máquina estatal, ajustar os setores em crescimento. Ela tem apresentado sucessivamente, através de facções representativas, diferentes “ideologias” de correção do desenvolvimento. Tais esquemas corretivos são representados, ora pelo moralismo político, que se propõe à consolidação de autoridade do Estado, ora pelos planos de estabilização monetária e de disciplina financeira, ora pelo reformismo, que vê as soluções das tensões através de concepções não-estruturais das chamadas “reformas de base” (AP, 1963, p. 140).

As forças populares têm se mostrado impotentes e incapazes de se oporem aos esquemas corretivos (dos grupos dominantes na arena política e na esfera econômica nacional) e ao esquema imperialista (do capitalismo internacional).

Diante da inexistência de uma vanguarda revolucionária e de trabalho eficaz de organização de massas, na ausência de denúncia da estrutura capitalista, sua atuação tem-se limitado a participação na política burguesa e a agitação colocada antes em função de opções já postas pela classe dominante que a serviço da formação de consciência política das massas trabalhadoras, o que não impede, entretanto, seu crescimento (AP, 1963, p. 140-141).

Não sendo o operário urbano, nem o camponês, a força de vanguarda revolucionária, a AP compreende ser esta uma tarefa da esquerda política brasileira. Contudo, o fato do documento-base ter usado de uma generalização – “esquerda brasileira” - não permite ao estudioso da questão creditar, quer à esquerda política quer à sindical, o bom êxito da empreitada ou a responsabilizá-la pelo fracasso.

A estrutura de dependência que condiciona o movimento sindical às instituições de poder, o caráter irresponsável que tem cercado algumas tentativas de organização dos camponeses, as próprias dificuldades na delimitação dos objetivos da luta popular, são elementos de compreensão das razões por que a esquerda brasileira tem sido incapaz de libertar-se do comando da burguesia e afirmar-se como vanguarda.

A consciência crescente que surge entre as massas populares a respeito do sistema de dominação a que estamos submetidos não tem sido canalizada, senão para luta de conquistas parciais de libertação econômica, que não calcam em questão a própria estrutura, mas simplesmente se dirigem no sentido de acelerar o desenvolvimento dentro dos quadros do capitalismo (AP, 1963, p. 141).

A falência da chamada luta nacionalista e a impossibilidade de levar às massas uma luta que não esteja diretamente vinculada à sua situação de classe indicam claramente a necessidade de uma estratégia revolucionária (AP, 1963, p. 141). A AP, ou pelo menos alguns de seus líderes, tem consciência de que nutre “visão ingênua” sobre a possibilidade de revolução imediata, no quadro de revolução socialista.

Definimos nossa luta revolucionária no combate ao capitalismo internacional, inclusive contra o esforço de implantação no Brasil de sistema econômico-neocapitalista, fato que não leva a visão ingênua da possibilidade de uma revolução imediata, mas que nos faz ordenar o trabalho e as conquistas atuais a uma preparação ativa desse processo (AP, 1963, p. 141-142).

O propósito principal da AP, a partir de sua constituição oficial, no início da década de 1960, é:

A AP opta, assim, basicamente, por política de preparação revolucionária, consistindo numa mobilização do povo, na base de desenvolvimento de seus níveis de consciência e organização, firmando esta mobilização numa luta contra a dupla dominação capitalista (internacional e nacional) e feudal. Fortalecendo progressivamente seus quadros, a AP desempenhará cada vez mais o papel de promover e orientar cada mobilização apoiando-a em intervenções diretas e pela atuação coordenada de seus militantes dentro das estruturas atuais de poder. *Ela se propõe a tarefa de elaborar com o povo, na base da contribuição deste, a nova sociedade.*

Estamos cientes de que isto só se dará a partir de trabalho de organização de massas que possibilite a sustentação dessa luta e de trabalho de conscientização que permita o avanço revolucionário (AP, 1963, p.142).

A *AP* demonstra possuir consciência de que o seu objetivo só seria alcançado se utilizasse de instrumentos que pudessem ser “usados como força de pressão radicalizadora”, bem como explorar as contradições do governo. A participação efetiva da militância incluía – mobilização, conscientização, organização e canalização das forças populares – deveria ainda abrir canais de “diálogo permanente com outros setores anti-imperialistas e revolucionários e na radicalização das próprias contradições do poder atual” (AP, 1963, p. 142).

O projeto de trabalho da *AP* tem por fim, quase que exclusivamente, as organizações operárias e camponesas, à espera de mobilização. Convém salientar que estas eram, apesar de suas debilidades, os segmentos mais organizados da sociedade brasileira. A *AP* assume publicamente a opção política por adotar postura crítica do sistema capitalista e, ao mesmo tempo, expressa sua simpatia ao sistema socialista.

A prioridade do nosso trabalho referir-se-á às organizações operárias e camponesas. Se reconhecemos a essencialidade do fenômeno imperialista e a integração das diversas formas atuais de dominação do capitalismo internacional, nem por isso deixamos de nos impor a exigência de método de conscientização e organização que parta das exigências das massas.

O movimento operário, em seu desenvolvimento, tem possibilitado formas iniciais de mobilização política. A grande massa, no entanto, ainda fora das organizações sindicais, estabelece suas aspirações no nível reivindicatório, em virtude mesmo de não terem acesso a visão estrutural que lhes é negada. Impõe-se assim nosso trabalho no sentido de levar a massa às organizações sindicais, fortalecer a sua vanguarda política, criar condições de seu aparecimento onde elas não existam, e sobretudo conduzir o processo de conscientização através de crítica constante do sistema capitalista e da apresentação da perspectiva socialista (AP, 1963, p. 142-143).

A *AP* definia os seus canais de penetração no meio social, mas não ignorava nem subestimava o poder de manipulação que as classes dominantes possuíam (e possuem), do qual estão sempre dispostas a usar em seu próprio benefício. Compete aos militantes da *AP*, identificar e expor as contradições que perpassam as pretensões dos grupos dominantes, ao mesmo tempo em que se deve promover a organização, conscientização e mobilização dos grupos populares.



O trabalho de agitação a partir de problemas concretos e a atuação através dos movimentos de cultura popular, alfabetização, etc., tem demonstrado sua validade como instrumento dessa conscientização. Não devemos ignorar, porém, que a classe dominante se propõe e efetivamente atua em trabalho de manipulação da opinião pública através da imprensa [...] com condições de maior eficácia que a iniciativa dos grupos de vanguarda. Para vencer este obstáculo será necessário, não só denunciar constantemente as afirmações da classe dominante, mas sobretudo ligar indissolavelmente o trabalho da conscientização à organização das massas atingidas (AP, 1963, p. 143).

O documento-base da AP reserva especial atenção a dois setores da sociedade brasileira: o camponês e o estudantil. Sem fazer qualquer referência ao operário urbano, orienta o seu projeto revolucionário para a população da zona rural. A semelhança da Revolução Chinesa, a AP aposta em potencial revolucionário presente no campesinato, a ser arrancado da dispersão (pela organização) da ignorância (pela alfabetização, sempre que possível, mas sobretudo pela conscientização), do conformismo (através da mobilização impulsionada pela agitação).

Em relação ao problema do campo, as condições objetivas indicam a necessidade de outro tipo de trabalho. Importa distinguir inicialmente as áreas de trabalho coletivo (sobretudo nos setores de exportação) das áreas feudais. No primeiro caso, a formação de consciência e do trabalho de organização encontram melhores condições [nos] problemas de nível de vida [que atuam] como catalizadores importantes do espírito de luta [...]. Nas áreas feudais, as dificuldades são maiores, não só pela dispersão das populações, como também pelo alto grau de conformismo que apresentam os camponeses (AP, 1963, p. 143).

As condições de vida precárias no campo, *de per se*, atuam em prol da mobilização dos camponeses, mas não necessariamente da sua organização, pressuposto para o seu engajamento na luta revolucionária. É preciso, no entanto, canalizar a insatisfação já existente nas populações da zona rural para a denúncia do sistema de exploração imposta pelo capitalismo liberal. No campo, o problema capaz de suscitar o espírito de luta é mais estrutural, encontra-se intrinsecamente ligado à propriedade da terra. “É necessário considerar que ao trabalho no campo só encontra raízes nos problemas concretos e locais, sendo lento o processo de formação de consciências e extremamente difícil lançar palavras de ordem política” (AP, 1963, p. 143).

Há, por fim, o movimento estudantil, força política nada desprezível, que concentra elevado poder de pressão. É preciso estabelecer aliança com essa força política.

O movimento estudantil tem-se fundado gradualmente na linha de aliança com as classes populares e da remoção de obstáculos à criação de consciência revolucionária na intelectualidade. O próprio fato da radicalização de suas perspectivas é útil para demonstrar a possibilidade de avanços na condução das organizações estudantis como órgãos de pressão e agitação política (AP, 1963, p. 143).

Em todas essas áreas, a tônica será a preparação revolucionária. “Esse trabalho será feito tendo em conta a possibilidade e a conveniência de participação comum com outros movimentos ou organizações de esquerda, evitando-se qualquer espírito sectário ou discriminatório”. Ao mesmo tempo, porém, “é necessário afirmar nossa atuação em integridade da luta político-ideológica e de procurar situar nossa militância na vanguarda do trabalho revolucionário” (AP, 1963, p. 143).

Diferentemente de outros movimentos sociais, de organizações populares e estudantis, de sindicatos independentes, de partidos políticos lançados na clandestinidade pelo movimento golpista de 1964, a AP continua a desempenhar suas atividades mesmo depois do golpe civil-empresarial-militar, tanto na hegemonia do movimento estudantil (UNE), quanto no movimento sindical. Foi, portanto, movimento político e popular contestado pelos agentes do governo, porém, jamais extinto. Passados os efeitos imediatos do AI-5, a AP ressurgiu, em 1971, como *Ação Popular Marxista-Leninista do Brasil* e, posteriormente (1972/1973), incorpora-se ao *Partido Comunista do Brasil* (PCdoB).

A AP retira do golpe civil-empresarial-militar ensinamentos importantes, os quais lhe possibilitam evoluir de uma *posição reformista* para uma *posição revolucionária*. O quadro de seus militantes indica que se tratava de organização sociopolítica composta pela reunião de jovens da classe média que trilhava, naquele instante, o caminho revolucionário. A tensão produzida pela esquerda da JUC resulta na formação da AP. Embora fragilizada pelo movimento de 1964, a AP atua de forma contínua e decisiva na vida política nacional.

No próximo capítulo, evidenciaremos a presença do ensino social da Igreja no pensamento de dom Helder, através da análise das encíclicas sociais dos pontífices, do ensino social do magistério episcopal, especialmente da Constituição Pastoral *Gaudium et spes* produzida pelos Padres Conciliares durante o Vaticano II, das “Conclusões” das *Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe* (com especial atenção para com as Conferências de Medellín e Puebla) e das contribuições do CELAM.

### 3. O ENSINO SOCIAL DA IGREJA NO PENSAMENTO DE DOM HELDER

#### Uma Anedota Viva

Quando eu morava no Rio de Janeiro, muitas vezes recebia brasileiros pobres, sobretudo do Nordeste, que chegavam à busca de emprego.

Cheios de ilusão quanto a encontrar facilmente empregos bem pagos. Depois de dias de procura sem resultado, causavam impressão dolorosa.

Uma vez, um deles, João, parecia imagem viva da pobreza e da fome. Imediatamente, preparei uma carta para um amigo, dono de uma grande Casa de modas.

“Meu caro amigo,  
Acredite, se puder: João, que está diante de você, é meu irmão e meu irmão de sangue. Está arrasado. Precisa, com urgência, de trabalho. Por favor, ajude meu irmão! Meu irmão de sangue!”.

Assim que recebeu o meu bilhete correu para o telefone e comentou:

“Mas como foi isto!? Como é que um irmão seu e irmão de sangue caiu numa miséria destas!? Claro que ele já está empregado e, discretamente, fiz com que ele mudasse a roupa e os sapatos imundos com que chegou”.

Agradei ao amigo. Mas insistia em saber como se dera aquela derrocada.

Perguntei se o rapaz estava empregado. A reação do amigo foi de logo achar que eu o enganara. Comentei: “De modo algum. Ele é mesmo meu irmão. Temos, em Deus, o mesmo Pai e quem tem o mesmo Pai é irmão”.

O amigo comentou meio zangado: “Mas você disse que ele era irmão de sangue”. A resposta veio imediata: “E é. O mesmo sangue que Cristo derramou por mim, derramou por ele. Irmana-nos o sangue que o Salvador derramou por nós” (CAMARA, 1981 [01.04], p. 2).

A “anedota viva” composta por dom Helder Camara reflete, em grandes linhas, os elementos centrais que compõem o seu pensamento e que definem o seu agir. A promoção da dignidade da pessoa humana, através do acesso ao emprego, traduz-se em questão nuclear de suas preocupações. A miséria no Nordeste, quiçá em toda parte – decorrente de questões políticas, climáticas ou meteorológicas (a exemplo das secas e inundações), do egoísmo humano, das guerras, das injustiças sociais, da implementação de programas de governo equivocados – incomoda demasiadamente dom Helder, a ponto de lhe deslocar do seu campo de origem (isto é, das atividades eclesiais) para lhe envolver, de forma irreversível, nos campos da política e da economia.

## Introdução

O objetivo do capítulo é pôr em relevo o ensino social da Igreja tal como ao pensamento de dom Helder Camara. Ora, o pensamento de dom Helder, como se constatará, não se limita a reproduzir o ensino social dos pontífices ou do Magistério Episcopal. Embora reconhecendo nestes a condição de fontes formadoras do pensamento de dom Helder (Capítulo 1), a opção por construir uma reflexão arejada, contextualizada e transdisciplinar, lhe possibilita produzir um pensar original.

Assim, a questão que se impõe, de partida, é: por que revisitar o ensino social da Igreja no quadro de nossa investigação? Os documentos da Igreja de maior impacto social e de maior relevância política internacional, não apenas serviram para formar o pensamento sociopolítico e econômico de dom Helder, oferecendo-lhe as diretrizes religiosas e eclesial, a exemplo da *Rerum novarum* (1891), de Leão XIII, da *Quadragesimo anno* (1931), de Pio XI, da *Mater et magistra* (1961) e da *Pacem in terris* (1963), de João XXIII, como provavelmente contaram com a participação direta ou indireta do próprio dom Helder no processo de sua elaboração, a exemplo da *Populorum progressio* (1967), de Paulo VI (seu amigo pessoal); da Constituição Pastoral *Gaudium et spes* (1965), do Concílio Ecumênico Vaticano II, no qual dom Helder participa intensamente, com contribuições reconhecidas por BRUNEAU (1974), LIMA (1979), BEOZZO (1985, 2005, 2008), PILETTI & PRAXEDES (1997), BETTO (2008).

Quanto ao ensino social do Magistério Episcopal latinoamericana - substanciado pelas análises produzidas em Assembleia do *Conselho Episcopal Latinoamericano* (CELAM) -, convém destacar as “Conclusões” das *Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e Caribe*, com especial atenção para com as Conferências de Medellín (1968) e de Puebla (1979), consideradas pelo teólogo jesuíta João Batista Libanio como “uma espécie de sínodo ou concílio regional do continente latinoamericano” (LIBANIO, 2007, p. 9), pois se constituíam em fóruns privilegiados para o debate, análise e sistematização de questões como o desenvolvimento autêntico e integral, a justiça social, o combate à miséria e à pobreza, a promoção dos direitos humanos e de cidadania, interdependência econômica, cooperação econômica, religiosa e cultural nas instâncias regional e internacional, etc. - cruciais para arrancar a Região do subdesenvolvimento.

No que se refere ao ensino social da Igreja, é importante salientar que os documentos pontifícios possuem uma característica que lhes tornam singulares. Embora produzidos num lugar e tempo determinados (Santa Sé, em Roma), em termos de influência, desconhecem fronteiras. Quase sempre polemizando, tencionando e conflitando com os governos nacionais, pretendem alcançar e orientar seus membros (e demais cidadãos de uma determinada nacionalidade), geralmente, regidos pelos mais diversos e específicos sistemas jurídicos e constitucionais.

No intento de evidenciar o ensino social da Igreja no pensamento de dom Helder, percorremos a seguinte trajetória: a questão da propriedade privada; a promoção da dignidade da pessoa humana; o combate ao socialismo e ao comunismo, e as reiteradas críticas ao capitalismo; o aprofundamento dos princípios fundamentais da ética cristã, com especial atenção para com os princípios do bem comum, da solidariedade e da subsidiariedade; a opção preferencial pelos pobres e a promoção de nova ordem social, política, econômica e cultural. Importante ressaltar que não nos cabe aqui proceder à reconstrução histórica desses conceitos e expressões, mas tão somente apresentar como eles comparecem ao pensamento de dom Helder. Contudo, por se encontrar a problemática da propriedade privada subjacente a todos os demais temas, consideramos da mais alta relevância reservar uma seção ao estudo da propriedade privada no ensino social da Igreja.

### **3.1 A questão da propriedade privada**

#### **3.1.1 A questão da propriedade privada no ensino social da Igreja**

A questão da propriedade privada é, sem lugar a dúvida, o primeiro grande tema que comparece ao ensino social da Igreja. Antes, porém, de evidenciar a compreensão de dom Helder sobre a questão da propriedade privada, convém apresentar, ainda que de forma sumária, o surgimento da questão em controvérsia.

A problemática é inserida na agenda de debates da Igreja, e desta com os governos, em âmbito internacional, por Leão XIII, através da encíclica *Rerum novarum*

(RN), em 1891. Ao analisar as economias e sociedades europeias em transformações na segunda metade do século XIX, Leão XIII contrapõe dois sistemas socioeconômicos tomados como alternativos: o socialismo e a doutrina da Igreja. No centro da polêmica encontra-se a doutrina sobre a propriedade privada. A época, os “socialistas” contestam e rejeitam radicalmente o direito à propriedade privada. A encíclica *RN* surge como um parecer da Igreja sobre o direito de posse e o destino da propriedade. Ao formular seu parecer, a Igreja, no anteparo também de seus interesses e propriedades, faz a defesa do direito de propriedade privada, apresentando-o como fundamental à ordem social e à sobrevivência dos trabalhadores.

Leão XIII considera a solução socialista inaceitável porque, segundo ele, “os socialistas instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem, e pretendem que toda propriedade de bens particulares deve ser suprimida, que os bens de um indivíduo qualquer devem ser comuns a todos, e que a sua administração deve voltar para os municípios ou para o Estado” (RN, 6). Quando do lançamento da *RN* (1891)<sup>27</sup>, portanto, antes da Revolução Soviética (1917), o *socialismo*, atuante nos grandes centros industriais e políticos, possuía um sentido distinto, pois preconizava, em maior ou em menor alcance, que o processo de ascensão política demandava a luta de classes e a aversão radical à propriedade privada.

A encíclica assegura que “a propriedade particular é de direito natural” (RN, 11-15)<sup>28</sup>. Contra as pretensões dos “socialistas” se declara que o homem “tem o direito de escolher as coisas que julgar mais aptas, não só para prover ao presente, mas ainda ao futuro. De onde segue que deve ter sob o seu domínio não só os produtos da terra, mas ainda a própria terra” (RN, 11). E para a defesa desse direito não se deve fiar na autoridade do Estado, já que antes de sua constituição legal, “o homem tinha recebido da natureza o direito de viver e proteger sua existência” (RN, 12). E acrescenta: “não se oponha também à legitimidade da propriedade particular o fato de que Deus concedeu a terra a todo o gênero humano para dela desfrutar, porque Deus não a concedeu aos homens para que a dominassem confusamente todos juntos” (RN, 13). E sugere como solução que “quem não

---

<sup>27</sup> Coincidências nada gratuitas, mas que não nos cabe aqui investigar. A *Rerum novarum* veio a público, em 1891, ano em que fora promulgada a primeira Constituição Republicana no Brasil. Além disso, meses antes da abolição oficial da escravatura no Brasil (1888), o papa Leão XIII promulga a encíclica *Libertas* (20.06.1888), na qual faz a defesa da liberdade e critica “as falsas teorias acerca da liberdade humana”.

<sup>28</sup> Dom Helder, como veremos, tecerá duras críticas a essa noção de propriedade privada, apoiado, em parte, na compreensão difundida pela *Populorum Progressio* (1967), de Paulo VI, para quem a propriedade (da terra, por exemplo) se destina prioritariamente ao bem comum.

tem bens próprios, supre-os pelo trabalho”, apontado como “meio universal de prover às necessidades da vida” (idem, 14). De tudo resulta que “a propriedade particular é plenamente conforme à natureza” (RN, 15) e o trabalho a fonte, tornada digna, por meio da qual se pode assegurar a sobrevivência. Entretanto, nada é afirmado acerca de outros benefícios possíveis que poderiam ser acessados através do trabalho.

A RN declara que “o direito de propriedade é fruto do trabalho humano” (RN, 16-18). Isso significa que por ter sido a condição natural da terra modificada pelo trabalho do homem, assegura a este o direito tanto da produção quanto do solo que produz. Os socialistas que contestam a amplitude de tal direito causam no pontífice o seguinte espanto:

A força desses raciocínios é de uma evidência tal, que chegamos a admirar como certos partidários de velhas opiniões podem ainda contradizê-los, concedendo sem dúvida ao homem particular o uso do solo e os frutos dos campos, mas recusando-lhe o direito de possuir, na qualidade de proprietário, esse solo em que edificou, a porção da terra que cultivou. Não veem, pois, que despojam assim esse homem do fruto do seu trabalho; porque, afinal, esse campo amanhado com arte pela mão do cultivador mudou completamente de natureza: era selvagem, ei-lo arroteado; de infecundo, tornou-se fértil; o que o tornou melhor está inerente ao solo e confunde-se de tal forma com ele, que em grande parte seria impossível separá-lo [...]. O costume de todos os séculos sancionou uma situação tão conforme à natureza do homem e à vida tranquila e pacífica das sociedades (RN, 16).

A solução socialista para os problemas sociais da época – a miséria de grande parte da população, a exploração dos operários e os salários nada condizentes com a produção – é considerada desastrosa por Leão XIII. Para ele, “além da injustiça do seu sistema, veem-se bem todas as suas funestas consequências, a perturbação em todas as classes da sociedade, uma odiosa e insuportável servidão para todos os cidadãos, porta aberta a todas as invejas, a todos os descontentamentos, a todas as discórdias” (RN, 24). Ademais, “o talento e a habilidade privados dos seus estímulos, tem, como consequência necessária, as riquezas estancadas na fonte; enfim, em lugar dessa igualdade tão sonhada, a igualdade na indigência e na miséria” (idem, 24). E conclui da seguinte forma a sua crítica:

Por tudo o que afirmamos, se compreende que a teoria socialista da propriedade coletiva deve absolutamente repudiar-se como prejudicial àqueles mesmos a que se quer socorrer, contrária aos direitos naturais dos indivíduos, como desnaturando as funções do Estado e perturbando a tranquilidade pública. Fique, pois, bem assente que o primeiro fundamento a estabelecer para todos aqueles que querem sinceramente o bem do povo é a inviolabilidade da propriedade particular (RN, 25).

A quem compete, pois, segundo a encíclica de Leão XIII, mediar tensão entre socialistas e a aristocracia, e entre aqueles e a burguesia industrial, e que esteja à altura da gravidade da demanda? Para o pontífice, “é a Igreja, efetivamente, que haure no Evangelho doutrinas capazes de por termo ao conflito ou ao menos de o suavizar, expurgando-o de tudo o que ele tenha de severo e áspero” (RN, 27).

Senão inconcebível, é ao menos estranho ao entendimento de pesquisador contemporâneo a defesa da necessária desigualdade social e econômica. A RN declara que “o primeiro princípio a pôr em evidência é que o homem deve aceitar com paciência a sua condição: é impossível que na sociedade civil todos estejam elevados ao mesmo nível. É, sem dúvida, isto o que desejam os *socialistas*” (RN, 28). E tal princípio constitui-se em lei da natureza, pois “foi ela, realmente, que estabeleceu entre os homens diferenças tão múltiplas como profundas; diferenças de inteligência, de talento, de habilidade, de saúde, de força; diferenças necessárias, de onde nasce espontaneamente a desigualdade das condições” (idem, 28). Essa desigualdade é apontada como benéfica para todos, tanto da sociedade como dos indivíduos; “porque a vida social requer organismo muito variado e funções muito diversas” (idem, 28).

Na *Quadragesimo anno* (QA), de Pio XI, o adversário a ser combatido é o mesmo, o socialismo. Depois de quase meio século, o “inimigo” ganhara força política, tornara-se robusto, ao institucionalizar-se mediante revolução russa, em 1917. A época de Leão XIII, o socialismo constituía-se apenas em promessa de organização que ambicionava o poder político, preconizava a luta de classes e a aversão radical à propriedade privada; no pontificado de Pio XI, no entanto, é um partido organizado, um sistema econômico alternativo ao capitalismo.

Verifica-se pelo equilíbrio encontrado entre a dimensão social e a dimensão privada da propriedade que a demanda principal do socialismo – a supressão do direito de propriedade privada - passa a não ocupar mais o centro da polêmica, tomado agora pela evolução do capitalismo e pela escandalosa acumulação de riqueza e de poder dela decorrente. O direito de propriedade, no entanto, segue sendo contestado, e preocupa o papa Pio XI o fato das novas críticas surgirem de ambiente católico, e ganharem consistência teórica na proposta de um “coletivismo” (QA, 46). A regulamentação do direito de propriedade, assim como o de garantir a função social e particular da mesma, compete ao Estado (QA, 49).



Ao revisitar a *Quadragesimo anno*, de Pio XI, o papa João XXIII, na *Mater et magistra* (MM), de 1961, recupera os seguintes pontos: o “direito e dever da Igreja de prestar a sua contribuição para a solução dos problemas sociais” (MM, 28); reafirma “o caráter de direito natural da propriedade privada, e acentua a sua função social” (MM, 30); “declara novamente que a oposição entre cristianismo e comunismo é radical, e acrescenta não se poder admitir que os católicos adiram ao socialismo moderado” (MM, 34); “a livre concorrência tinha acabado por destruir-se a si mesma ou pouco menos; levava a uma grande concentração da riqueza e à acumulação de poder econômico desmedido nas mãos de poucos” (MM, 35); “proíbe tomar como regra suprema das atividades e das instituições do mundo econômico quer o interesse individual ou de grupo, quer a livre concorrência, quer a hegemonia econômica, quer o prestígio ou o poder da nação” (MM, 38); “pelo contrário, devem considerar-se regras supremas, daquelas atividades e instituições, a justiça e a caridade social” (MM, 39); e recomenda, para tanto, “a criação de ordem jurídica, nacional e internacional, dotada de instituições estáveis, públicas e privadas, que se inspire na justiça social e atenda às exigências do bem comum” (MM, 40).

A semelhança das encíclicas anteriores, a *Mater et magistra* reafirma o direito de propriedade. Em palavras de João XXIII: “o direito de propriedade privada, mesmo sobre bens produtivos, tem valor permanente, pela simples razão de ser um direito natural fundado sobre a prioridade ontológica e finalista de cada ser humano em relação à sociedade” (MM, 109). E acrescenta: “a história e a experiência provam que, nos regimes políticos que não reconhecem o direito de propriedade privada sobre os bens produtivos, são oprimidas ou sufocadas as expressões fundamentais da liberdade; é legítimo, portanto, concluir que estas encontram naquele direito garantia e incentivo” (MM, 109). Na linha do ensino social de Pio XI, reafirma a função social da propriedade (MM, 118-120), porém, capta nova tendência, a saber, o processo de “expansão da propriedade pública: do Estado e de outras coletividades” (MM, 116).

O ensino social do Magistério Conciliar, através da Constituição Pastoral *Gaudium et spes* (GS), de 1965, acentua a função social da propriedade. Segundo os Padres Conciliares, “independente das formas de propriedade, definidas pelas instituições consideradas legítimas pelos povos, a propriedade deve atender ao fim último da atividade econômica: servir ao ser humano” (GS, 69). Nas sociedades de economias em desenvolvimento, o destino comum dos bens é via de regra apenas parcialmente atendido,

fato que acaba por disseminar entre as diversas minorias (que, em conjunto, compõem a grande maioria da população), elevado índice de insatisfação, indignação, o que acaba por promover um ambiente favorável à eclosão de revoltas e/ou revoluções.

Quanto à exploração dos recursos naturais, deve-se atentar para o fato de Deus ter criado a Terra e tudo que ela contém para o bom uso de todo homem, de todos os grupos sociais, de todos os povos e nações, a fim de que todos possam usufruir, na responsabilidade, e segundo a justiça, de todos os bens terrestres (GS, 69), como prova da sabedoria e bondade de Deus criador. A propriedade privada, no entanto, assegura a cada um a indispensável autonomia pessoal e familiar, entendida como extensão da liberdade humana (GS, 70). Contudo, “o direito de propriedade particular não é incompatível com as várias formas legítimas de propriedade pública” (GS, 70), que pode ser levada a cabo pela autoridade legítima, segundo as exigências e dentro dos limites do bem comum, e observando o princípio da justiça como equidade.

A *Populorum progressio* (PP), de Paulo VI, pretende transmitir uma visão ética e cristã do desenvolvimento. De acordo com o documento, cada pessoa é chamada a desenvolver-se, e, em sociedade, todas precisam perseguir o desenvolvimento. Assim, o desenvolvimento torna-se um projeto sociopolítico da coletividade. A procura do desenvolvimento requer número cada vez maior de técnicos, de conhecimentos e análises especializados, de sistematização de gigantesco volume de informações, de habilidades e competências capazes de transformar saber em técnica, de planejar atividades e executar tarefas. Com efeito, “o verdadeiro desenvolvimento consiste na passagem de condições menos humanas a condições mais humanas” (PP, 20); e exige que se leve a efeito, sobretudo nos países em desenvolvimento, a reforma agrária.

As riquezas da natureza existem para que todos os homens e povos delas desfrutem segundo o princípio da justiça. No mais, “todos os outros direitos, quaisquer que sejam, incluindo os de propriedade e de comércio livre, estão-lhe subordinados” (PP, 22). No que tange ao uso dos rendimentos, “o bem comum exige por vezes a expropriação, se certos domínios formam obstáculos à propriedade coletiva, ou prejuízo considerável aos interesses do país” (PP, 24). O direito de propriedade privada não é contestado em absoluto, mas a função social da terra é reafirmada, no interesse da coletividade e da nação.

Embora sem formular uma crítica digna de nota, Paulo VI lamenta o predomínio do capitalismo liberal como modelo econômico. Para o pontífice, “construiu-se um sistema

que considerava o lucro como motor essencial do progresso econômico, a concorrência como lei suprema da economia, a propriedade privada dos bens de produção como direito absoluto, sem limite nem obrigações sociais correspondentes” (PP, 26). O liberalismo, segundo ele, conduziu à ditadura geradora do imperialismo internacional do dinheiro.

Na Carta Apostólica *Octogesima adveniens* (OA), Paulo VI adverte que “também para o cristão é válido que, se ele quiser viver a sua fé numa ação política, concebida como um serviço, não pode, sem se contradizer a si mesmo, aderir a sistemas ideológicos ou políticos que se oponham radicalmente, ou então nos pontos essenciais, à sua mesma fé e à sua concepção do homem” (OA, 26). As ideologias marxista e liberal são as primeiras a se tornarem alvo de suas críticas, e que, de certa forma, eram críticas que qualquer intelectual católico não mais podia se furtar a elaborar, sob o risco de ser ela mesma acusada de produzir um pensamento descontextualizado, desumanizado e desumanizador e a-histórico.

A ideologia marxista, cujo enfoque é materialista, é incompatível com o cristianismo, pois, além de subverter a ordem religiosa através da promoção de ateísmo de Estado, sustenta a “dialética da violência”, isto é, o imperativo da luta de classes como condição para a transformação social e econômica e, por conseguinte, a instituição de novas estruturas sociais e governamentais<sup>29</sup>; é incompatível com o cristianismo também por dissolver “a liberdade individual na coletividade, negando, simultaneamente, toda e qualquer transcendência ao homem e à sua história, pessoal e coletiva” (OA, 26). Importa ressaltar que, se o cristianismo coloca agora o marxismo no banco dos réus é porque antes o marxismo dirigira duras críticas ao cristianismo, questionando os princípios fundamentais da religião cristã, a exemplo da obediência à autoridade, a organização hierárquica da sociedade, assim como a defesa intransigente da instituição quanto ao direito à propriedade privada.

Na *Laborem exercens* (LE), de 1981, João Paulo II relaciona o direito de propriedade privada ao “princípio da prioridade do trabalho”. Segundo o pontífice, é preciso fazer valer “o princípio da prioridade do ‘trabalho’ sobre a lógica do capital” (LE,

---

<sup>29</sup> O cristianismo que se opõe radicalmente à luta de classes como instrumento de transformação socioeconômica é igualmente antirrevolucionário. Os teólogos que afirmam a revolução como elemento conatural ao cristianismo opõem-se, sem reservas, à luta de classes, e assumem conscientemente o risco de promover, segundo dom Helder, um “cristianismo passivo”. Não obstante, os teólogos da libertação, latinoamericanos, a exemplo de Hugo Assmann (1970, 1971, 1973) e Gustavo Gutiérrez (1971, 1979), defendem a *práxis revolucionária* como práxis resultante de exigência evangélica, e sendo ela evangélica, é legítima, compatível à demanda, e considerada instrumento eficiente para se alcançar o fim pretendido, isto é, a libertação integral da pessoa cativa, oprimida e desapropriada da dignidade humana.

12). E mais, “não se pode separar o ‘capital’ do ‘trabalho’” (LE, 13). Constata, no entanto, que, “o economismo e o materialismo operam a separação de ambos, e, como consequência, firmaram a convicção da prioridade do capital sobre o trabalho” (idem, 13). Entretanto, o ensino social da Igreja sugere que “o princípio da prioridade do trabalho deve aplicar-se tanto ao sistema de propriedade privada, como ao sistema da propriedade ‘socializada’” (LE, 15). O trabalho passa a ser entendido, igualmente, no vasto contexto dos direitos. “Se o trabalho é uma obrigação, isto é, um dever, ele é, ao mesmo tempo, fonte também de direitos” (LE, 16).

O ensino da Igreja sobre a propriedade sempre procurou e procura assegurar o primado do trabalho *na estrutura dinâmica de todo o processo econômico* (LE, 14). O trabalho prepondera sobre o capital (LE, 15) e não deve, por isso mesmo, ser entendido como um simples instrumento igual aos meios materiais de produção. Por isso, “continua sendo inaceitável a posição do capitalismo, que defende o direito exclusivo da propriedade privada dos meios de produção” (LE, 14). Tal posição “tem de ser submetida a uma revisão, no intuito de uma reforma sob o aspecto dos direitos da pessoa” (idem, 14). Depõe contra a propriedade privada dos meios de produção, e, por conseguinte, em favor da socialização de tais meios, a função social da propriedade e a promoção do *bem comum*.

A *Centesimus annus* (CA), também de autoria de João Paulo II (1991), ao revisitar a *Rerum novarum* (RN), de Leão XIII (1891), reafirma o direito à propriedade privada (CA, 10), contra o socialismo e ao Estado pelo não cumprimento de seus deveres (contra o liberalismo). Segundo João Paulo II, faz-se necessário reconhecer os equívocos fundamentais do marxismo, que inspirou o coletivismo, o socialismo e o comunismo. As várias menções feitas pela *Centesimus annus* poderiam ser resumidas a três: uma *falsa antropologia* (CA, 13); o *ateísmo* (CA, 13; 24) e o recurso à *luta de classes* (CA, 14; 17).

A concepção marxista do homem considera-o como “um simples elemento do organismo social, de tal modo que o bem do indivíduo está subordinado ao funcionamento do mecanismo socioeconômico” (CA, 13). Na tradição cristã, “a negação de Deus priva a pessoa do seu fundamento e, conseqüentemente, leva-a a organizar a ordem social prescindindo da dignidade e da responsabilidade com a pessoa”. O que a Igreja condena na luta de classes é principalmente “a ideia de um conflito não limitado por considerações de caráter ético ou jurídico, que se recusa a respeitar a dignidade da pessoa no outro, que elege o interesse de uma parcela da sociedade em detrimento de bem comum” (CA, 14).

### 3.1.2 A questão da propriedade privada no pensamento de dom Helder

A propriedade privada, sobretudo da terra, é objeto de constantes e reiteradas críticas formuladas por dom Helder. Para além do ensino social da Igreja, que já procurava acentuar a função social da terra, dom Helder apontará a posse, imediata e direta, da terra como condição fundamental de possibilidade para a promoção da dignidade da pessoa humana e do acesso aos direitos de cidadania.

Nas Américas espanhola e portuguesa, onde se poderia situar, tendo presente o consenso já estabelecido entre os historiadores, a origem do problema da propriedade privada? Segundo dom Helder, essa problemática remonta ao tempo das invasões das terras americanas pelos Ibéricos.

O Continente Latinoamericano não estava vazio. Milhões de Nativos o povoavam, com suas culturas, seus sistemas de vida e convivência, suas crenças, sua economia.

Quando, partindo da Península Ibérica, chegaram os “descobridores”, o homem branco, civilizado e cristão considerou como inexistente, inexpressivo, e sem valor, todo o passado dos Nativos. Houve a “descoberta” e só a partir daí Povos e Terras começaram a existir (CAMARA, 1981 [02.04], p. 17-18).

Assim entendido, o problema da *propriedade privada da terra*, no Continente, remonta ao tempo da colonização. O colonialismo afronta mais do que o estatuto da propriedade privada; ele suprime os direitos fundamentais, a começar pelas liberdades. A tomada de posse das terras indígenas, pela força, representa a apropriação das mesmas pelos povos conquistadores. Aos conquistados, a perda de suas terras; a exploração de sua força de trabalho; o desterro; o genocídio de povos inteiros. Aos escravizados africanos, as violências características da empresa colonizadora. A ambos os povos (nativos e escravizados) restam-lhes a desconstrução de suas identidades, a desumanização do humano, a supressão também dos direitos de cidadania.

Importante salientar, de partida, que o pensamento de dom Helder, sobre o tema da propriedade privada, incorpora as reflexões socioeconômicas de intelectuais brasileiros, a exemplo de nosso maior economista do século XX, o paraibano-nordestino Celso Furtado. Para quem,

Nas sociedades em que predomina a propriedade privada dos meios de produção, os conflitos resultantes da introdução de inovações nos processos produtivos tendem a transformar-se em conflitos de classes sociais. Como a difusão das inovações acirra a concorrência entre produtores, a luta destes pela sobrevivência exige um rigoroso policiamento dos custos de produção, ou seja, exerce pressão sobre os salários ou provoca a criação de desemprego (FURTADO, 1964, p. 30).

Tanto para dom Helder quanto para Furtado, a revisão do estatuto da propriedade privada conta, entre seus objetivos, com a promoção do desenvolvimento, em todas as suas dimensões (Capítulo 4). Em específico, para Furtado,

O desenvolvimento nas sociedades capitalistas, isto é, ali onde prevalece a propriedade privada dos bens de produção, assenta, por conseguinte, em duas forças mestras: o impulso à acumulação e o impulso à melhoria das condições de vida. Nas primeiras fases de desenvolvimento do capitalismo industrial, o impulso acumulativo constitui a força predominante. Nas fases avançadas, no entanto, o polo dinâmico tende a deslocar-se para o lado da classe trabalhadora (FURTADO, 1964, p. 64-65).

Furtado tivera o trabalho de produzir tal análise interpretando a realidade dos povos de economias consideradas desenvolvidas. As conclusões de seus estudos, no entanto, não foram adotadas pelo governo brasileiro, sob regime civil-empresarial-militar (1964-1985), embora Furtado gozasse de respeito e reconhecimento nos meios acadêmicos e científicos internacionais. Isto porque, para Furtado, nosso desenvolvimento se mostra inalcançável no quadro do capitalismo, sendo possível apenas numa socialdemocracia.

O olhar de dom Helder se dirige ao horizonte, no qual se constata o Cristianismo. O ensino social da Igreja é instrumento do Cristianismo. Ele traduz-se em esforço da Igreja por ver realizados alguns dos valores centrais do Cristianismo.

O cristianismo não teme e não [se apequena] diante da ousadia do homem que despedaça o átomo; não se prende a nenhum sistema econômico, social ou político: exige, apenas, a salvaguarda do bem comum e a prática da justiça e da caridade. O cristianismo - salvaguarda o direito natural à propriedade privada - considera necessário afirmar que o direito fundamental de todos ao uso dos bens materiais é anterior à propriedade privada, que é preciso corrigir, com sabedoria e firmeza, o acúmulo da propriedade em mãos de poucos (CAMARA, 1966 [19.12], p. 1-3).

O Cristianismo advoga, como sempre, em defesa do direito natural à propriedade privada. Entendida como direito, a propriedade privada se transforma em princípio a ser defendido. Como princípio, dom Helder não esboça contra ela qualquer resistência digna de nota. Não obstante, a propriedade privada de latifúndios incomoda profundamente dom

Helder. Isto porque por mais que os latifundiários aleguem serem suas terras produtivas (pois, atendem à produção de proteína animal, soja, milho, feijão, entre outros gêneros alimentícios), servem ainda mais à concentração da atividade produtiva, do capital, da renda, deixando milhões de concidadãos sem a posse efetiva da terra; sem a menor possibilidade de desenvolver a produção de subsistência ou a produção para pequenos mercados; inviabilidade a abertura de novos postos de trabalho; em última instância, se se defende a propriedade privada, impede-se o acesso de milhões aos direitos de cidadania.

Nos anos 1950, o problema agrário (e os demais dele decorrentes) define, em parte, a realidade brasileira e latinoamericana na zona rural. Os latifúndios - sobretudo no Nordeste brasileiro, mantidos como instrumentos de poder, de reprodução das riquezas de seus proprietários, mediante o acesso a capitais e aos recursos dos governos, e de reprodução da miséria dos trabalhadores e trabalhadoras - inquietam dom Helder ao nível da vergonha e do constrangimento. A crítica de dom Helder se formula, ou melhor, sua denúncia dirige à riqueza que assoberba e insensibiliza e à miséria que envergonha, desconstrói o humano, antes de matá-lo cruel e impiedosamente.

Ao chegar do Concílio Vaticano II (1965), e imbuído de suas “conclusões”, dom Helder toma decisões consideradas por alguns de seus colegas no episcopado como radicais. Como outros bispos de sua geração, dom Helder decide deixar o Palácio Episcopal (tradicionalmente, a residência oficial do bispo ou do arcebispo), transformando-o, em espaço compartilhado, em Centro Cultural e em Centro Pastoral, para estabelecer residência em ambiente comum à classe média local. Uma vez mais, dom Helder radicaliza-se em sua opção, adota como padrão de vida o dos pobres, e, como expressão dessa opção, decide morar na Sacristia da *Igreja das Fronteiras*, no Recife, com simplicidade e abnegação.

O próximo passo de dom Helder se dá em direção à realização de inventário para atestar a existência (ou não) de terras pertencentes à Diocese. Nalguns casos, o reconhecimento da Igreja como latifundiária soava como calúnia, noutros verdade incontestável. A pretensão de dom Helder não era descapitalizar a (Arqui)Diocese, desconstruir o seu patrimônio, mas dar o exemplo na linha da promoção humana.

A falta de recursos para enfrentar uma autêntica promoção humana em terras da Diocese vem perpetuando a insustentável situação presente, em que temos todas as desvantagens sem uma só vantagem real.

A CNBB já anunciou a decisão de promover pesquisa ampla sobre bens diocesanos. Ao menos no Nordeste, parece impossível adiar, por mais tempo, a questão incômoda, que nos tira a força moral de exigir o que precisamos exigir, no tocante à estrutura agrária. Chegaremos a sugestões concretas e viáveis a respeito. Antes, temos outras falhas de que nos acusar (CAMARA, 1968, p. 178).

A revisão do estatuto da propriedade privada relaciona-se diretamente com o esforço de promoção da dignidade da pessoa humana e de expansão dos direitos de cidadania. A CNBB, tal como declarado por dom Helder, procurou fazer e fez, de forma bastante incompleta - dada dificuldade de acesso a todos os registros (por vezes, inexistentes) - o levantamento dos bens das Dioceses. Contudo, sem competência jurídica para proceder ela mesma à destinação que considerasse mais pertinente, limitou-se a recomendar aos ordinários locais estudo mais específico.

Evidencia-se que a impossibilidade do acesso a terra traduz-se na impossibilidade do acesso aos direitos de cidadania no campo. Importante reconhecer, no entanto, que a CNBB não lutava sozinha pela promoção da dignidade da pessoa humana através do assentamento do trabalhador rural, e sua família, sobre um pedaço de terra que lhe fosse realmente produtivo, pois o Governo também procurava, ao menos em termos políticos, dar uma resposta à demanda.

Basta atentar para o que está ocorrendo na área açucareira do Nordeste. Cinco órgãos federais – a SUDENE, o Banco do Brasil, o IAA, o IBRA e o INDA – entraram em convênio e fundaram o GERAN (Grupo Executivo da Agroindústria do Nordeste) (CAMARA, 1968, p. 179). Teoricamente perfeito: o GERAN compromete-se a reequipar tecnicamente as usinas de açúcar, desde que elas, com possibilidade de produzir muito mais açúcar em muito menos terra, se disponham a ceder as terras tornadas desnecessárias, nas quais o IBRA e o INDA iniciariam autêntica reforma agrária, verdadeira promoção humana, pois não se limitariam a distribuir aos trabalhadores um pedaço de terra, mas terra e assistência técnica, financeira, social. Que o GERAN não se arraste, não permaneça simples sigla (CAMARA, 1968, p. 179).

Ao analisar a realidade dos povos na América Latina, a Igreja – particularmente, os eclesiásticos e os intelectuais leigos –, inicialmente impelida e, posteriormente, empenhada em produzir *Teologia da Libertação*, entende que mudança de posição política da Instituição se fazia necessária e urgente. Avalia dom Helder como imperiosa a necessidade de avançar para além dos textos oficiais, dar às afirmações da Igreja lastros com a realidade de vida dos pobres.



Basta de Declarações. É urgente, de saída, que a Igreja no Continente se reforme em profundidade, levando em conta, entre outros, os seguintes erros graves que vimos cometendo: - carência de atendimento às massas de camponeses e marginais...; - manutenção de bens eclesiais mal administrados: terras improdutivas, edifícios mal aproveitados, casas abandonadas; - oferta de ensino classista e colonialista...; - persistência da atitude assistencialista, não superada por excelentes intenções de promoção humana e de organização de comunidade; - hábitos – da parte do Clero – de burocratas categorizados. Mesmo sem origem nas altas classes, mantém pela formação recebida, solidariedade natural com elas. Na teoria e na prática, se sente para além da justiça, como os poderosos; - manutenção do Leigo em estado de minoridade, apesar de excelentes intenções e de declarações categóricas em contrário. A situação ainda se agrava, em termos de alienação, com a ajuda, em material e pessoal, recebida do estrangeiro (CAMARA, 1968 [24.04], p. 6).

As lideranças das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e os padres (religiosos e diocesanos, considerados membros do “baixo clero”) começam a pressionar a alta hierárquica da Igreja por testemunho evangélico e cristão, assim como por adoção de perspectiva política afeita as demandas dos pobres, especialmente por justiça, mais do que o empenho denodado pela defesa de princípios como ordem social, autoridade e obediência, fundamentais para a alta hierarquia no jogo de poder.

Claro que citava, feliz, textos corajosos e exigentes de ensino social cristão. Mas era mestra em prudência, em paciência, em resignação. Hoje, parte da Hierarquia, dos Padres e dos Leigos ainda participa deste ponto de vista. Outra parte – que se recusa a ser identificada como progressista e que repele a acusação de subversiva e comunista – alarma-se vendo boa parte da melhor juventude leiga e eclesial achar que a Igreja é de nada, especialista em belas Declarações, conivente com os Poderosos, pela razão muito simples de ela também estar presa à engrenagem. Esta parte da Igreja se considera fiel à *Populorum Progressio*, às Conclusões de Medellín, às Conclusões de Beirute - mas acha que se os cristãos não tivermos coragem de exigir a aplicação do ensino social cristão, ninguém impedirá que jovens, em número crescente, passem à radicalização e à violência e ninguém impedirá que a Massa, em situação infra-humana, acabe abrindo os olhos e entrando, também ela, na radicalização (CAMARA, 1970 [13.01], p. 2-3).

A crítica de dom Helder se dirige à Igreja, mais precisamente aos membros de sua hierarquia com poder de decisão, pois, tradicionalmente, estes se colocavam em defesa da ordem social, que, passado o tempo, revelou-se como preocupação excessiva, como posição política equivocada que muito contribuiu para institucionalizar uma “injustiça estratificada” no Brasil, no Continente, nos países do Terceiro-Mundo. Ademais, este comportamento sustentado por quase todos da hierarquia apenas serviu para promover, no bojo da evangelização, a salvaguarda da propriedade privada e o respeito, isento de qualquer questionamento, às autoridades constituídas.

O ensino social da Igreja nem sempre alcança, embora persiga continuamente, uma convergência de ideias e posições no interior da Instituição. Enquanto alguns – eclesiásticos ou não - consideram urgente romper com determinadas realidades (mentalidades, hábitos, costumes, práxis etc.), outros, no entanto, exigem cautela. A percepção dos fieis (e dos demais cidadãos) sobre os membros da hierarquia da Igreja, sobre as demandas fundamentais por eles defendidas, é fonte instigadora de inúmeras críticas e razão justificada para a frustração de muitos na sociedade brasileira e latinoamericana, especialmente entre a Juventude.

Começa, então, a divisão dentro da Igreja, entre os prudentes e moderados, que sejam mudanças graduais, com calma, sem precipitação, e os que acham que não há tempo a perder, pois carregamos graves pecados de omissão e já estamos com séculos de atraso. Ordem social? Mas de que ordem estão falando? A que temos diante os olhos e que importa em deixar na miséria milhões de filhos de Deus, mais merece o nome de desordem social, de injustiça estratificada. Propriedade privada? Mas quem não sabe, quem não vê como os cristãos, neste particular, abandonamos os Padres da Igreja e acabamos descobrindo um direito divino para a propriedade privada, quando o que é de direito divino é que a propriedade deve ser estendida a todos e não constituir monopólios odiosos e opressivos!?... (CAMARA, 1970 [29.01], p. 3).

Questiona dom Helder o estatuto da propriedade privada (especialmente da terra), a ela fazendo concessão quando reconhecida sua função social. A posse, imediata e legítima, da terra no Nordeste, no Brasil, na América Latina, quiçá em todo o mundo, constitui-se, de acordo com dom Helder, condição fundamental de possibilidade de promoção da dignidade da pessoa humana, do desenvolvimento integral (da pessoa, da comunidade, dos povos, das economias nacionais e continentais etc.), de “de autêntica libertação” (entendida em termos de autonomia), de acesso aos direitos de cidadania.

Contesta dom Helder, ainda que sem negar, a noção de propriedade privada que comparece aos documentos pontifícios, e que constituem, por sua vez, o ensino social da Igreja. A noção de propriedade privada que coaduna com o pensamento de dom Helder é tributária do ensino social de Paulo VI, mais precisamente de sua Encíclica *Populorum progressio* (1967). Interpretando a formulação de Paulo VI, dom Helder afirma que “a propriedade privada não constitui para ninguém direito incondicional e absoluto. - A terra foi dada a todos e não apenas aos ricos. - Ninguém tem direito de reservar para seu uso exclusivo o que não lhe é necessário, se falta a outros o necessário” (CAMARA, 1968, p. 34). Em consequência, alguém poderia apresentar a dom Helder a seguinte indagação, qual

seja: “como definir a medida do necessário para alguém?”. No limite, supõe-se de dom Helder a seguinte resposta: “a medida do necessário é dada pela ausência do elementar em direitos fundamentais para a sobrevivência”. O pensamento de dom Helder não rompe com a tradição do ensino social da Igreja, se bem que o dilata e complementa-o.

Durante a década de 1960, proclamada pela ONU a década do desenvolvimento, a questão agrária é posta em segundo plano pela instabilidade política no Brasil, a despeito do aumento da violência no campo. Em 1964, após o golpe civil-empresarial-militar, e com a instituição de governo antidemocrático, antirrepublicano e antipopular no Executivo, a questão agrária, demanda socioeconômica, é praticamente retirada da agenda política.

Nos anos 1970, tem início o fenômeno da globalização. Num primeiro momento, algumas empresas, organizações, instituições, sobretudo dos setores produtivos e financeiros, transnacionalizaram-se. Num segundo momento, porém, não muito distante no tempo, algumas destas empresas evoluíram-se em engenharia organizacional atingindo o *status* de multinacionais. Adverte dom Helder para o fato de algumas destas multinacionais adquirirem terras, em Regiões estratégicas – para a produção de diversos gêneros, a variedade de culturas em alimentos, o acesso fácil aos mercados consumidores, o escoamento facilitado da produção, o menor custo de produção, armazenamento e transporte -, ao ponto de constituírem verdadeiros latifúndios, criando problemas socioeconômicos na Região de suas instalações.

Grandes Companhias compram terras, em grande quantidade, na zona rural, com o pretexto de modernizar a agricultura. Chegam com documentos oficiais e deslocam famílias que viviam há anos e anos naquelas terras. Não têm títulos de posse, porque, de primeiro<sup>30</sup>, para ocupar terras do Governo não havia papéis oficiais. Quando a Igreja se levanta para defender os pequenos posseiros, a Igreja é chamada de subversiva e comunista (CAMARA, 1977 [27.11], p. 21).

Nesse quadro, o direito de posse é substituído pela posse supostamente legítima garantida pela apresentação de documentos produzidos como oficiais. No Brasil, ainda é comum a prática corriqueira, embora sabidamente ilegal, de produzir legalidade através da mera assinatura de agentes públicos, lotados em Cartório de Registros e de Escrituras de Terras, sem qualquer fiscalização atestando, por instrumento constitucional ou equivalente,

---

<sup>30</sup> “De primeiro”, na linguagem popular ou de uso corrente, é expressão sinônima para *antigamente*. Acontece que a investida contra as terras da União ou terras públicas - através da prática da grilagem, em particular, requer, para a legalidade necessária ao direito de posse, forjar documentos oficiais, com a conivência e a coparticipação de agentes públicos - é prática contemporânea.

o *status* de legalidade ao reclamante. O posseiro, legítimo pelo modo de ocupação, mas despossuído do poder de influência, quando demanda junto ao Órgão competente o registro de posse de sua propriedade, geralmente, encontra dificuldades antepostas pelos agentes públicos, que, não raro, conferem a outros a legitimidade sobre as terras do demandante.

É necessário que tanto o Governo Federal, como o Estadual, cessem de chamar Reforma Agrária uma reforma restrita às terras devolutas da União ou que se limita a reconhecer o direito de posse de quem já cultiva sua terra há décadas. O que queremos não é esta Reforma que não mexe na estrutura fundiária (CAMARA, 1985 [04.02], p. 2).

Na esteira do pensamento de dom Helder, a promoção de “reforma agrária autêntica” demanda revolver a estrutura social, desconstruir os latifúndios, equacionar o problema do acesso a terra. A Igreja, em âmbito internacional, precisa de força moral para exigir essa mudança de estruturas. Segundo dom Helder, sendo a Igreja uma instituição social, antes que religiosa, precisa, para ser coerente, promover a renovação de suas próprias estruturas. Isto porque

Para o Povo, o Vaticano se tornou antissocial. Ele mantém ações nas mais variadas e por vezes, estranhas Empresas. Está poderosamente presente em vários Bancos e Seguradoras. O acesso à relação geral de Edifícios e terras que o Vaticano possui, no Mundo inteiro, causaria um impacto fortíssimo (CAMARA, 1973c [24-27.04], p. 1).

Os teólogos da *Teologia da Libertação*, que produziam uma interpretação da realidade pelo viés do marxismo, criticam o latifúndio desde a sua constituição. Isto porque esconde, entre suas fronteiras, inúmeras injustiças, a começar pela prática do regime de trabalho análogo à escravidão. O latifundiário, sempre disposto a fazer doações, dissimula por meio destes gestos, a desumanidade de suas práticas. Ademais, o latifundiário quando decide modernizar sua produção libera sua (antiga) força de trabalho, mantida na dependência, há anos, por vezes, há décadas, mas (no tempo oportuno) descartada sem qualquer direito.

Na esteira do ensino social da Igreja, dom Helder reafirma o entendimento de que a terra é dom da Criação. E como parte da Criação, a terra e os lagos, rios, mares, oceanos, e tudo o que neles habitam, foram doados por Deus ao ser humano. Observa-se que a Teologia da Criação precede a Antropologia cristã, precede até mesmo a História, como elemento contestatório da propriedade privada. Ora, tudo o que fora posto à disposição do

ser humano é, na liberdade e inteligência, para ser transformado cuidadosamente em seu benefício, e não para ser explorado de forma predatória e irresponsável.

Distanciando-se do ensino social dos pontífices, particularmente, de Leão XIII a Pio XII, dom Helder não se preocupa em afirmar o *direito natural* à propriedade privada. Sendo toda a Criação, e não apenas a terra, doação, que decorre da inteligência e da bondade de Deus, e *não algo de adquirido* num determinado tempo, a terra é dom a ser partilhado, assim como os seus frutos. Segundo João Paulo II, “embora uma pessoa ostente o seu título de propriedade, o que é lícito, sobre ele pesa uma hipoteca social” (SRS, 42).

Entre as poucas referências feitas por dom Helder ao ensino socioeconômico de João Paulo II localizamos a seguinte:

Temos que garantir o controle social do aparelho do Estado, para evitar a desvairada hipertrofia que termina por esmagar o cidadão e suas liberdades. Temos de garantir, por fim, que a propriedade e a terra sejam condicionadas por sua finalidade social. A Igreja, através dos tempos, sempre reconheceu e defendeu a propriedade. Mas, em momento algum, pode admitir que ela se transformasse em valor absoluto, pois como ensinou, com admirável sabedoria, nosso querido João Paulo II – “sobre toda propriedade pesa uma hipoteca social” [SRS, 42]. Só esta visão social da propriedade permitirá que se avance em reformas de há muito sonhadas por nosso povo, como a Reforma Agrária (CAMARA, 1985 [15.07], p. 4).

A “justa distribuição dos frutos da terra” questiona, *de per se*, o estatuto da propriedade privada, visto que

Trata-se de devolver aos pobres e às pessoas o que lhes pertence. O destino universal dos bens não é um adorno retórico da doutrina social da Igreja. É uma realidade anterior à propriedade privada. A propriedade, sobretudo quando afeta os recursos naturais, deve estar sempre em função das necessidades das pessoas. E estas necessidades não se limitam ao consumo (FRANCISCO, 2015 [09.07b], p. 7).

Para dom Helder, “no caso da América Latina, pouco importa que a hierarquia latinoamericana, reunida na Colômbia<sup>31</sup>, tenha estabelecido a inadiabilidade das reformas de base e tenha alertado quanto à distorção do conceito de ‘ordem social’” (CAMARA, 1969 [13.04], p. 3). Os grupos dominantes, senão em bloco, porém, sem exceção, resistiram a tais propostas, e mais, acusaram a Igreja de flertar com o comunismo, de

---

<sup>31</sup> Trata-se da II Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe realizada em Medellín, na Colômbia, em 1968, e é considerado pelo teólogo jesuíta, João Batista Libanio, evento com alcance de concílio da Igreja para os povos latinoamericanos.

abrigar em seu interior indivíduos simpáticos às ideias comunistas, de ter se transformado em base estratégica para os subversivos.

Até meados dos anos 1940, tal como apresentado anteriormente (capítulo 2), “a Igreja, tradicionalmente, participava desta preocupação com a ordem social e com a salvaguarda da propriedade privada e do respeito às autoridades constituídas” (CAMARA, 1970 [13.01], p. 2). Análise da realidade dos povos do Continente, atestando a existência de injustiças institucionalizadas, exigiu da hierarquia da Igreja revisão de suas prioridades pastorais, a mudança dos postulados centrais de sua ação evangélica, a reavaliação de sua posição política, acentuando, desde então, o apoio à demanda dos mais pobres.

A revisão do estatuto da propriedade privada (da terra) demanda revolução social. Para tanto, precisa-se do apoio da Igreja, enquanto instituição sociopolítica. Constata dom Helder que, “internamente, muitos líderes cristãos se deixam abalar pelo receio de que mudanças muito rápidas perturbem a ‘ordem social’, firam o princípio de autoridade, derrubem a propriedade privada” (CAMARA, 1970[29.01], p. 3). Com efeito, era exatamente a propriedade privada (da terra) que produzia no Brasil, mais precisamente na zona rural, a desordem, o autoritarismo, a concentração da riqueza e da renda.

No decurso da década de 1960, a CNBB, consolidada como entidade a promover a colegialidade dos bispos no Brasil, insere em sua agenda o tema da reforma agrário como capítulo fundamental para a promoção da dignidade da pessoa humana.

Os bispos brasileiros têm reclamado, como ninguém, as reformas de estrutura e, especialmente, a reforma agrária. Desafios dos bispos de promoverem a reforma agrária em suas respectivas dioceses e de operar nos novos proprietários a promoção humana (CAMARA, 1968, p. 177-178).

No âmbito regional, os bispos do Nordeste, em assembleia, apontavam as reais possibilidades para o desenvolvimento nordestino. O pressuposto para que este se realizasse era, sem dúvida, a reforma agrária.

Sabemos como o Nordeste tem possibilidades amplas, como o São Francisco e o Parnaíba, terras excelentes em várias áreas, minerais e vegetais, que demonstram nossa validade plena como Região. Mas tudo isso cairá, inevitavelmente, em mãos de poderosos, se não houver uma autêntica Reforma Agrária (CAMARA, 1984 [02.05], p. 21).

O governo - assim como os agentes públicos - não tem o direito de estancar o curso da reforma agrária, dada necessidade e relevância socialmente reconhecida para a efetiva promoção da justiça social e a expansão dos direitos de cidadania no país.

Parece grave que órgão oficioso como o CIDA (Comitê Interamericano para o Desenvolvimento Agrário), ao dar o balanço da situação da terra em sete países latinoamericanos, inclusive o Brasil, chegue à conclusão de que *não marcha* a reforma agrária, reduzida a belos textos de lei e à criação de órgãos com a missão específica de alterar, em profundidade, a estrutura agrária. Não se tem o direito de esvaziar uma das esperanças essenciais das massas (CAMARA, 1968, p. 179).

Enquanto reforma agrária for lei só no papel, enquanto se multiplicarem órgãos oficiais para aplicá-la e com isto se pensar que tudo está resolvido, o mal-estar irá aumentando e ninguém terá força para evitar que o absurdo aconteça (CAMARA, 1968 [26.01], p. 4).

O capitalismo, como nenhum outro sistema econômico, pressupõe a propriedade privada. Ela é usada pelos capitalistas, entre outros argumentos, como justificativa para o incremento da produção, o trânsito do capital e a produção e reprodução da riqueza.

Se, para o capitalismo, o lucro é o motor essencial do progresso econômico, que podem os países subdesenvolvidos esperar dos países capitalistas, além de migalhas que caíam das mesas dos banquetes? Se, para o capitalismo, a concorrência é a lei suprema da economia, o lógico é que surjam, ao lado de sociedades pré-industriais, sociedades altamente industrializadas e até sociedades pós-industriais. Se, para o capitalismo, a propriedade privada importa em direito absoluto e sagrado, o anticomunismo e a defesa do Mundo livre são ótimos pretextos para guerras como a do Vietnã que mal esconde a preocupação em manter e expandir áreas de influência e de prestígio político (CAMARA, 1968 [16-25.04], p. 3).

O anticomunismo estreito, precário em sua argumentação, e prenhe de preconceitos, impossibilita a ver a verdade do capitalismo. A visão destorcida de um determinado sistema não nos permite reconhecer, com a isenção necessária, os valores de tal sistema, nem sequer evidenciar, com a objetividade necessária, os limites dos sistemas oponentes. A esse respeito, declara dom Helder:

O pavor do comunismo, quando se torna obsessão, leva a nem perceber o que há também de monstruoso num sistema que considera o lucro como motor essencial do progresso econômico; a concorrência, como lei supressa da economia; a propriedade privada dos bens de produção, como direito absoluto, sem limites nem obrigações sociais correspondentes (CAMARA, 1968, p. 34).

A modernização da agricultura – polêmica desde os anos 1930 (Godin-Simonsen), cujo debate foi aprofundado nos anos 1950, por economista como Celso Furtado, para quem a economia brasileira ainda era de “tipo colonial”. Na esteira de Simonsen e Celso Furtado, dom Helder não se opõe a processo de modernização na agricultura, mas é crítico do modelo adotado por provocar o desterro das famílias de trabalhadores, sem a garantia de quaisquer direitos.

O Brasil precisa ser grande produtor de alimentos, [protagonista de] mundo sem fome. Imediatamente grandes Companhias se deslocam e os próprios nacionais, por vezes, querem modernizar a agricultura. E o fato é que aqueles que vivem de favor nos latifúndios e que tinham direito a um mocambinho qualquer e a uma pequena plantação ali somente para a família, muitas vezes, são postos fora (CAMARA, 1981 [24.08], p. 2).

O direito à propriedade privada está assegurado ao indivíduo proprietário (ainda que não possuidor integral dos direitos de cidadania) nas sucessivas Constituições do “Estado moderno” brasileiro. Entendo que o Estado brasileiro, no início do século XXI, demanda, para ser razoável, o atributo de *moderno*. O termo moderno não está sendo aqui tomado em oposição ao antigo, mas ao precário. O Estado brasileiro, assim como a sociedade brasileira, para serem considerados modernos, e escapar de toda e qualquer contestação, precisam ser eficientes e demonstrar apreço pela Justiça em suas instituições. Os cidadãos em sociedade, de fato, moderna, precisam apresentar senso de civilidade e de respeito ao bem público, ao nível do razoável, para que o Estado e a Sociedade possam, em conjunto, promover o bem comum, expandir os direitos de cidadania e fomentar a soberania popular. Sabemos que a promoção da “soberania universal” pressupõe a compreensão e a celebração, por todos os povos, da “cidadania universal” (Capítulo 4).

### **3.2 A promoção da dignidade da pessoa humana**

Importante reconhecer, de partida, que dom Helder, certamente, inverteria a ordem dos tópicos aqui apresentados: 3.1) a promoção da dignidade da pessoa humana e 3.2) a propriedade privada. Isto porque a promoção da dignidade da pessoa humana se define como uma constante do ensino social da Igreja, e elemento a partir do qual se é possível reconstruir a trajetória de tal ensino, apontando os seus avanços e recuos.



A promoção da dignidade da pessoa humana é, pois, nuclear no ensino social da Igreja. No pensamento de dom Helder, a promoção da dignidade da pessoa humana preserva o mesmo lugar de relevância. Em outros termos, enquanto a promoção da dignidade da pessoa humana ocupa o centro de suas preocupações político-pastorais, a questão da propriedade privada, diferentemente, ganha centralidade em seu pensamento apenas como objeto de sua crítica. Diante de tantas demandas de pessoas e povos - por terras, justiça, direitos, alimentação, moradia, saneamento, saúde, segurança, liberdade etc.-, o estatuto da propriedade privada é reinterpretado por dom Helder, que o secundariza em relação ao primado atribuído à promoção da dignidade da pessoa humana.

A atividade político-pastoral de dom Helder, sua ação evangelizadora e missionária, visa, antes de qualquer outro fim, à promoção da dignidade da pessoa humana. Esta se faz necessária em razão das ameaças que se levantam contra pessoas e comunidades sociopolíticas. Convém frisar que as ameaças que atentam contra a dignidade da pessoa humana, embora diferentes no tempo e nas culturas, se afirmam como uma constante na história da humanidade. Assim, a história dos povos pode ser revisitada, relida e reinterpretada também como história dos desrespeitos à dignidade da pessoa humana.

O esforço de promoção da dignidade da pessoa humana atrai junto a si muitos outros desafios, tais como: a promoção do “desenvolvimento integral” (Capítulo 4), o estímulo à participação democrática, com especial atenção para com a participação popular (Capítulo 5), a promoção da Justiça Social e o empenho denodado em projeto de conscientização através da “educação libertadora” (Capítulo 6), o fomento à criação de novos postos de trabalho (emprego), certo de que estes promovem a dignidade da pessoa humana. Além de interligados, esses elementos precisam ser compreendidos em conjunto, pois devem atuar como complementares.

A promoção da dignidade da pessoa humana pressupõe o “desenvolvimento integral” (Capítulo 4), com Justiça Social (Capítulo 6), em “espaço político” definido por relações democráticas (Capítulo 5). O desenvolvimento integral implica revisão do estatuto da propriedade privada pela promoção de “reforma agrária autêntica e profunda”. Esta, por sua vez, resulta em promoção da dignidade da pessoa humana.

O “desenvolvimento integral” consiste no “desenvolvimento de todo homem e do homem todo” (LEBRET, 1952; PAULO VI, 1967). Nessa perspectiva, o desenvolvimento integral não se entende em termos de aumento do fluxo de renda, de incremento da

quantidade de bens e serviços, por unidade de tempo, à disposição de determinada coletividade, mas tendo por *fim* a promoção da dignidade da pessoa humana, ao decorrer da Justiça Social e por constituir-se no fiador da paz mundial.

É insuficiente evidenciar os dramas enfrentados pelos pobres, vividos no limite da morte, é preciso identificar as distorções socioeconômicas, denunciar os entraves politicamente constituídos, e corrigir adequadamente tais distorções e suprimir os entraves reticentes. Impõe-se, daí, a necessidade de erigir novos valores para a construção de nova ordem social, política, econômica e cultural, assentada sob princípio da Justiça Social.

Assim como a reforma agrária, a promoção da dignidade da pessoa humana exige, em todo parte do mundo, revisar o estatuto da propriedade privada. Não raro, a propriedade privada (sobretudo da terra) assegura privilégios, favorece o monopólio do poder, exclui os desafortunados da participação política, produz e reproduz a marginalização socioeconômica. A reforma agrária se impõe como urgência à promoção da dignidade da pessoa humana pela inclusão, criando, através do empoderamento dos pobres, as condições favoráveis à participação no destino da Nação.

O povo quer participar, com as instituições do Estado e os agentes públicos, da efetiva promoção da dignidade da pessoa humana. O povo tem direito de participar do processo da deliberação que define as suas principais demandas, bem como a ordem de prioridade para a solução das mesmas. A participação popular tende, a um só tempo, a fortalecer os mecanismos de controle e a estimular a formulação de políticas públicas e sociais. Importante recordar, no entanto, que o objetivo primeiro de toda atividade política – e no caso de dom Helder, político-pastoral - é a promoção do desenvolvimento integral, tendo por fim a promoção da dignidade da pessoa humana.

A promoção da dignidade da pessoa humana é uma demanda, por excelência, dos pobres. Sabemos, no entanto, dos inúmeros condicionamentos que se levantam contra os pobres. A condição de pobreza, a um só tempo, se apresenta como o primeiro e o principal desses condicionamentos. Na sequência, se constata a dificuldade em acessar as informações de que necessitam para o atendimento de suas demandas. Ademais, se verifica a falta de canais de participação dos cidadãos na atividade política partidária. O desinteresse dos cidadãos (sobretudo dos pobres) pela participação política, por vezes forçado, atende aos interesses dos grupos dominantes, o que frustra as expectativas de expansão dos direitos de cidadania a grande maioria da população latinoamericana.

O envolvimento decisivo da hierarquia da Igreja no esforço de promoção da dignidade da pessoa humana no Continente resulta em crítica dos grupos dominantes da sociedade à Instituição.

Bispos e Padres da América Latina, a parte cristã do 3º Mundo, vivíamos tão preocupados em manter a autoridade e a chamada ordem social, que nem descobríamos as terríveis injustiças que se escondiam e se escondem por detrás da falsa ordem social, que é muito mais uma desordem estratificada. Hoje, quando em consciência, nos sentimos na obrigação moral de denunciar as injustiças e de encorajar à promoção humana dos Sem-Vez e Sem-Voz do nosso Continente, temos o consolo de sofrer perseguição por amor da Justiça – o menos que nos acontece é ser chamados de subversivos e comunistas (CAMARA, 1977 [25.11], p. 18).

Ao avaliar as possíveis contribuições da Pontifícia Comissão Justiça e Paz, após 4 anos de sua criação (1968), por Paulo VI, dom Helder afirma que “seria de enorme efeito moral se a Pontifícia Comissão Justiça e Paz estimulasse a hierarquia a enfrentar incompreensões, mal entendidos, acusações injustas como preço para estimular, efetivamente, a educação libertadora e a promoção humana” (CAMARA, 1972 [24.06], p. 5). Educação libertadora e promoção da dignidade da pessoa humana são, entre outros, desafios que se colocam à missão evangelizadora da Igreja, mas que convergem em luta pelos direitos de cidadania.

A demonstração vergonhosa de egoísmo dos Estados e das “sociedades modernas” europeias se verifica no maior genocídio do século XXI, ainda em curso, pelas sucessivas ondas migratórias oriundas, sobretudo, da África e do Oriente Médio, que respondem por milhares de mortos, segundo os Órgãos Oficiais de Controle de Imigração e da Costa Marítima de alguns países europeus. A mortandade em curso nos leva a reduzir o impacto doloroso, e igualmente reprovável, dos atentados terroristas ao *World Trade Center*, promovido pela Al Qaeda contra os USA, em 2001, quando mais de 3500 pessoas morreram. A demanda por respeito à cidadania constitui-se em problemática diretamente relacionada à promoção da dignidade da pessoa humana e a defesa dos direitos humanos.

Assim se desenvolve, no pensamento de dom Helder, o processo de constituição da promoção da dignidade da pessoa humana. O desenvolvimento integral é, como ponto de partida, a condição de possibilidade da promoção da dignidade da pessoa humana. Contudo, no horizonte de possibilidade do desenvolvimento integral está a Justiça Social, em âmbito nacional e em escala mundial. Em outros termos, a promoção da dignidade da pessoa humana pressupõe o desenvolvimento integral. Este, no entanto, implica reforma de

bases, em especial, a reforma agrária. Esta, por sua vez, impele e fomenta os esforços de promoção da dignidade da pessoa humana, possibilitando aos assistidos o acesso aos direitos de cidadania e autonomia (ou, se preferir, “liberdade integral” ou ainda efetiva independência).

O esforço de promoção da dignidade da pessoa humana pressupõe, por último, a solidariedade regional, nacional, continente e mundial. As federações no interior dos Estados, e estes na arena política internacional, precisam reduzir substancialmente as demonstrações de egoísmos regionalistas ou pseudonacionalistas. Se em toda parte a promoção da dignidade da pessoa humana se faz necessária, a solidariedade entre todos, nos termos de ampla cooperação, se afirma como expressão do interesse nacional e transnacional na construção de soluções que venham, de fato, promover a dignidade da pessoa humana em toda e qualquer região do planeta.

### **3.3 O combate ao socialismo, ao comunismo e a promoção da democracia**

#### **3.3.1 Campanha de desconstrução do socialismo e do comunismo**

O ensino social da Igreja tem, desde os primórdios, adotado uma postura de combate ao socialismo e, posteriormente, também ao comunismo. Importante ressaltar, de partida, que dom Helder não integra a fileira dos que combatem o socialismo e o comunismo em nome da Igreja, ou de suposta “civilização cristã ocidental”. Observa-se, no entanto, que enquanto o ensino social da Igreja, a partir de Pio XII, demonstra simpatia pela democracia, dom Helder procura, pois, promover a democracia.

Como apresentado acima, o embate entre o ensino social da Igreja e o socialismo precede a existência deste como partido ou sistema. No século XIX, os “socialistas”, a exemplo de teóricos como Marx e Engels, rejeitam radicalmente o estatuto da propriedade privada e apostam na luta de classes como meio de instaurar o princípio da igualdade, com Justiça Social, entre os desiguais.

Leão XIII, através da *Rerum novarum* (RN), de 1891, institucionaliza a tensão entre a doutrina cristã e os “socialistas”. No centro da polêmica está a questão da propriedade privada. Na tradição cristã, em que se baseia Leão XIII, a propriedade privada é direito natural. Os “socialistas”, por sua vez, contestam o direito à propriedade privada e afirmam que esta deve pertencer ao corpo social (bem, cuja propriedade deve ser do coletivo), e a ser administrado ou gerenciado pelo Estado. Os “socialistas” desejam, em última instância, a alteração da ordem social, econômica e política então vigente.

Durante o pontificado de Pio XI (1922-1939), o socialismo se torna uma realidade a partir da revolução soviética. Em 1917, os revolucionários implantam o socialismo na Rússia. Até então, a economia do país assentava-se sobre a produção agrícola, cujas terras eram usadas, além da função produtiva, como mecanismo de poder pela aristocracia. A expansão do socialismo tem por consequência a constituição da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Durante o processo de implantação, o socialismo enfrenta dificuldades de ordem teórica e prática. No primeiro caso, Lênin teve de justificar, a partir da teoria de Marx, uma revolução que contradizia as previsões deste. Para Marx, o ator principal da revolução seria o proletariado consciente e organizado, e o socialismo a fase superior do capitalismo. Na prática, Lênin gerencia os interesses antagônicos dos diferentes grupos, e canaliza as forças mobilizadas na revolução para consolidá-la.

Consolidada a revolução soviética, a economia internacional se depara e tivera que adaptar-se com a coexistência, pela primeira vez na história, de dois sistemas econômicos alternativos, rivais e não complementares. Apesar de suas crises, o capitalismo ainda não havia demonstrado sua capacidade de reestruturação. Marx não preconiza a capacidade de autocorreção do capitalismo, entendendo-o como uma fase rumo ao comunismo, e equivoca-se. A crise 1929, de longe a mais profunda já enfrentada pelo capitalismo até então, possibilita ao sistema capitalista atestar sua capacidade de reestruturação. Nesse contexto, o Estado intervém fortemente na economia, colocando em questão um dos postulados centrais da economia liberal.

Em 1931, Pio XI lança a *Quadragesimo anno* (QA) em homenagem à *Rerum novarum*. Nessa data, o jovem seminarista Helder Camara é ordenado presbítero da Igreja Católica. Em sua encíclica, Pio XI apresenta como objetivos principais: recordar os grandes benefícios legados pela RN à Igreja e à humanidade (QA, 16-40); “defender a doutrina social e econômica de tão grande Mestre, satisfazendo a algumas dúvidas,

desenvolvendo e precisando alguns pontos” (QA, 41-98); e “finalmente, chamar a juízo o regime econômico moderno, instaurando processo ao socialismo, apontar a raiz do mal-estar da sociedade contemporânea e mostrar-lhe ao mesmo tempo a única via de restauração salutar, que é a reforma cristã dos costumes” (QA, 99-147).

Nesse contexto, o padre Helder inicia sua militância política na *Ação Integralista Brasileira* (AIB). Para alguns estudiosos, o integralismo era uma versão do fascismo italiano no Brasil. Para outros, no entanto, o integralismo (embora com adaptações substantivas no Brasil) é movimento político conservador, autoritário, antidemocrático e antipopular (entrevistas, BAUER, 2004). Para outros ainda, e, entre estes, dom Helder, o integralismo devia ser no Brasil movimento protagonista do processo de mudança das estruturas, capaz de modernizar a política brasileira e de promover as reformas necessárias (do Estado e da sociedade) em prol do desenvolvimento e da expansão dos direitos de cidadania no país. A época, o pensamento sociopolítico de dom Helder não apresenta qualquer divergência para com o ensino social da Igreja.

Ao avaliar a evolução do socialismo e do comunismo, os meios, os recursos e os instrumentos dos quais lançam mão para alcançar seus objetivos, Pio XI afirma que coincidem no grau de violência: “a *encarniçada* luta de classes e a *total* abolição da propriedade privada” (QA, 112). Observa-se, pois, que os qualificativos usados para apresentar os fins do comunismo na *QA* são os mesmos atribuídos ao socialismo na encíclica *RN*. Ao contrário do comunismo, o socialismo recebe de Pio XI uma análise mais cuidadosa, precisamente porque sua moderação o aproxima de muitas aspirações dos católicos. Essa moderação se exprime na “ausência de todo recurso à violência, embora não as suprima de todo, a luta de classes e a extinção da propriedade particular” (QA, 113). À parte os principais postulados do comunismo, o que preocupa o pontífice é a crescente associação entre os princípios do socialismo e as verdades da tradição cristã. Tamanha aproximação leva Pio XI a reconhecer que “é inegável que às suas reivindicações concordam às vezes muitíssimo com as reclamações dos católicos que trabalham na reforma social” (idem, 113). Tendo presente os objetivos perseguidos por estes dois sistemas, o pontífice os exclui como sistemas aceitáveis para a realização dos dois aspectos da restauração da ordem social: a reforma das instituições e a mudança dos costumes.

Superada a fase da análise das relações entre indivíduos, e entre estes e as empresas nas quais trabalham, Pio XI expõe sua proposta de restauração da ordem social.

As deformações do antigo regime (feudalismo) não deixam de prejudicar o próprio Estado, sobre o qual recaem todos os serviços das agremiações suprimidas (QA, 78). Além do Estado carecem de reformas também as associações, as corporações, o modelo de concorrência e de mercado (QA, 80-90), que nem o capitalismo (QA, 100-110), nem o socialismo (QA, 111-126) tornou possível. Análise profunda da antiga ordem evidencia a deterioração dos costumes. O “menosprezo da lei cristã na vida social e econômica responde pela desordem de toda sorte” (QA, 131). Desta feita, “esta restauração social, tão desejada, não se pode obter sem prévia e completa renovação do espírito cristão” (QA, 126), a ser alcançada pela “profissão franca e sincera da doutrina evangélica” (QA, 135).

O capitalismo liberal também é descartado como sistema aceitável para a realização da reforma das instituições e mudança dos costumes, porque “reduz o papel do Estado”; “a incerteza e a complexidade da economia exigem cautela”; “as consciências mais experimentadas julgam lícitos todos os meios para aumentar os lucros e defender sua riqueza”; “a facilidade dos lucros, na anarquia dos mercados, pela especulação, atende ao interesse de enriquecer sem grande trabalho”; “as instituições jurídicas, a favor dos capitais, dão lugar aos mais repreensíveis excessos” (QA, 131).

Chegado a este diagnóstico, Pio XI sugere como “remédio senão reconduzir os homens, aberta e sinceramente, à doutrina evangélica” (QA, 135). Esta doutrina se concretiza em duas virtudes: *moderação cristã* e *caridade universal* (QA, 137). A primeira é posta contra a violência; a segunda estimula o desenvolvimento fraterno. Portanto, por respeitar o caráter individual e social do capital e do trabalho; a justiça social; por orientar-se pela moderação e pela prática da caridade, pode a doutrina evangélica ser considerada como alternativa viável e eficaz para a reforma das instituições e mudança dos costumes. Para tanto, não se pode delegar à autoridade civil a execução de tal projeto, mas à Igreja compete eleger seus próprios meios (QA, 147).

Do ensino social de Pio XI, dom Helder desenvolve o seu poder de crítica ao capitalismo, ao socialismo e ao comunismo, de forma equilibrada, sem fazer concessões a um em detrimento dos demais. Importante frisar que dom Helder não toma o ensino social da Igreja como único referencial a partir do qual orientar suas críticas a tais sistemas, pois sugere, ele mesmo, a análise atenta da realidade de vida e trabalho dos pobres, definida pela subumanidade.

Pio XI publica, além da *QA*, outros dois documentos que, por natureza e estilo, compõem a *doutrina política* da Igreja. O primeiro é *Mit brennender Sorge* (1937), sobre o regime nazista na Alemanha; o segundo, *Divini Redemptoris* (1937), sobre o comunismo. Análise de conteúdo dos respectivos escritos permite-nos concluir que se trata de dois documentos essencialmente políticos.

A *Mit Brennender Sorge* (MbS) fora precedida por uma “Concordata”<sup>32</sup> assinada, em 1933, pelo cardeal Eugenio Pacelli e Franz Joseph Hermann von Popen, em nome da Santa Sé e do governo alemão, respectivamente. Importa ressaltar que a iniciativa da concordata partira do próprio governo alemão, e não de Roma e menos ainda do episcopado nacional. A concordata beneficiava a Igreja em temas como a livre comunicação com Roma, o funcionamento dos seminários, o ensino da religião, a liberdade da prática religiosa, a assistência religiosa às Forças Armadas e aos hospitais... Contudo, dois pontos se mostravam polêmicos, quais sejam: o das associações religiosas e sua liberdade de atuação, em relação com as organizações criadas pelo Estado; a proibição aos eclesiásticos e aos religiosos consagrados de desenvolverem atividades políticas e de pertencerem a partidos políticos. Indiscutivelmente, a concordata foi para Hitler um importante instrumento no terreno internacional. Os anos que se seguiram à assinatura do documento demonstram a escassa vontade política de Hitler em respeitar o acordo. A política, por exemplo, de limitar as atividades da Igreja e submetê-las ao controle do Estado, era acompanhada por contínua propaganda destinada a desacreditar os dogmas cristãos e a moral social dos clérigos, cujos escândalos recebiam ampla publicidade.

A *MbS* representa o limite da tolerância da Santa Sé para com o governo de Hitler, o qual vinha dando continuamente demonstrações de interesse em restringir ao mínimo possível a liberdade da Igreja, em desestruturar suas instituições de ensino (escolas católicas e seminários destinados à formação do clero) e suas organizações destinadas às

---

<sup>32</sup> A *concordata* consiste em tratado/acordo internacional celebrado entre a Santa Sé e um Estado, com a finalidade de assegurar direitos, prioritariamente, aos católicos e/ou à Instituição naquele Estado. Muitas *concordatas* foram assinadas quando os Estados se laicizaram, e, neste contexto, tinham como fim assegurar a existência da Igreja naqueles países. A *Concordata de Worms*, de 1122, considerada pelos historiadores papais como a mais antiga, foi assinada pelo papa Calisto II e o Imperador Henrique V, do Sacro Império Romano Germânico, e pôs fim à primeira fase da *Questão das Investiduras*. O documento reconhecia o direito reclamado pelo Imperador de investir bispos e abades com a autoridade secular (isto é, “pela lança”) nos territórios da Germânia, mas não com a autoridade sagrada (isto é, “pelo anel e báculo”), que permanência monopólio e privilégio de sagração pela Santa Sé. Uma das últimas concordatas, senão a última, assinada pela Santa Sé foi com o governo brasileiro, em 2008, sobre “Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil” (Decreto n. 7.107, de 11 de fevereiro de 2010). In: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7107.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7107.htm). Acessado em 28.07. 2014.



atividades pastorais de evangelização. Depois de consultar um grupo de bispos alemães, o papa Pio XI decide elaborar a encíclica, na qual analisa e denuncia a situação de opressão imposta à Igreja na Alemanha (MbS, 1); exorta os católicos alemães a fim de que permaneçam firmes na “fé em Deus” (MbS, 3), na qual “funda a moralidade do gênero humano (MbS, 34), e “não se manterá por muito tempo se não se apoiar na fé em Cristo” (MbS, 18), que, por sua vez, “não permanecerá pura se não estiver sustentada e defendida pela fé na Igreja, fundamento da verdade” (MbS, 21), e a fé nesta “não se manterá pura se não estiver apoiada na fé no primado do bispo de Roma” (MbS, 25); combate o neopaganismo implícito na ideologia do nazismo e a absolutização que ela faz da raça, do Estado ou da personalidade do líder, na simbologia do Führer (MbS, 17), e, ao final, envia uma palavra de apoio e solidariedade ao clero e ao povo (MbS, 44-52). Seguro do impacto e das consequências do documento (entre estas a denúncia pelo Reich da concordata assinada pela Santa Sé, em 1933), o pontífice distancia-se do tom polêmico, para manter-se no campo doutrinal, sem mencionar expressamente o nacional-socialismo do Reich.

A encíclica *Divini Redemptoris* (DR), promulgada por Pio XI no mesmo ano da *MbS* (1937), diferentemente desta, que se refere a um problema (o nazismo) localizado em um país específico (Alemanha), dirige-se ao comunismo (e não apenas à União soviética) como um fato universal, que a revolução bolchevista encarregou-se de transformar em ameaça mundial. “É certo que como consequência da revolução, o comunismo tem uma forma nova de presença no mundo por meio da III Internacional e dos partidos comunistas a ela filiados” (LARAÑA, 1995, p. 141). Na esteira do pensamento de Laraña, a incidência desse novo movimento teria sido outra, provavelmente muito inferior, sem a crise econômica que se abateu sobre os países industrializados ao terminar a fase de recuperação que se seguiu à I Guerra Mundial.

O ponto de partida da *DR* é a afirmação de que “no decurso dos séculos, de agitação em agitação, chegamos à revolução dos nossos dias [a revolução bolchevista], que, em amplitude e violência, supera quaisquer provações de anteriores perseguições contra a Igreja” (DR, 2). “Perigo tão ameaçador é o comunismo bolchevista que visa a subverter a ordem social e abalar os fundamentos da civilização cristã” (DR, 3). Antes mesmo que o socialismo se tornasse uma realidade na Rússia, o comunismo vinha sendo constantemente condenado por meio de sucessivas encíclicas: no *Syllabus*, de Pio IX, em 1864; na *Quod apostolici muneris*, de Leão XIII, em 1878. No *Syllabus*, o comunismo é

condenado como “nefanda doutrina que levaria à subversão radical dos direitos, das coisas, das propriedades de todos, e da mesma sociedade humana” (DR, 4). Algumas das encíclicas de Pio XI, que precedem no tempo a *DR*, também condenam com veemência o comunismo. O próprio pontífice, na *DR*, encarrega-se de enumerá-las.

Em nossas Encíclicas *Miserentissimus Redemptor* (1928); *Quadragesimo anno* (1931); *Caritate Christi Compulsi* (1932); *Acerba Animi* (1932); *Dilectissima Nobis* (1933), levantávamos solene protesto contra as perseguições desencadeadas, na Rússia, México e Espanha” (DR, 5) contra a Igreja e seus fieis. A atitude da Igreja diante do comunismo não podia ser outra senão a da “defesa da verdade e da justiça, da cristianização da sociedade (DR, 4).

A encíclica *DR* tem por objetivos analisar a situação da Igreja no ambiente comunista; apresentar com clareza a situação de tensão instalada na relação entre a Instituição e o regime; expor os princípios e os métodos de ação do comunismo, e contrapô-los à doutrina da Igreja; e propor os meios pelos quais salvar a civilização cristã (DR, 6-7). Ao longo do texto, Pio XI, e seus colaboradores, insistem em evidenciar que a filosofia do comunismo tem sua chave de interpretação no ateísmo.

A doutrina do comunismo, segundo a *DR*, baseia-se, em substância, sobre os princípios do materialismo dialético e histórico de Marx, que sustenta “não existir senão uma única realidade, a matéria, a qual, por evolução, se torna planta, animal, homem” (DR, 9); despoja o homem da liberdade, da dignidade e qualquer freio moral, e subordina a pessoa e a família à coletividade (DR, 10-11); “uma coletividade, sem outra hierarquia que a do sistema econômico. Teria a sociedade, como única função, a produção, por meio do trabalho coletivo e, como fim, o gozo dos bens terrenos” (DR, 12); “à coletividade o comunismo reconhece o direito de obrigar ao trabalho coletivo os indivíduos sem nenhuma consideração ao seu bem estar pessoal, ainda contra sua vontade, e até violentamente” e faz “tanto da moral quanto da ordem jurídica uma emanção do sistema econômico” (idem, 12), e da luta de classes o caminho para uma “sociedade sem qualquer distinção de classes”, e “o Estado político, hoje, instrumento de domínio dos capitalistas sobre os proletários, perderá a sua razão de ser” (DR, 13).

A rápida expansão do comunismo, “cientificamente, há muito, refutado, e, na prática, desmentido”, explica-se, primeiro, pelo “desconhecimento de sua verdadeira natureza”. Pois, “com o pretexto de querer exclusivamente melhorar a sorte das classes trabalhadoras, extinguir reais abusos causados pela economia liberal e obter mais

equitativa distribuição dos bens terrenos (fins, sem dúvida, perfeitamente legítimos), e aproveitando a crise econômica mundial, o comunismo consegue fazer penetrar a sua influência até em classes sociais que, por princípio, rejeitam qualquer forma de materialismo e de terrorismo” (DR, 15; para todas as citações). Importa ressaltar, na linha da encíclica, que a economia liberal [dado o princípio da livre concorrência; a excessiva exploração do trabalhador; o pagamento de salário não condizente com a produção do trabalhador, etc.], com isso, prepara o solo, já fértil, para o avanço do comunismo (DR, 16). Em segundo lugar, pelo uso extensivo da “propaganda de grandes recursos financeiros, de gigantescas organizações, de congressos internacionais, de inúmeras forças bem orientadas” (DR, 17). Por último, pela “conspiração do silêncio na imprensa sobre os horrores cometidos na Rússia, no México e na Espanha” (DR, 18). Neste país, especificamente, a violência do comunismo “não se abateu uma ou outra igreja, este ou aquele claustro, mas, quando se tornou possível, foram destruídas todas as igrejas, todos os claustros e qualquer vestígio de religião cristã”. E acrescenta: “o furor comunista não se limitou a matar Bispos e milhares de sacerdotes, religiosos e religiosas, mas fez número muito maior de vítimas entre leigos de todas as classes” (DR, 20), e “tais atrocidades não é fenômeno transitório” (DR, 21).

O comunismo se mostra, segundo a *DR*, desprovido de qualquer moral, e esta debilidade o impede de alcançar seu objetivo, mesmo no campo econômico, pois também nesta dimensão, “a moral é necessária”, e “qualquer sentimento moral de responsabilidade não tem lugar num sistema materialista, como é o comunismo”, e, “para substituí-lo, só resta o terrorismo, que, além do mais, não consegue conter a corrupção dos costumes nem a destruição da estrutura social” (DR, 23). Assim descrita a violência do sistema, Pio XI, e seus assessores, declaram que não querem “de modo algum condenar, em massa, os povos da União Soviética, por quem nutrimos a mais viva afeição”, mas “o sistema e seus defensores” (DR, 24).

Em contrapartida, a *DR* apresenta os elementos centrais da doutrina cristã: Deus como único e supremo ser, Criador de todas as coisas (DR, 26); a pessoa humana, criada por Ele, e dotada de direitos (DR, 27); a pessoa deve utilizar-se da sociedade para alcançar seus fins [a exemplo do desenvolvimento e da realização da felicidade], visto que, “na sociedade, se podem aperfeiçoar as qualidades individuais e sociais” (DR, 29). Verifica-se que, no comunismo, a sociedade tem a primazia em relação ao indivíduo, e esta condição

confere à sociedade o *status* de absoluta, de instância suprema, em função da qual devem orientar-se toda a inteligência e forças humanas.

A riqueza do ensino social da Igreja exprime-se na promoção de valores universais: “a paz e felicidade verdadeiras a todos os homens de boa vontade” (DR, 34), cuja “sabedoria e utilidade puderam afirmar personalidades em países não católicos” (DR, 35). Em específico, a *DR* considera “falsa e injusta a acusação” dos críticos da igreja, para quem “a Igreja, por não ter sabido proceder conforme os princípios, por isso afirmam que outros caminhos devem ser procurados” (DR, 36). Porém, a semelhança de experiências passadas, “a Igreja regenerou a sociedade humana; surgiram, sob o seu influxo, obras de caridade, poderosas organizações de artistas e trabalhadores de toda a categoria, escarnecidas, como coisas da Idade Média, pelo liberalismo do século passado, e agora reivindicadas para a admiração dos nossos contemporâneos” (DR, 37).

Além do “liberalismo amoral”, a *DR* considera determinados governos corresponsáveis pela expansão do comunismo.

Não haveria socialismo nem comunismo se os que governaram os povos não houvessem desprezado os ensinamentos e conselhos da Igreja: preferiram, diversamente, sobre alicerces do liberalismo e do laicismo, construir outros edifícios sociais, que pareciam, à primeira vista, poderosos e grandes; mas bem depressa reconheceram que, por lhes faltarem sólidos fundamentos, se foram desmoronando desastrosamente, um após outro (DR, 38).

Como em todos os períodos mais conturbados da história da Igreja, para o enfrentamento do comunismo (e por extensão, também do socialismo), “o remédio fundamental é a renovação sincera da vida particular e pública, conforme os princípios do Evangelho” (DR, 41). Dois aspectos de especial importância são: “o desapego dos bens terrenos, tanto para ricos como para pobres” (DR, 44) e o “preceito da caridade cristã” (DR, 46), unido à “justiça comutativa” (DR, 49) e à “justiça social” (DR, 51).

No intuito de precaver-se das armadilhas do comunismo, Pio XI dirige apelo especial aos sacerdotes, como auxiliares da obra social da Igreja (DR, 60-63), à Ação Católica (DR, 64-67), às organizações e associações: de operários, agricultores, engenheiros, médicos, patrões, estudantes e outras semelhantes (DR, 68-69), aos operários católicos (DR, 70) e a todos os que acreditam em Deus (DR, 72). Por fim, aponta os “deveres do Estado cristão” como “auxiliar da Igreja” na empreitada que visa a “combater os esforços do comunismo” (DR, 73). É dever deste Estado “impedir que uma propaganda

ateia, perturbadora de todos os fundamentos da ordem, semeie, em suas terras, a morte” (DR, 74), imposta pelo desrespeito à autoridade e às leis; “estabelecer as condições materiais de existência sem as quais uma sociedade organizada não pode subsistir” (DR, 75), tendo presente “uma administração sóbria e prudente” (76), deixando “plena liberdade para a ação da Igreja em cumprir a sua missão de salvar os povos da terrível tormenta da hora presente” (77), isto é, liberdade para salvar a civilização cristã do comunismo.

O padre Helder encontra no ensino sociopolítico de Pio XI (QA, MbS e DR) a “gramática” de que precisava para criticar o nazismo (como regime de governo racista e autoritário) e o comunismo (como sistema econômico materialista, cujo governo suprime as liberdades, entre elas, a religiosa). O padre Helder manterá com o ensino social de Pio XI relação de aproximação com quota de reserva. Adotará, por exemplo, postura crítica ao socialismo e ao comunismo sem jamais condená-los. Assim como não adotará a “doutrina evangélica” ou a “doutrina cristã”, recomendada pelo ensino social da Igreja, como *médium* (mediação) para se restaurar a (antiga) ordem vigente no século XIX.

Chegara às mãos do padre Helder outro documento sobre o comunismo. Desta vez uma produção do Magistério Episcopal no Brasil: “*Carta Pastoral do Episcopado Brasileiro sobre o Comunismo ateu*” (1937). Na perspectiva da DR, publicada poucos meses antes, a grande maioria do episcopado no Brasil elabora, assina e dá ampla divulgação a *Carta Pastoral* (CP), dirigida, em especial, aos clérigos e fieis. O objetivo da CP é fazer ressoar as considerações de Pio XI, sobre o comunismo, suas ideias e práticas, e as consequências de seu avanço para a Igreja e seus fieis. Com a publicação do documento, os que o assinam, na condição de pastores, pretendem “preservar a integridade da fé e premunir os fieis dos perigos que a ameaçam” (CP, 1938, p. 124). A ameaça perturbadora da hierarquia no Brasil, quiçá na América Latina, atende pelo nome de comunismo.

O documento do Magistério Episcopal no Brasil recupera, em grandes linhas, análise feita por Pio XI sobre o comunismo, seus métodos de ação e as recomendações da DR. Apresentamos aqui os principais aspectos ressaltados pelos assinantes do “manifesto”:

Gravíssimo, entre os mais graves e angustiosos da história, é o momento atual, em que se debate a humanidade, inquieta, em todos os continentes, pelos assaltos organizados do comunismo ateu. Não é sobre um ou outro de nossos dogmas que se lança a dúvida; é sobre a existência do Cristianismo ou a sua negação radical. Já se não discute sobre esta ou aquela religião; o que se pretende, num esforço de imenso orgulho, é eliminar a Deus da vida humana.

O comunismo ateu baseia-se, como bem sabeis, no materialismo absoluto. Produto necessário e total da evolução da matéria, o *homem* já não é criatura de Deus. Sua pátria única é a terra. Na orientação dos próprios destinos, nenhuma função desempenha a sua liberdade, negada e substituída pelo determinismo dos fatores econômicos.

A *família* deixa de ser a instituição divina destinada a constituir o ambiente, insubstituível, para a transmissão e desenvolvimento da vida. O *Estado* desaparecerá por inútil. Assim, o poder civil, por Deus constituído, defensor do direito, e promotor da prosperidade social, uma vez desviado das suas finalidades, degenera-se em instrumento de arbitrariedades e violências. Quanto à religião, vota-lhe o comunismo ateu ódio implacável de extermínio. Combatê-la sem trégua, e destruí-la por todos os meios, constitui, para o comunista, tarefa urgente e inevitável.

Desta concepção materialista da vida resulta o mais absoluto amoralismo. Já não há lei, superior ao homem e norma de seus atos. Já não há dever sem sanção. O partido e os seus interesses elevam-se absolutos sobre a destruição de todos os valores morais. É lícito tudo quanto pode apressar a instalação do comunismo; tudo o que se lhe opõe deve ser destruído, sem escrúpulos na escolha dos meios: propaganda sedutora ou práticas violentas (CP, 1938, p. 125-127).

Embora o ensino sociopolítico do Magistério Episcopal no Brasil se mantivesse na esteira do ensino sociopolítica de Pio XI, padre Helder não considera as críticas formuladas pelos bispos contra o comunismo, tais como: a negação radical do Cristianismo, a desconstrução das instituições (família, Estado, religião) e a amoralidade, elementos centrais de suas preocupações. Na verdade, ocupam o centro das preocupações do padre Helder as injustiças sociais e o egoísmo, quando associados – produzem e reproduzem as desigualdades, a miséria e as guerras –, de tal modo que quando não sacrificam os pobres, os mantêm à margem do direito de participação em todas as dimensões da sociedade.

E quase que na reprodução da Encíclica *DR*, a *CP* recupera os princípios e os métodos adotados pelos comunistas para implantação do regime, e descreve o clima de terror desencadeado contra a Igreja, seus membros, e a sociedade em geral.

Onde ainda não conseguiu firmar o seu domínio, apresenta-se com um aspecto que fascine as massas e desoriente os governos. É a fase das promessas, das dissimulações e disfarces, da exploração das divergências de partidos, de raças e de regiões. Onde logrou implantar-se, aparece com a própria fisionomia, dura, cruel, violenta. Em todos os países em que conseguiu dominar, instala-se o terrorismo coletivo: incêndio das igrejas, assassinato de sacerdotes e religiosas, e execução de cidadãos em massa (CP, 1938, p. 127).

A *CP* observa, com naturalidade, de que “não é colaborar com quem, desconhecendo e menosprezando a dignidade humana, torna irrealizável, pela raiz, toda e qualquer reforma das condições sociais, que representa, para o homem integral, verdadeiro progresso” (CP, 1938, p. 128). Por isso, “a esta obrigação de não pactuar com o mal importa acrescentar o dever de construir o bem” (idem, p. 129). Para tanto, faz-se necessário, antes de tudo, renovar, em profundidade, a vida cristã; e “estudar, com afinco, a doutrina da Igreja, lembrando, sobretudo, os seus ensinamentos acerca da caridade e justiça social” (idem, p. 129). E “nesta restauração da vida cristã, a *Ação Católica* está destinada, pela sua própria natureza, a desempenhar missão providencial”. E no enfrentamento do “gravíssimo perigo” que o comunismo representa para a civilização cristã, “a imprensa católica exerce papel importante” (idem, p. 130). Isto porque o comunismo conta com a omissão da imprensa internacional, “tão cobiçosa de pôr em relevo acontecimentos até menores, haja por tanto tempo silenciosamente sobre os horrores cometidos na Rússia, México e Espanha” (DR *apud* CP, 1938, p. 130).

A preocupação da hierarquia da Igreja no Brasil, em sua quase totalidade, centra-se no temor de possível perda da liberdade religiosa decorrente da implantação do comunismo. Em Carta, recomenda aos sacerdotes e fieis que rezem “a Deus que preserve do flagelo do comunismo ateu o nosso querido Brasil; pedi-Lhe que assista as nossas autoridades no cumprimento dos árduos deveres de conservar a ordem social e defender o patrimônio da nossa civilização ameaçada; pedi-Lhe por todos os que se extraviaram, a fim de que voltem a Deus” (CP, 1938, p. 131). O temor que contagia a hierarquia da Igreja a impossibilita de identificar e, por sua vez, reconhecer a presença de alguns valores, inclusive por ela defendidos, entre os postulados do comunismo, tais como: igualdade e fraternidade; anteriormente reconhecidos pela *DR* ao socialismo.

O padre Helder é ordenado Bispo-Auxiliar da Arquidiocese do Rio de Janeiro, em 1952, portanto, durante o pontificado de Pio XII (1939-1958), a quem coube aprovar o estatuto de criação da CNBB, entidade idealizada por padre Helder. O início do pontificado de Pio XII (02.03.1939) praticamente coincide com o início da II Guerra Mundial (01.09.1939). A implantação da paz internacional, estável e duradoura, ocupa o centro das preocupações do pontífice. Assim, “tanto o avanço do comunismo soviético como a crise do capitalismo liberal e a busca de soluções alternativas – que foram os grandes temas da *Quadragesimo anno* – haviam sido relegados a segundo plano em virtude

da escalada do fascismo, e especialmente do nazismo” (LARAÑA, 1995, p. 156). É-nos possível reconstruir assim suas preocupações principais: durante a II Guerra, a restauração da ordem internacional com a instauração da paz; no período de reconstrução das economias europeias, a preocupação com o avanço do comunismo, contestado regime que volta a ocupar o *status* de única alternativa ao capitalismo, depois de demonstrada a inviabilidade do corporativismo; no período da Guerra Fria, o estabelecimento de *paz verdadeira*, no quadro da política de blocos, da bipolaridade político-econômica mundial.

Mesmo sem produzir encíclica social, Pio XII não se cansa de advertir os católicos sobre os equívocos de adesão apressada à concepção de um socialismo materialista; as fatais consequências de liberalismo econômico; e de expor os elementos de uma orientação social da Igreja, baseada em princípios evangélicos, como alternativa aos regimes vigentes: o capitalismo liberal e o socialismo em formação (MRN, 1941, 4).

Em *Discurso sobre a paz no mundo e a colaboração das classes* (DPM&CC, 1943), Pio XII dirige duras críticas aos teóricos e expoentes do comunismo. Em pronunciamento, assegura aos trabalhadores que,

A Igreja, guarda e mestra da verdade, ao defender os direitos do povo trabalhador, quer prevenir-nos contra o perigo de nos deixarmos iludir pela miragem de vãs teorias e visões de bem estar futuro e pelas ardorosas seduções e incitamentos de falsos mestres de prosperidade social, que, vangloriando-se de ser amigos do povo, não consentem entre o capital e o trabalho, entre patrões e operários, os mútuos acordos, que mantêm e promovem a paz social para o progresso e a utilidade comuns. Estes amigos do povo vós os ouvistes já nas praças, nos círculos, nos congressos; lestes as suas promessas em folhas avulsas; ouviste-os nos seus cantos e nos seus hinos; mas quando é que às suas palavras corresponderam os fatos ou às suas esperanças as realidades? Enganos e desilusões são o que experimentaram e experimentam os indivíduos e os povos, que lhes deram fé e os seguiram por caminhos que, longe de melhorar, pioraram e agravaram as condições de vida e de desenvolvimento (DPM&CC, 1943, 5).

Sem, no entanto, usar o termo comunismo, mas decidido a condená-lo peremptoriamente, Pio XII ataca um dos métodos adotados pelos ideólogos do regime, quando almejam a transformação social e a tomada de poder: a revolução. Embora reconheça as limitações do sistema capitalista, reafirma seu interesse em condenar o comunismo por este advogar a inversão da ordem social vigente: o predomínio do corpo social (Estado, sociedade, coletivismo) em detrimento do individual; o monopólio da propriedade do Estado em detrimento da propriedade privada; a mensagem evangélica da



Igreja, “mestra da verdade”, contrapõe-se à propaganda de falsas ideias e promessas pelos defensores do comunismo.

A revolução social orgulha-se de levar ao poder a classe operária: vã palavra e mera aparência de realidade impossível! De fato vedes que o povo trabalhador permanece ligado, subjugado e vinculado à força do capitalismo de Estado, que oprime e sujeita a todos, e transforma os operários em uma máquina de trabalho. À semelhança de outros sistemas e ordenamentos sociais que pretende combater, ele tudo agrupa, ordena e constringe a formar um espantoso instrumento de guerra, que exige não só o sangue e a saúde, mas também os bens e a prosperidade do povo. E ainda que os dirigentes se vangloriem desta ou daquela vantagem ou melhoria conseguida no campo do trabalho, esse proveito material nunca chega a compensar as renúncias impostas a todos e que lesam os direitos da pessoa, a liberdade, no exercício da profissão, na condição de cidadãos, e sobretudo na prática da religião.

Não, não está na revolução, a vossa salvação; e é contrário à genuína e sincera profissão cristã o tender para uma revolução que proceda da injustiça e da insubordinação civil, e o tornar-se tristemente culpável do sangue dos compatriotas e da destruição dos bens comuns. Ai de quem esquece que verdadeira sociedade nacional inclui a justiça social e exige uma equitativa e conveniente participação de todos nos bens do país.

Não é na revolução, mas na evolução harmoniosa que está a salvação e a justiça. A violência nunca fez mais que destruir em vez de construir: reacender as paixões em vez de as apaziguar; acumular ódios e ruínas em vez de irmanar os contendentes. Só uma evolução progressiva e prudente, corajosa e consentânea com a natureza, iluminada e guiada pelas santas normas cristãs de justiça e de equidade, pode levar à satisfação dos desejos e das necessidades honestas do operário.

Nada, pois, de destruir, mas edificar e consolidar; nada de abolir a propriedade particular, fundamento da estabilidade da família, mas promover a sua difusão como fruto do trabalho consciencioso, de modo que vá diminuindo gradualmente essa massa de povo irrequieto e audaz que, por desesperação ou cegos instintos, se deixa arrastar por todo o vento de falsas doutrinas ou por artes astuciosas de agitadores de consciência. – Não dispersar o capital particular, mas fomentar o seu ordenamento para obter e ampliar o verdadeiro bem material de todo o povo; coarctar nem preferir exclusivamente a indústria, mas procurar a sua harmônica coordenação com o artesanato e a agricultura. – Não ter em mira, no uso dos progressos técnicos, unicamente o maior lucro possível, mas aproveitar de seus frutos para melhorar as condições pessoais do operário. – Não pretender que a vida dos indivíduos dependa totalmente do arbítrio do Estado, mas antes procurar que o Estado, cujo dever é promover o bem comum por meio de instituições sociais, como são as sociedades de seguros e de previdência social, supra e fortaleça na sua ação as associações operárias, e especialmente os pais (DPM&CC, 1943, 6-9).

A época do discurso de Pio XII, padre Helder há aproximadamente seis (6) anos havia deixado de militar na fileira do *Integralismo* (1931-1936), que, no Brasil, desenvolve-se inspirado, segundo os críticos radicais deste, no fascismo de matriz italiana.

Na linha do fascismo, do integralismo e do ensino social da Igreja, padre Helder preconiza, na década de 1940, a *reforma do Estado*, evitando falar, no entanto, em reforma rápida e profunda, em termos de revolução. Seus discursos e práticas irão mudar, de forma substantiva e decisiva, na década subsequente.

Pio XII afirma que as raízes profundas de verdadeira fraternidade encontram-se na fé em Cristo e na fidelidade à Igreja (DPM&CC, 1943, 10-11). Ora, essa declaração visa estimular os cristãos-católicos a permanecerem firmes no ensino da Igreja. Contudo, possui, simultaneamente, o caráter de denúncia contra os críticos da Instituição (socialistas, neoliberais, comunistas etc.), que fazem uma “propaganda de espírito antirreligioso”, “espalhando entre o povo, sobretudo na classe operária, que o Papa quis a guerra, que o Papa mantém a guerra e fornece o dinheiro para a continuar, que o Papa não faz nada pela paz” (idem, 12). Em resposta, Pio XII considera a propaganda dos críticos da Igreja “calúnia monstruosa e absurda”.

Quem não sabe, quem não vê, quem não pode verificar que ninguém mais que Nós se opôs insistentemente, por todos os modos possíveis, a que a guerra se desencadeasse e depois prosseguisse e se alastrasse; que ninguém mais que Nós invocou e admoestou continuamente: paz, paz, paz!; que ninguém mais que Nós lhe procurou mitigar os horrores? A Igreja não teme a luz da verdade, nem no passado, nem no presente, nem no futuro. Quando as circunstâncias do tempo permitirem ou reclamarem a publicação de Documentos, ainda não conhecidos do público, que se referem à constante ação pacificadora da Santa Sé, então ver-se-á que tais acusações, que procedem, mais que da ignorância, da irreligião e do desprezo da Igreja, que tem raízes em alguns corações humanos, desgraçadamente mais inclinados e dispostos a perverter as boas intenções que animam a Igreja, do que a favorecer o povo, que mais sofre as consequências da guerra. (DPM&CC, 1943, 12).

O sucessor de Pio XII, João XXIII, ao revisitar a *Quadragesimo anno*, de Pio XI, “declara novamente que a oposição entre cristianismo e comunismo é radical, e acrescenta não se poder admitir que os católicos adiram ao socialismo moderado” (MM, 34). Esta é, em especial, uma resposta aos católicos que, não raro, passavam a reconhecer semelhanças entre os princípios fundamentais do Cristianismo e os postulados centrais do “socialismo moderado”. Convém ressaltar que dom Helder não fará uso da expressão “socialismo moderado”, mas adotará a expressão “socialismo autêntico”, aquele livre das distorções impostas pelas experiências soviética e chinesa, de valorização das liberdades (especialmente, religiosa) e da justiça na igualdade. Ademais, dom Helder não apontará oposição rígida entre Cristianismo e Comunismo, pois os identifica como duas

perspectivas distintas de análises crítica do Capitalismo. Não obstante, o conservador radical dom Geraldo de Proença Sigaud, Arcebispo de Diamantina, em sua *Carta Pastoral sobre a Seita Comunista* (1962) nega a possibilidade de “socialismo moderado”, atribuindo a esta vertente o poder de artimanha do comunismo para arregimentar adeptos.

As forças políticas conservadoras (sobretudo as de origens religiosas), desde os anos 1930, levantavam bandeiras anticomunistas por todo o Brasil. Mesmo durante o período de maior caça aos comunistas, entre os anos 1964 e 1978, ainda que pressionado a dar declaração pública de condenação ao Comunismo, dom Helder jamais o fizera, embora alertasse a todos para os riscos de ver implementado tal sistema, não deixava de expor as injustiças que se reproduziam no interior do Capitalismo.

O Povo de Deus será alertado para os erros do comunismo ateu, tanto quanto para as raízes materialistas do Capitalismo. Mas o Povo de Deus será, também, alertado para não permitir que, em nome da condenação do comunismo, se combatam a promoção humana e a defesa de direitos imprescindíveis à dignidade da pessoa humana (CAMARA, 1966 [outubro], p. 9).

Constata Paulo VI que “demasiadas vezes cristãos atraídos pelo socialismo tendem a idealizá-lo em termos que, além de tudo, são muito gerais: a vontade para a justiça, a solidariedade e a igualdade” (OA, 31). O socialismo é atacado - pelo ensino social e, por conseguinte, pelos membros da hierarquia e pelas mais expressivas lideranças do laicato - em seus valores. As distorções do sistema são evidenciadas no fito de negação do mesmo. Que resta, no entanto, do sistema capitalista? Em específico, João Paulo II entende “o capitalismo como sistema socioeconômico em contraposição ao socialismo e ao comunismo” (LE, 7). Acrescenta que “o erro fundamental do socialismo é de caráter antropológico”, pois “considera cada pessoa simplesmente uma molécula do organismo social, de tal modo que o bem do indivíduo aparece subordinado ao funcionamento do sistema” (CA, 13). Decide dom Helder não percorrer o caminho das oposições e condenações, mas adotar, teoricamente, o socialismo e o comunismo como manifestações criativas do pensar e do agir humanos; se corrigidas suas distorções, representam alternativas viáveis e possíveis para a realização do *bem comum*.

### 3.3.2 Socialização: alternativa ao capitalismo, ao socialismo e ao comunismo

No curto espaço de tempo entre a *Pacem in terris* (1963) e a *Mater et magistra* (1961), ambas da autoria de João XXIII, poucas variações se processam na arena política internacional. Nesta, verificam-se a expansão do regime democrático no imediato pós-II Guerra; o desenvolvimento econômico instaurado a partir da reconstrução das economias europeias; a consolidação do Estado de Bem Estar Social; o processo de descolonização de povos na Ásia e África; outros dois eventos se processam nesse intervalo de dois anos: a construção do muro de Berlim, em 1961, que estabelece por muitos anos a divisão da Alemanha (Oriental e Ocidental); a crise dos mísseis, na baía dos Porcos, em Cuba, em 1962, ocorrência geradora de tensões entre os USA e a URSS.

Na arena doméstica, a política do nacional-desenvolvimentismo implementada por Juscelino Kubitscheck (1956-1961) dá lugar à instabilidade política e econômica. Em 1961, poucos meses após assumir a Presidência da República, Jânio Quadros renuncia, surpreendendo seu eleitorado, e até mesmo os seus críticos e opositores. Evidencia-se a crise política, e as tensões aumentam diante da condição legítima da presidência ser assumida por João Goulart, personalidade simpática ao socialismo em Cuba. Como condição para assumir a Presidência, foi-lhe imposto o Parlamentarismo. Passado pouco mais de um ano, mediante referendo popular, recupera os poderes presidenciais. A crise econômica aprofunda-se, e intensificam-se as pressões de movimentos sociais, sindicais e de grupos antirreformistas, que se antecipam às reformas de base e tomam de assalto o poder, em nome da resistência ao comunismo.

Na arena política internacional, a criação dos novos Estados resultante do processo de descolonização e, por conseguinte, o aumento do número de Estados membros na ONU evidenciam o pluralismo ideológico que caracteriza a Organização. Além dos embates inspirados no liberalismo, no socialismo democrático, no comunismo marxista, a Organização precisa administrar também as demandas dos Estados membros, recém-independentes, que anseiam aplicar a Declaração de 1948 para solucionar ou amenizar os problemas decorrentes da exploração colonial, tais como: a infraestrutura necessária ao desenvolvimento; o combate ao analfabetismo; a transferência de conhecimento técnico e científico; a implantação e a consolidação de parques industriais; e facilitar as condições de acesso ao crédito junto aos organismos financeiros internacionais.

A dificuldade da ONU em gerir os antagonismos de seus Estados membros produz clima de insegurança na arena política internacional. Além disso, a divisão do mundo em blocos (socialismo e capitalismo) e a bipolaridade político-ideológica (Oriental e Ocidental) elevam o nível de desconfiança na comunidade internacional. A desconfiança crescente entre as duas grandes superpotências (URSS e USA) acelera notavelmente a corrida armamentista. Constatada a existência de corpos diplomáticos limitados em sua capacidade de administrar suas divergências no plano das negociações, a “política de dissuasão” assenta-se, nesse momento, na posse de armas atômicas e de hidrogênio, de inegável poder de destruição em massa, e capazes de dissuadir (ou desmotivar) qualquer das partes que eventualmente desejasse usar armas de poder destrutivo sem precedente na história das guerras.

Apontadas as ulteriores modificações nos campos científico, social e econômico, João XXIII considera a *socialização*<sup>33</sup> um fenômeno característico da sociedade moderna. Para ele, “a socialização consiste na multiplicação progressiva das relações dentro da convivência social, e comporta a associação de várias formas de vida e de atividade, e a criação de instituições jurídicas” (MM, 59). Atribui-se a origem do fenômeno “a múltiplas causas históricas, como aos progressos científicos e técnicos, à maior eficiência produtiva e ao aumento do nível de vida” (MM, 59). “A socialização é simultaneamente efeito e causa de uma crescente intervenção dos poderes públicos, mesmo nos domínios mais delicados, como os da saúde, da instrução e educação das novas gerações” (MM, 60). No esforço de intensificar a socialização, o poder público procura solucionar ou amenizar as consequências das *desigualdades* tornadas agudas com a evolução/expansão do capitalismo liberal.

A socialização assim entendida, segundo João XXIII, “torna possível satisfazer muitos direitos da pessoa humana, especialmente os chamados econômicos e sociais, por exemplo, o direito aos meios indispensáveis ao sustento, à saúde, à educação, à formação profissional, à habitação, ao trabalho, ao repouso e lazer” (MM, 61). Não obstante, “a socialização multiplica os organismos e torna sempre mais minuciosa a regulamentação

---

<sup>33</sup> No ensino social da Igreja, o termo *socialização* foi formulado por João XXIII, em sua Encíclica, *Mater et magistra*, 1961, nº 62. A Igreja, ao perceber as contradições dos sistemas capitalista e socialista, propõe a socialização (dos meios de produção e das riquezas) como “sistema alternativo” aos vigentes. Embora a escolha do termo despertasse rumores mesmo entre católicos, pois se aproximava do termo *socialismo*, o ensino social da Igreja – quer através dos pontífices quer do Magistério Episcopal - não demonstra qualquer preocupação em diferenciá-lo deste, nem de apresentar suas principais características.

jurídica das relações entre os homens, em todos os domínios. Deste modo, restringe o campo da liberdade de ação dos indivíduos” (MM, 62). Ela “utiliza meios, segue métodos e cria círculos fechados, que tornam difícil a cada um pensar independentemente dos influxos externos, agir por iniciativa própria, exercer a própria responsabilidade, afirmar e enriquecer a própria pessoa” (MM, 62). Contudo, por ser “a socialização obra dos homens, seres conscientes e livres, levados por natureza a agir como responsáveis” (MM, 63), não se deve imaginar que ela, ao expandir-se e aprofundar-se, irá suprimir a liberdade. Isto porque, “se a socialização se praticasse em conformidade com as leis morais indicadas [colaboração autônoma de todos e coordenação pelas autoridades públicas], não traria, por sua natureza, perigos graves de vir a oprimir os indivíduos. Pelo contrário, ajudaria a que nestes se desenvolvessem as qualidades próprias da pessoa humana” (MM, 67). Para se conseguir tal socialização, os critérios podem ser assim enunciados: “requer-se que as autoridades públicas se tenham formado, e demonstrem possuir, uma concepção exata do bem comum; a liberdade e a autonomia dos corpos intermediários [associações e cooperativas]; o respeito às pessoas e sua participação responsável na vida das associações; a efetiva coordenação por parte do Estado” (MM, 65).

O uso do termo *socialização* por João XXIII suscita muita polêmica dentro e fora da Igreja. Para os católicos, um escândalo; para os críticos extramuros, sinal de alerta e desconfiança. Em comum a percepção de que a Igreja manifestara simpatia pelo socialismo. No âmbito da Igreja, em particular nos documentos pontifícios, emprega-se o termo socialização para “expressar a crescente intervenção do Estado na vida socioeconômica, assim como a nacionalização das empresas” (LARAÑA, 1995, p. 195). A origem da confusão está no fato de que estes dois elementos comparecem, igualmente, entre os principais postulados do socialismo.

João XXIII, ao perceber as distorções do capitalismo (lucro é o motor do progresso econômico e a concorrência lei suprema da economia) e do socialismo (restrições das liberdades, desenvolvimento concentrado e distribuição desigual dos benefícios), propõe a socialização (dos meios de produção, da posse da terra e das riquezas) como “termo alternativo”, ou melhor, sistema político e econômico alternativo, inclusive alternativo à própria “doutrina evangélica” proposta por Pio XI (QA, 135). Embora a escolha do termo despertasse rumores mesmo entre católicos, pois se aproximava do termo socialismo, a Igreja não se preocupa em diferenciá-lo deste, nem de

apresentar suas principais características. Para dom Helder, “é legítimo e razoável pensar em Socialismo em que a plena socialização de cada um esteja a serviço da plena realização de todos; pensar em Socialismo, uno em seus objetivos gerais, mas com variantes que atendam às aspirações e à cultura de cada povo” (CAMARA, 1972 [20.06], p. 2).

Simpático a alguns dos postulados do socialismo, tais como a luta pela realização do bem comum e pela promoção da Justiça Social e da igualdade, dom Helder admite a socialização como “sinal de esperança”: “sentimos, no entanto, que as linhas de esperança, talvez, passem em experiência de socialização, que respeitem, efetivamente, a pessoa humana” (CAMARA, 1970 [maio], p. 1; sublinhado é nosso). Trata-se do que Emmanuel Mounier (1967, 1975) chama de “socialização personalista”.

O pressuposto de dom Helder é a “mudança de estruturas” injustas, de opressão, exploração, subumana e antipopular. Espera-se que tais mudanças sejam feitas no quadro da socialdemocracia, promovidas na linha da “Não Violência”, entendida por dom Helder como *médium* (método) de ação política transformadora. No intento de “desarmar” os críticos mais intransigentes do socialismo, dom Helder estabelece a relação entre “socialização” e “não violência”.

Haverá quem se espante se eu afirmar que a linha de esperança da não violência passa pela socialização: não como se realiza nos presentes modelos socialistas, dignos dos modelos capitalistas, mas socialização que respeita, efetivamente, a pessoa humana, e não apele para ditadura (CAMARA, 1971 [30.05], p. 8).

A esperança de dom Helder não é posta em um sistema econômico, forma de governo ou regime político específico. Sabemos que dom Helder é crítico de todos os sistemas econômicos então vigentes: capitalismo, socialismo e comunismo. Ao criticar o capitalismo, em específico, isso não significa que dom Helder esteja fazendo amplas concessões ao socialismo e ao comunismo.

Ao pedir-vos [Negros de Detroit – USA] ajuda na tentativa de revolver estruturas capitalistas e desumanas, de modo algum sugiro que vale toda e qualquer socialização. Teremos que descobrir uma socialização que, longe de esmagar a pessoa humana, lhe assegure a plena realização dentro da Comunidade fraterna (CAMARA, 1970 [janeiro], p. 5).

Novo apelo em favor da socialização dom Helder dirige aos USA. Constitui-se o elemento central do apelo a revisão profunda e sincera dos conceitos de capitalismo e socialismo, de modo a delimitar o alcance exato da expressão “socialização personalista”.

Ajudai os USA a estimular, ao máximo, as mudanças de estruturas, dando exemplo de exame sério para mudança das próprias estruturas. Ajudai os USA a não temer conscientização das massas, a promoção humana, a organização da comunidade. Democracia autêntica e Cristianismo de verdade só podem exultar com movimentos assim. Chamá-los de subversão e comunismo é fazer propaganda comunista. Ajudai os USA a rever os conceitos de capitalismo e socialismo. Ajudai-nos a descobrir uma socialização personalista, isenta de ditadura de governo e de partido e criadora de clima de expansão para a pessoa humana e a comunidade (CAMARA, 1969 [27.01], p. 6).

A socialização, como sistema alternativo ao capitalismo, socialismo e comunismo, encontra pouca capilaridade no ensino social da Igreja. O Episcopado no Continente procura fazer ecoar a força de tal conceito. Antes mesmo da *II Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano e do Caribe*, em Medellín, na Colômbia, em 1968, o Conselho Episcopal Latinoamericano (CELAM) adverte que reformas básicas se faziam necessárias ao processo de socialização da produção e das riquezas. Elabora-se o argumento nos seguintes termos:

O processo de socialização, a necessidade de ordenar produção dinâmica e distribuição justa nesta nova conjuntura, obrigam a rever a fundo a estrutura de Associação e a do Estado. Nos quadros das reformas estruturais exigidas pelas populações latinoamericanas tem fundamental importância a Reforma Agrária. Incumbe também à Igreja esforçar-se para que se realizem programas de Reforma Agrária autêntica. Tal esforço há de concretizar-se, entre outras formas, pela formação de pessoal dos que vão receber e utilizar as terras (por exemplo, através de cooperativas), levando-se em consideração as condições peculiares de cada país (CELAM, 1966, p. 16-19).

Nos anos 1960 e 1970, o ensino social do Magistério Episcopal latinoamericano demonstra sua compreensão sobre a socialização, como processo sociocultural, relacionando-a com o “desenvolvimento integral”.

A socialização entendida como processo sociocultural de personalização e solidariedade crescentes induz-nos a pensar que todos os setores da sociedade deverão superar, pela justiça e fraternidade, os antagonismos para converter-se em agentes do desenvolvimento nacional e continental (CELAM, 1968a, p. 52).



As distorções do Socialismo soviético (e do comunismo chinês) eram expostas de forma recorrente pelos críticos intransigentes desses sistemas. Entretanto, equívoco pensar, segundo dom Helder, que são distorções inerentes ao Socialismo. “Não é justo julgar o Socialismo pelo que se passa de distorção, na Rússia e na China. Como, também, não é propriamente Socialismo, o Neocapitalismo que, em alguns países, se veste de Socialismo ou Partidos de clientela, rotulados de Socialismos”. Declara dom Helder que: “autêntico Socialismo supõe a socialização do ter, do saber e do poder. É, também, de sua essência, não pretender imposições pela força”. E pondera: “quem pergunta, cheio de ironia, em que lugar do mundo esta utopia já foi tentada, dá a impressão triste de não ter imaginação criadora, de não ter espírito inventivo e de só saber caminhar pelos caminhos da rotina” (CAMARA, 1972 [20.06], p. 2; para todas as citações).

Instruído pela experiência, e no intuito de evitar o ataque de seus críticos, dom Helder compartilha dos pensamentos de outrem a responsabilidade de afirmar: “dizem que a pista para a socialização plena passa pela autogestão, vivida por autênticas cooperativas, que ficam no polo oposto de pseudocooperativas, manobradas pelo Governo ou pelo poderio econômico” (CAMARA, 1972 [21.06], p. 4). Em outros termos, o “autêntico socialismo”, para dom Helder, é sinônimo do “cooperativismo”. Ao contrário de Pio XI e João XXIII, para quem a oposição entre cristianismo e socialismo é radical, dom Helder faz a defesa pública do “autêntico socialismo”, sistema político compatível com o Cristianismo.

O termo socialização, no pensamento de dom Helder, preserva característica do campo político, porém, agrega sentido social. Em específico, no Nordeste, trata-se da socialização da terra, mas também da água, aprisionada no interior de latifúndios. Terra e água são dois elementos fundamentais ao desenvolvimento integral e ao acesso aos direitos humanos e de cidadania.

O ensino social da Igreja, através dos documentos pontifícios e do Magistério Episcopal, impôs profundo silêncio ao termo socialização, de autoria de João XXIII. Abandonado pelo seu sucessor, Paulo VI, o termo reaparecerá apenas na *Laborem exercens* (LE, 14, 15, 19), em 1981, lançada por João Paulo II, por ocasião do 90º aniversário da *Rerum novarum* (1891), de Leão XIII. Feita essa rápida reaparição, o termo socialização fora novamente silenciado, e, neste estado, permanece até os dias atuais, o pontificado de Francisco (2015).

### 3.3.3 Simpatia ou promoção da democracia

A partir de Pio XII (1939-1958), o governo da Igreja começa a flertar com a democracia. O contexto histórico-político do pontificado deste responde por esta aproximação e simpatia do ensino sociopolítico da Igreja pela democracia, como forma de governo de maior estímulo à participação.

Durante os anos de guerra sangrenta (1939-1945), o avanço do exército alemão deixa para trás os rastros da destruição e, nas mortes de soldados e civis, as maiores perdas, rios de sangue, que materializam os sentimentos de profunda perda, dor, revolta e desalento. Estes sentimentos podem levar anos, décadas ou o tempo de várias gerações, para cicatrizar no *corpo social e político* as feridas abertas pela *irracionalidade*, de alguns governantes e/ou comandantes de Forças Armadas que se arvoram de donos do Estado que, temporariamente, governam ou das Forças que comandam.

Em 1944, o poder do III Reich dá sinais visíveis de esgotamento. Em parte, porque a força do governo se assenta sobre o potencial ofensivo do seu exército. À tentativa de invadir a União Soviética, e à contraofensiva do exército comunista, o fracasso do exército nazista é esperado com ansiedade.

Ao longo de 1944, os governos das grandes potências econômicas e militares europeias promovem frequentemente encontros internacionais, assim como os especialistas em relações internacionais, em segurança de Estado, em engenharia institucional e em desenvolvimento organizacional, realizam vários fóruns de debates, com vistas ao estabelecimento das instituições da nova ordem internacional do imediato pós-II Guerra. Destes encontros e debates internacionais surge, em 1945, a Organização das Nações Unidas (ONU).

Apesar das pressões sofridas por Pio XII, para que condenasse, a um só tempo, o nazismo e o comunismo, ou um e não a outro, o pontífice mantivera a Igreja sob a tênue linha da “neutralidade”. Ao término da guerra, depois de evidenciadas as atrocidades cometidas pelo regime nazista, responsável pelo genocídio de milhões de judeus, “a provocação de muitos e a omissão de alguns criaram uma fase de angústia para o

juízo sereno e desapassionado de Pio XII, criticado por omissões<sup>34</sup> que não correspondem à verdade histórica e responsabilizado por uma extrema prudência em face do maior genocídio verificado nas crônicas da humanidade” (ORICO, 1966, p. 5). Ademais, “jogar a Igreja num desafio frontal às forças desencadeadas por um poder implacável e arrasador seria expor-se a repetir no tempo o sacrifício de Pio VI, prisioneiro de Napoleão, e por este confinado ao desterro” (idem, p. 6). A neutralidade da Igreja é criticada, pela “excessiva discrição” de seu corpo diplomático, por não ouvir, ou por recusar-se a ouvir, os gritos ensurdecedores vindos dos campos de concentração.

Para Ildefonso Laraña, “apesar da neutralidade que Pio XII procurou manter durante a guerra, aos poucos foi ficando mais transparente a sua melhor predisposição em relação aos aliados ocidentais e sua maior simpatia pela democracia” (LARAÑA, 1995, p. 176). Na esteira de seus predecessores, em especial Leão XIII, Pio XII reafirma que a Igreja, em princípio, não rejeita qualquer forma de governo. A atitude de Pio XII em favor da democracia supõe notável avanço na sua “doutrina política” para a Igreja.

A partir de Pio XII, o ensino sociopolítico da Igreja tem demonstrado, mui frequentemente, sua simpatia por forma de governo capaz de estimular a participação. Importante frisar que o governo da Igreja não é democrático – que possuindo uma engenharia organizacional hierárquica rígida e a distribuição sociopolítica do poder verticalizada - assemelha-se mais ao regime monárquico, contudo, não esconde sua simpatia pela democracia.

A simpatia de Pio XII pela democracia tem a ver com a experiência histórica dos totalitarismos (absolutismo, nazismo, fascismo etc.), e não com a substituição, via reforma institucional, da forma de governo adotada pela Igreja (centralizado e centralizador, e, por que não, igualmente autoritário). Além do mais, a democracia é a forma de governo mais coerente com sua doutrina sobre a centralidade da pessoa humana, que demanda por participação no poder, por acesso aos direitos fundamentais e aos direitos de cidadania.

---

<sup>34</sup> Os papas não estão obrigados legal ou moralmente a concluir trabalhos iniciados pelos seus predecessores. É possível que se Pio XII estivesse tomado a decisão de concluir e promulgar a encíclica *Humani Generis Unitas* (A Unidade do Gênero Humano), encomendada pelo seu predecessor imediato, Pio XI, em 1938, aos jesuítas John LaFarge, Gustave Desbuquois e Gustav Gundlach (PASSELECQ & SUCHECKY, 1998), a imagem de papa omissivo talvez sequer tivesse sido aventada, e teria ele aproveitado da ocasião para uma vez mais, à semelhança de seu predecessor, condenar o nazismo. O tema central da encíclica, jamais publicada, seria a unidade do gênero humano, ameaçada pelas teorias racistas e antisemitas.

Evitando desgastar as relações com o regime comunista, mas sobretudo impedindo o rompimento das relações entre a Cúpula da Igreja e o Governo Soviético, Pio XII não sede às pressões dos católicos e não católicos para condenar o comunismo. A opção pela neutralidade, em contexto de Guerra, cujo vencedor ainda se mostrava indefinido, lhe pareceria escolha mais acertada para evitar que o pontífice da Igreja se tornasse novamente prisioneiro do “poder vencedor”.

Nesse quadro, que pode ser definido pela mais completa desestruturação da ordem, predomina na opinião pública internacional o sentimento de repulsa dos regimes totalitários. Segundo Pio XII, “diante do Estado, diante dos governantes, os povos tomaram uma nova atitude, questionadora, crítica, desconfiada. Instruídos por uma experiência amarga, opõem com maior violência aos monopólios de um poder ditatorial incontável e desmedido, exigindo um sistema de governo mais compatível com a dignidade e a liberdade dos cidadãos” (MRN, 1944, p. 7). E recupera de Leão XIII a afirmação de que “a Igreja não reprova nenhuma das diversas formas de governo, desde que sejam aptas a proporcionar o bem-estar dos cidadãos” (idem, p. 10).

No presente documento, Pio XII assegura que é seu objetivo “focar a atenção ao problema da democracia, para examinar as normas por que deve ser regulada a fim de poder chamar-se uma verdadeira democracia, condizente com a compreensão do homem como sujeito, fundamento e fim da vida social” (MRN, 1944, p. 11).

No imediato pós-II Guerra, o regime democrático, como forma de governo, reaparece como anseio quase que generalizado de governos, Nações e povos em adotá-lo como alternativa aos totalitarismos (nazismo, fascismo) da época. “Suposto que a democracia admite várias formas, e pode verificar-se tanto nas monarquias como nas repúblicas” (MRN, 1944, p. 12), em nada se opõe ao ensino da Igreja, desde que “verdadeira e sã democracia” (idem, p. 11).

Ao abordar as qualidades próprias dos cidadãos que vivem em regime democrático, Pio XII reivindica, de partida, o direito dos cidadãos de serem ouvidos por aqueles que os governam (MRN, 1944, p. 13). Na sequência, faz a distinção entre povo e massa. “O povo vive e move-se por vida própria; a massa é de si inerte, e não pode mover-se senão por um agente externo” (idem, p. 15). E mais, “o povo vive da plenitude da vida dos homens que o compõem, cada um dos quais é uma pessoa consciente das próprias responsabilidades e das próprias convicções. A massa, pelo contrário, espera uma

influência externa, brinquedo fácil nas mãos de quem quer que jogue com seus instintos ou impressões” (idem, p. 15).

O Estado pode servir-se da força elementar da massa (MRN, 1944, p. 15). Mas, do que é o Estado genuína e originalmente constituído? “O Estado não contém em si, e não reúne mecanicamente, em dado território, uma aglomeração amorfa de indivíduos. Ele é e deve ser realmente a unidade orgânica e organizadora de um verdadeiro povo” (idem, p. 14). O Estado no qual a massa é manobrada (nazismo, fascismo, etc.) é alvo das críticas de Pio XII. E é exatamente desse estado de coisas que decorre a conclusão do pontífice: “A massa é a principal inimiga da verdadeira democracia, e do seu ideal de liberdade e de igualdade” (idem, p. 16). “Num povo digno de tal nome, o cidadão sente em si mesmo a consciência da sua personalidade, dos seus deveres e direitos, da própria liberdade conjugada com o respeito da dignidade e da liberdade alheia” (idem, p. 17).

Ao analisar as qualidades próprias dos governantes nas democracias, Pio XII aponta que, quer em regime monárquico ou republicano, em Estado democrático, o governante “deve estar investido do poder de mandar, com uma autoridade efetiva” (MRN, 1944, p. 19). “E se os homens, prevalecendo-se da liberdade pessoal, negassem toda dependência de uma autoridade superior dotada de direito de coação, abalariam com isso o fundamento da própria dignidade e liberdade” (idem, p. 19). “E estabelecidos sobre esta mesma base, a pessoa, o Estado e o poder público estão intimamente ligados, de tal modo que juntamente sobrevivem ou perecem” (idem, p. 20). Desta feita, “nenhuma forma de Estado poderá deixar de levar em conta essa conexão íntima e indissolúvel; e a democracia menos que qualquer outra” (idem, p. 22).

Segundo Pio XII, “uma sã democracia, fundada sobre os princípios imutáveis da lei natural e das verdades reveladas, será resolutamente contrária àquela corrupção que atribui à legislação do Estado um poder sem freios nem limites” (MRN, 1944, p. 27). Ora, a verdadeira democracia política exige, como correlata, uma democracia social. Isto é, requer um estímulo à participação cidadã nas instituições do Estado e nas demais instâncias de poder próprias da sociedade civil. É contra o Estado absolutista que a palavra de Pio XII se dirige, pois “o absolutismo do Estado consiste, com efeito, no princípio errôneo de que a autoridade do Estado é ilimitada e diante dela não se admite apelo algum a uma lei superior e moralmente obrigatória” (idem, p. 28).

A instauração do regime democrático, para Pio XII, deveria estimular “o progresso pacífico da família humana” (MRN, 1944, p. 30); “banir, para sempre, a guerra de agressão como solução legítima das controvérsias internacionais e como instrumentos de aspirações nacionais” (idem, p. 33). Para tanto, as resoluções recentes dos governos e especialistas em segurança, reunidos em fóruns e realizando conferências internacionais, “autorizam-nos a concluir que um ponto essencial de qualquer futuro reajustamento mundial seria a criação de um órgão para a manutenção da paz; órgão investido, por consenso de todos, de autoridade suprema, cujo ofício deveria ser também impedir o surgir de qualquer ameaça de agressão isolada ou coletiva” (idem, 35). Com isso, demonstra-se que “a teoria da guerra como meio apto e proporcionado a resolver os conflitos internacionais já é passada” (idem, p. 35).

É preciso criar uma condição para “que a organização da paz não consagre definitivamente injustiça alguma”; “não comporte alguma lesão de algum direito em detrimento de algum povo”; “não perpetue alguma imposição, que só poderá permitir-se temporariamente, como reparação dos danos da guerra” (MRN, 1944, p. 37). E “ninguém pense em desarmar a justiça em relação àqueles que se valeram da guerra para cometer provados delitos, aos quais as supostas necessidades militares poderiam no máximo oferecer como pretexto, mas nunca uma justificação” (idem, p. 40).

A Igreja se apresenta, no contexto final da II Guerra, como instituição social simpática à democracia, em nome das liberdades e da dignidade da pessoa humana. De forma que, “se o futuro pertencer à democracia, uma parte essencial de sua realização deverá pertencer à religião de Cristo e à Igreja” (MRN, 1944, p. 43). Isto porque “a Igreja tem a missão de anunciar ao mundo, ansioso por melhores e mais perfeitas formas de democracia, a mensagem mais alta e mais necessária que possa existir: a dignidade do homem” (idem, p. 45) e com a mesma força “a Igreja se ergue de frente ao mundo pela defesa da verdadeira liberdade do homem” (idem, p. 44).

Pio XII, além de expor as exigências da democracia na arena política internacional, espera, no entanto, que reconheça a contribuição da Igreja em tal processo. A vinculação entre democracia e ordem internacional, no pensamento de Pio XII, verifica-se mediante conjugação de três elementos: a) a criação de uma instituição/organização internacional legítima e eficiente para assegurar a paz e evitar a guerra; b) na igualdade

entre todos os homens e na unidade do gênero humano; c) a participação efetiva da Igreja na promoção da dignidade e liberdade humanas.

O pontificado de Pio XII se mostra decisivo para a formação do pensamento político do então padre Helder. Convém assinalar que será durante o pontificado de Pio XII que o padre Helder deixará de militar na *Ação Integralista Brasileira* (AIB), movimento político autoritário e conservador, para atuar como defensor/promotor da democracia.

Na esteira do ensino sociopolítico de Pio XII, que também se fundamenta no pensamento de Tomás de Aquino, João XXIII declara que

O fato da autoridade provir de Deus, de nenhum modo se conclui que os homens não tenham faculdade de eleger os próprios governantes, de determinar a forma de governo, os métodos e a alçada dos poderes públicos. Segue-se daí que a doutrina por nós exposta é compatível com qualquer regime genuinamente democrático (PT, 52).

No pensamento de Paulo VI, sucessor de João XXIII, a simpatia da Igreja pelas sociedades democráticas passa pela capacidade demonstrada pelas mesmas em reconhecer direitos (OA, 14). Ademais, “a dupla aspiração à igualdade e à participação procura promover um tipo de sociedade democrática” (OA, 24), ponto de convergência com a doutrina evangélica. Adverte Paulo VI que o “socialismo burocrático, o capitalismo tecnocrático e a democracia autoritária estão mostrando o quão difícil é para resolver o grande problema humano de viver juntos em justiça e igualdade” (OA, 37). Recomenda, no entanto, que “a fim de contrabalançar o aumento da tecnocracia, formas modernas de democracia devem ser criadas, não só fazendo o possível para cada homem se informar e se expressar, mas também por envolvê-lo numa responsabilidade compartilhada” (OA, 47).

O pensamento político de dom Helder sobre a democracia será formado na tradição do ensino sociopolítico da Igreja, especialmente através dos ensinamentos sociopolíticos de Pio XII (MRN, 1944) e de Paulo VI (OA, 1981). Ora, não se trata de ignorar a relevância do ensino sociopolítico de João XXIII, contudo, acreditamos que o pontífice, assim como dom Helder, e, posteriormente, também Paulo VI, foram formados pelo pensamento sociopolítico e econômico de Jacques Maritain (1957).

João Paulo II, sucessor de Paulo VI, estabelece relação conceitual entre democracia, república e desenvolvimento integral. Segundo o pontífice,

Algumas nações deverão incrementar a produção alimentar, para terem sempre à disposição o necessário ao sustento e à vida [...]. Outras nações, no entanto, precisam reformar algumas estruturas injustas e, em particular, as próprias instituições políticas, para substituir regimes corruptos, ditatoriais ou autoritários por regimes democráticos, que favoreçam a participação. É um processo que fazemos votos se alargue e se consolide, porque a “saúde” de uma comunidade política — enquanto expressa mediante a livre participação e responsabilidade de todos os cidadãos na coisa pública, a firmeza do direito e o respeito e a promoção dos direitos humanos — é condição necessária e garantia segura de desenvolvimento do “homem todo e de todos os homens” (SRS, 44).

Na *Centesimus annus* (1991), João Paulo II não mede esforços para contrapor democracia a comunismo. Avalia o pontífice, de origem polonesa, onde vigorava o comunismo, que

Em alguns Países, e sob alguns aspectos, assiste-se a um esforço positivo para reconstruir, depois das destruições da guerra, uma sociedade democrática e inspirada na justiça social, a qual priva o comunismo do potencial revolucionário, constituído por multidões exploradas e oprimidas (CA, 19).

Sem reservas, o ensino sociopolítico de João Paulo II admite publicamente que:

A Igreja encara com simpatia o sistema da democracia, enquanto assegura a participação dos cidadãos nas opções políticas e garante aos governados a possibilidade quer de escolher e controlar os próprios governantes, quer de os substituir pacificamente, quando tal se torne oportuno; ela não pode, portanto, favorecer a formação de grupos restritos de dirigentes, que usurpam o poder do Estado a favor dos seus interesses particulares ou dos objetivos ideológicos.

Uma autêntica democracia só é possível num Estado de direito e sobre a base de uma reta concepção da pessoa humana. Aquela exige que se verifiquem as condições necessárias à promoção quer dos indivíduos através da educação e da formação nos verdadeiros ideais, quer da “subjetividade” da sociedade, mediante a criação de estruturas de participação e corresponsabilidade. Hoje, tende-se a afirmar que o agnosticismo e o relativismo céptico constituem a filosofia e o comportamento fundamental mais idôneos às formas políticas democráticas [...]. A este propósito, é necessário notar que, se não existe nenhuma verdade última que guie e oriente a ação política, então as ideias e as convicções podem ser facilmente instrumentalizadas para fins de poder. Uma democracia sem valores converte-se facilmente num totalitarismo aberto ou dissimulado, como a história demonstra (CA, 46).

Feitas estas considerações, João Paulo II chega a duas conclusões: 1ª) é inegável que o coletivismo ruiu de forma irrecuperável, mas os problemas persistem e, por conseguinte, precisam ser abordados. A crise do socialismo, outrora assentado sobre o marxismo, “não elimina as situações de injustiça e de opressão no mundo, das quais o



próprio marxismo, instrumentalizando-as, tirava alimento” (CA, 26). Entretanto, “àqueles que procuram nova e autêntica teoria e práxis de libertação, a Igreja oferece não só a sua doutrina social, mas também o seu empenho concreto no combate da marginalização e das injustiças” (CA, 26); 2ª) a queda do socialismo não pode ser interpretada como a vitória definitiva do sistema capitalista como único modelo de organização econômica, pois se faz “necessário quebrar as barreiras e os monopólios que deixam tantos povos à margem do progresso, e garantir, a todos os indivíduos e Nações, as condições fundamentais que lhes permitam participar no desenvolvimento” (CA, 35). O alcance de tal objetivo requer esforços planejados e ações responsáveis por parte, não apenas de único Estado, mas de toda a comunidade internacional.

Após a queda do socialismo quais são concretamente os problemas que permaneceram sem solução aparente? A encíclica faz referência a vários objetivos não alcançados pelo socialismo, como já era de se esperar, pois o sistema assentava-se sobre “a negação da verdade”, “dos direitos individuais”, e mesmo sobre “a prática recorrente do desrespeito à dignidade da pessoa humana”. Contudo, há um fragmento que talvez possa sintetizar o vasto elenco dos problemas pendentes: “a solução marxista fracassou, mas permanecem no mundo fenômenos de marginalização e de exploração, especialmente no Terceiro Mundo, e fenômenos de alienação humana, especialmente nos Países mais avançados, contra os quais levanta-se com firmeza a voz da Igreja” (CA, 42). São marginalizadas pessoas, povos, países, a quem não são franqueadas oportunidades de participar efetivamente do desenvolvimento como condição para a cidadania e a soberania.

A viabilidade do capitalismo, como sistema capaz de solucionar os problemas, tanto para os países ex-comunistas quanto para os do Terceiro Mundo, depende do seu caráter específico. Existe um tipo de capitalismo que é rejeitado: aquele no qual “a liberdade, no âmbito econômico, não se encontra enquadrada em um sólido contexto jurídico que a ponha a serviço da liberdade humana integral e a considere como uma particular dimensão desta liberdade, cujo centro seja ético e religioso” (CA, 42). A liberdade se transforma em critério ético de um sistema econômico: a liberdade humana integral deve ser protegida, e a ela deve ser submetida a liberdade econômica, mediante legislação adequada. Como consequência, não se pode confiar a solução dos problemas ao livre desenvolvimento das forças de mercado. Livre mercado sim, mas submetido a sistema jurídico capaz de orientá-lo na direção do “desenvolvimento integral” do ser humano.

Importante recordar que a derrocada do socialismo e, por consequência, o “fim de suas utopias”, resulta em crise das utopias que preconizavam as possibilidades de mudanças pelo mundo, mediante “lutas pacíficas” ou ações não violentas, ou mesmo recorrendo à revolução como recurso à transformação profunda. Na América Latina, algumas das expectativas de mudanças da Teologia da Libertação, que apostavam na revolução como instrumento, entram em crise. Alguns membros da hierarquia da Igreja Católica, no Continente, foram obrigados, por força de suas convicções, em atrito com as autoridades eclesiásticas, a abandonar o sacerdócio, e a aderir à luta armada. Além disso, a carência de utopias produz evasão sem precedente nos Seminários por toda a América Latina, fenômeno semelhante ocorre no Brasil, fato que se verifica de igual força e expressão também entre religiosos consagrados e ordenados das diferentes congregações religiosas e institutos seculares.

No momento da queda dos totalitarismos, a Igreja aproveita para reafirmar sua simpatia pela democracia, na medida em que esta forma de governo “assegura a participação dos cidadãos nas instâncias de poder e garante aos governados a possibilidade quer de escolher e controlar os próprios governantes, quer de os substituir pacificamente” (CA, 46), isto é, mediante instituições de controle do poder. Contra os totalitarismos pesa a acusação de “negação da verdade” (CA, 44), de “negação da Igreja” (CA, 45), de negação da liberdade e da propriedade privada.

Convém ressaltar, por último, que o ensino sociopolítico e econômico de João Paulo II, além de vasto, possui valor imensurável para a Igreja. Todavia, dom Helder não tomará o pensamento de João Paulo II - como fizera com os de Pio XII, João XXIII e Paulo VI - como formador do seu pensamento e referencial para o seu agir. Há, entre outros, os seguintes motivos: 1) dom Helder já havia formado o seu pensamento em seus elementos essenciais: desenvolvimento integral, democracia, justiça social, cidadania, soberania popular, direitos humanos, promoção da paz, empoderamento dos pobres; 2) por discordar de várias posições político-pastorais adotadas por João Paulo II - sobretudo em relação à “Igreja dos pobres” (CEBs), à Teologia da Libertação, a urgência de reforma de estruturas também da Igreja, mais precisamente, da Cúria Romana; 3) o peso da Idade, para dom Helder, se afirma como fato incontornável.

### 3.4 Os princípios do bem comum, da solidariedade e da subsidiariedade

O bem comum, a solidariedade e a subsidiariedade são, entre outros, princípios fundamentais da ética cristã. Esses princípios, sempre associados aos princípios da verdade, da justiça, da caridade e da liberdade, balizam o ensino social da Igreja, assim como norteiam o pensar e o agir de dom Helder.

A questão que se nos impõe, de partida, é, pois, a da distinção entre bem comum, bem individual e bem público. O esforço de distinção dessas expressões, para o pesquisador de tais temas, constitui-se processo/exercício/demanda corrente no âmbito acadêmico. Segundo Nicola Matteucci,

Enquanto o bem público é um bem de todos por estarem unidos, o Bem Comum é dos indivíduos por serem membros de um Estado; trata-se de um valor comum que os indivíduos podem perseguir somente em conjunto, na concórdia. Além disso, com relação ao bem individual, o Bem Comum não é um simples somatório destes bens; não é tampouco a negação deles; ele se coloca como sua própria verdade, tendo como ponto de partida a distinção entre indivíduo, subordinado à comunidade, e a pessoa que permanece o verdadeiro e último fim de toda atividade do Estado; cabe aos indivíduos, singularmente impotentes, buscar solidariamente em conjunto este fim comum. São os bens públicos os que geram vantagens individuais em benefício de todos, nada subtraindo o gozo de um indivíduo ao gozo dos demais. O bem público não transcende, na verdade, o bem privado, porque é igualmente um bem do indivíduo e se alcança através do mercado ou, mais frequentemente, através das finanças públicas (MATTEUCCI, 1998, p. 106-107).

A expressão “bem comum” é própria, embora não seja exclusiva, do pensamento sociopolítico e econômico cristão. O princípio do bem comum é, originalmente, esboçado na Antiguidade Clássica pelos “Padres da Igreja”, desenvolvido por Tomás de Aquino, autor da *Suma Teológica*, e, na perspectiva deste, recuperado por Jacques Maritain, de tal modo que aporta no pensamento de dom Helder com densidade milenar. A expressão está na base do ensino social da Igreja, e exprime algo mais, e diferente, que a soma de interesses individuais. Em termos sociopolíticos, “o bem comum é, ao mesmo tempo, o princípio edificador da sociedade humana e o fim para o qual ela deve se orientar do ponto de vista natural e temporal” (MATTEUCCI, 1998, p. 106). Na tradição cristã, o bem comum deve ser buscado por todos os cristãos como exigência do Evangelho, já que esta implica promoção da dignidade da pessoa humana.

### 3.4.1 O princípio do bem comum

O princípio do bem comum, quando se pretende determinar sua origem histórica, parece congênito ao Cristianismo. A promoção do bem comum traduz uma exigência evangélica, de tal modo que a observância do Evangelho (que equivale ao seguimento de Jesus, o pobre de Nazaré, o Cristo de Deus) implica promover sempre, e sem fazer concessões, o bem comum.

Convém pôr em relevo que, através dos escritos pontifícios, o princípio do bem comum insere-se num fluxo cuja trajetória descreve o processo de sua consolidação no ensino social da Igreja. O ensino social de Leão XIII, descrito na *Rerum novarum* (RN), de 1891, defende que “todos os cidadãos, sem exceção, devam contribuir para a massa dos bens comuns” (RN, 18), a serem repartidos entre os indivíduos, priorizando os mais vulneráveis e adotando unidade de medida que permita atender desigualmente os desiguais. Observa-se aqui o princípio da justiça distributiva. O bem comum deve ser, segundo Leão XIII, objetivo primeiro da “autoridade pública”, porém, sendo ele bem moral, é da responsabilidade de todos. A autoridade pública compete regular o uso da propriedade privada e conciliá-lo com o bem comum (RN, 28). Ademais, “o fim da sociedade civil abrange universalmente todos os cidadãos, pois este fim está no bem comum, num bem do qual todos e cada um têm o direito de participar em medida proporcional” (RN, 30).

Ao se preocupar com a restauração da ordem social no imediato pós I Guerra Mundial (1914-1918), Pio XI, na *Quadragesimo anno* (QA), de 1931, procede à distinção entre “bem individual” e “bem comum”. Segundo o pontífice, “que deva ao homem, efetivamente, atender não só ao próprio interesse, mas também ao bem comum... Definir, porém, estes deveres nos seus pormenores e segundo as circunstâncias compete, já que a lei natural de ordinário não o faz, aos que estão à frente do Estado” (QA, 49). Pio XI reafirma, na linha do ensino sociopolítico do seu predecessor, a competência prioritária do bem comum à autoridade pública.

O capitalismo liberal, criticado na RN, por Leão XIII, recebe crítica também de Pio XI. O pontífice argumenta que “esse tipo de economia não é vicioso por natureza, mas resulta em violação da ordem apenas quando o capital abusa dos trabalhadores [...], sem levar em conta nem a sua dignidade, nem o caráter social da economia, nem ao menos a

própria justiça social e o bem comum” (QA, 101). O panorama de injustiças praticadas no capitalismo se completa com a descrição do modelo de livre concorrência, do qual conseguem sobreviver apenas os mais poderosos, identificados, com frequência, com os mais violentos competidores (QA, 107).

Pio XII recupera as questões centrais abordadas por seus predecessores acentuando a função do Estado de promover o *bem comum*, estimular a economia nacional (MRN, 1941, p. 9) e a distribuição da riqueza (idem, p. 10). Adverte João Paulo II que essa atribuição “não deve fazer pensar que, para Leão XIII, toda a solução da questão social se deverá esperar do Estado” (CA, 11). Em específico, durante o pontificado de Pio XII (1939-1958), a promoção do bem comum encontra na II Guerra sua força de contensão (1938-1945), quando exaspera o egoísmo dos povos.

É a partir do pontificado de Pio XII (1939-1958) que o pensamento sociopolítico e econômico do então padre Helder dá sinais de maturação. Muito contribui para o desenvolvimento desse processo a liberdade, em termos de autonomia, que a condição de bispo lhe confere. Em contrapartida, é-lhe exigido habilidade política (para ocupar o lugar de interlocução da Igreja com os sucessivos Presidentes da República), competência em coordenação (como se constata por ocasião do *XXXVI Congresso Eucarístico Internacional* no Rio de Janeiro, em 1955) e inteligência gerencial (para conceber a ideia e coordenar o processo de criação de entidade como a CNBB).

Entretanto, será a partir dos pontificados de João XXIII (1958-1963) e de Paulo VI (1963-1978) que dom Helder irá adotar, de modo irreversível, a promoção do bem comum como exigência evangélica imposta a sua atividade político-pastoral-missionária. Fiando-se pelo ensino social de Paulo VI, afirma dom Helder:

Levando mais longe o pensamento de seus predecessores, Paulo VI sublinhou: que a finalidade a atingir, em nosso trabalho pelo bem comum, é o desenvolvimento integral, isto é, o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens; que, em nossos dias, não há apenas indivíduos e grupos pobres, mas Países e Continentes, que mergulham no subdesenvolvimento e na miséria; que as ajudas dos Países ricos são necessárias, mas que elas não bastam... (CAMARA, 1970b [23.10], p. 1).

Recomenda dom Helder ir ao âmago do problema, isto é, reformar, em profundidade, a política internacional do comércio. Em outras palavras, implica reivindicar Justiça Social nas relações entre os Estados, com especial atenção para com a política de

preços nas relações comerciais, que resultando de definição unilateral, cristaliza desigualdades que só fazem aumentar a distância entre os países ricos e os países pobres.

No Brasil, os grupos dominantes resistem, desde o período colonial, à expansão de direitos fundamentais e de cidadania aos mais pobres. Nos anos 1960, dom Helder verifica no Nordeste, quiçá em toda parte, a falta de sensibilidade de tais grupos para com as condições de vida dos trabalhadores e suas famílias. Como estratégia para a manutenção de seus privilégios, os grupos dominantes associam “conscientização” a projeto de implantação do comunismo no país. Em resposta, dom Helder declara:

Nem vale alegar que o trabalhador, às voltas com a chamada conscientização, vai é politizar-se, o que, para muitos, é sinônimo de virar comunista. O Papa João [XXIII], entre os direitos fundamentais do homem, registra os de caráter político. A criatura humana tem o direito de participar ativamente da vida pública e de trazer sua contribuição pessoal ao bem comum dos cidadãos (CAMARA, 1968, p. 75-76).

Os entraves ao desenvolvimento no Nordeste exprimem a falta de solidariedade regional e atuam, a um só tempo, como obstáculos ao processo de expansão dos direitos de cidadania e à promoção do bem comum.

Houve um tempo em que se pensava que o problema essencial do Nordeste era água – os açudes se multiplicavam, a serviço de uma minoria de privilegiados, porque faltou a coragem prévia de criá-los a serviço do bem comum.

Que venha a rede rodoviária básica; venha infraestrutura portuária com os seus compreensíveis e indispensáveis terminais; venha a integração do Nordeste no sistema nacional de telecomunicações; venha energia; venha irrigação; venha assistência à economia de produtos vitais para o Nordeste; venha a comercialização de gêneros básicos e sementes; venha a facilidade de crédito rural e a efetivação da garantia de preços mínimos para produtos agrícolas; venha a indústria de fertilizantes fosfatados; venha a dinamização das pesquisas minerais; venha a prospecção do potássio e a atuação da Petrobrás – mas que se tomem providências efetivas e reais para que todo esse esforço não fique apenas a serviço de pequenos grupos, mas importe, de fato, no desenvolvimento do Nordeste todo e de todos os nordestinos (CAMARA, 1968, p. 190-191).

No final dos anos 1960, quando o regime civil-empresarial-militar, pela promulgação do AI-5 (1968) restringe o “espaço político” de atuação na arena política doméstica, ao nível da supressão da participação popular e da constituição de representação sem capilaridade no eleitorado nacional, dom Helder apela a toda a Igreja, mas interroga, particularmente, os seus colegas no Episcopado (isto é, a CNBB). A hierarquia da Igreja é questionada por dom Helder em sua aparente neutralidade, a qual, na

verdade, serve aos interesses dos grupos dominantes, pois coaduna com o projeto destes de manutenção do *status quo*.

Percamos, de vez, o medo de parecer abandonar o terreno religioso e de invadir o terreno político e a área técnica. Percamos, de vez, o medo de parecer meter-nos em problemas internos de países estrangeiros [problemas só na aparência são internos]. Reivindicamos, juntos, o direito e o dever de defender a pessoa humana, o bem comum. Se isto é política não é política partidária, é defesa do homem; é defesa da justiça, sem a qual a paz não passa de palavra sonora (CAMARA, 1972 [15.01], p. 4; CAMARA, 1972 [21.06], p.2).

Havia na sociedade brasileira, como há, personalidades que militam a favor de Igreja, instituição social e religiosa, incrustada nos limites da Sacristia e absorva apenas em problemas de natureza espiritual. É contra essas personalidades – eclesiásticas e leigas – que dom Helder dirige sua crítica.

Durante as décadas de 1960 e 1970, nas décadas subsequentes, os grupos dominantes se mostram temerosos em face do esforço de conscientização dos trabalhadores, especialmente os da zona rural, empreendido pela Igreja. Os críticos da Instituição insistem para que a Igreja centrasse sua atividade pastoral na administração de sacramentos e evitasse maior inserção no campo político. Em resposta a essa “proposta” absurda e inaceitável, declara dom Helder:

Repilamos a separação entre evangelização e humanização. E, na medida em que política é preocupação com o bem comum, tenhamos calma e segurança para responder que, se é política pensar no próximo, unir-se aos irmãos para o bem da Comunidade, política, no caso, é exigência do Evangelho (CAMARA, 1973a [24-27.04], p. 4).

A interdependência crescente entre as economias deve estimular a cooperação entre os povos. Paulo VI estimula toda a Igreja a assumir o protagonismo da “cooperação no bem comum” (PP, 21). Adverte que “o direito de propriedade nunca deve exercer-se em detrimento do bem comum” (PP, 23). “O bem comum exige por vezes a expropriação, se certos domínios formam obstáculos à prosperidade coletiva, pelo fato da sua extensão, da sua exploração fraca ou nula, da miséria que daí resulta para as populações, do prejuízo considerável causado aos interesses do país” (PP, 24). Nessa linha, os membros do Episcopado no Brasil, moderados e progressistas, entre estes dom Helder, irão proclamar a necessidade (urgente) de reforma agrária. Em país de desterrados, o acesso imediato a terra constitui-se em condição de realização do bem comum.

Sendo a promoção do bem comum exigência do Evangelho, a participação política se torna condição fundamental a sua realização. As *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs) e a *Teologia da Libertação* (TdL) contribuem com dom Helder em seu intento de redefinir o lugar da Igreja Católica do Brasil e do Continente no mundo. Nesse novo ambiente, a categoria de “pessoa”, assim como a de “povo” ganha centralidade. Para uma Igreja supostamente apolítica, ou politicamente neutra - mas, na verdade, parceira dos grupos dominantes – dom Helder reclama (novo) espaço ético-político mais condizente com a missão profética em curso, destinada à promoção do bem comum.

Espero que não vos espanteis [Parlamentares da Assembleia Estadual de Pernambuco] em ver a Igreja interessada em política. Não deixemos que se esqueça que política é sinônimo de preocupação com o bem comum. A dimensão política é indispensável à missão evangélica de amor ao próximo e de estímulo à construção de um Mundo mais justo e mais humano (CAMARA, 1973 [31.05], p. 2).

A preocupação com a segurança nacional – embora o motivo seja lícito – não deve refrear, segundo João Paulo II “o impulso de cooperação solidária de todos para o bem comum” (SRS, 22). Isto porque os povos fragilizados – por guerras, catástrofes, endemias – veem-se impedidos no seu direito de acesso aos bens destinados a todos. “É oportuno afirmar aqui, e não deve parecer exagero, que papel de guia entre as nações não se pode justificar senão com a possibilidade e a vontade de contribuir, ampla e generosamente, para o bem comum” (SRS, 23). Para tanto, “é necessária uma vontade política eficaz” (SRS, 35). A cooperação (regional, continental e mundial) é adotada por dom Helder como instrumento de realização do bem comum.

A promoção do bem comum depende do desenvolvimento integral, com Justiça Social. Há que se enfrentar, no entanto, as forças de resistência à promoção do bem comum. Em âmbito nacional, o colonialismo interno, pequeno grupo ou pequenos grupos cuja fortuna assenta-se na miséria de milhões de concidadãos. Em âmbito regional, o colonialismo regional, constituído pela associação e interconexão de interesses entre os grupos afortunados do Continente. Na arena internacional, o colonialismo externo, exercido pela política internacional do comércio.

É fácil apontar as falhas alheias. O 3º Mundo erraria, de modo fatal, se apontando falhas na atitude dos países de abundância, não abrisse os olhos para falhas próprias, não menos graves e não menos essenciais.



Duas das mais perniciosas e das mais justamente apontadas são: - as estruturas atuais de nossos países fazem com que as ajudas recebidas sirvam a uma plutocracia que se revela, em geral, incapaz de abrir mão dos próprios privilégios; - a desonestidade transforma, não raro, em interesse privado, o que deveria servir ao bem comum (CAMARA, 1964 [19.12], p. 6; CAMARA, 1968, p. 150).

Na luta pela promoção do bem comum a Igreja recebe da parte dos grupos dominantes suas primeiras acusações de “desvios de função” ou de abandono do seu programa de evangelização. A “Igreja comprometida” se transforma em “Igreja perseguida”. Importante frisar que a Igreja perseguida, assim é, através de seus membros – leigos e eclesiásticos – que pagam com a própria vida o preço da ousadia da confrontação.

Há, sem dúvida, para a Igreja, o perigo de ser interpretada como política e subversiva. É mais do que tempo para a Igreja não temer a acusação de política, na medida em que, verdadeiramente política for sinônimo de bem comum, isto é, sinônimo do esforço para a promoção da dignidade da pessoa humana e das condições concretas que permitam chegar até lá. Esta política do bem comum é um capítulo do Evangelho, uma obrigação humana, cristã e pastoral (CAMARA, 1974[26.09-26.10], p. 3).

A promoção do bem comum demonstra esforço de realização de “capítulo do Evangelho”. O empenho pela promoção do bem comum coincide com o intento de promoção da dignidade da pessoa humana, ou ainda com o interesse de expansão dos direitos de cidadania.

Para os socialistas, a luta de classes tende a desconstruir a ordem estabelecida e, por conseguinte, instituir nova ordem baseada na justiça, com igualdade. O pensamento de dom Helder mostra-se afeito a tal postulado. Contudo, na tradição do ensino social da Igreja, João Paulo II crítica essa pretensão do socialismo.

O que se condena na luta de classes é principalmente a ideia de um conflito que não é limitado por considerações de carácter ético ou jurídico, que se recusa a respeitar a dignidade da pessoa no outro (e, por consequência, em si próprio), que exclui por isso um entendimento razoável, e visa não à formulação do bem geral da sociedade inteira, mas sim o interesse de uma parte que se substitui ao bem comum e quer destruir o que se lhe opõe (CA, 14).

Nos anos 1980, verifica-se amplamente na Igreja a sensação de fracasso na promoção do bem comum. Segundo João Paulo II, “o conjunto dos fatores negativos, que agem em sentido contrário a verdadeira consciência do bem comum universal e à exigência de o favorecer, dá a impressão de criar, nas pessoas e nas instituições, um obstáculo difícil

de superar” (SRS, 36). “Em virtude do seu peculiar compromisso evangélico, a Igreja sente-se chamada a estar ao lado das multidões pobres, a discernir a justiça das suas solicitações, sem perder de vista o bem comum” (SRS, 39). “Isso pressupõe a superação das rivalidades políticas e a renúncia a toda a pretensão de instrumentalizar as Organizações, que têm como única razão de ser o bem comum” (SRS, 43). Que a pessoa, consciente do seu lugar no corpo social, “encare o seu trabalho também como algo que irá aumentar o bem comum” (LE, 10). Uma planificação racional (da economia) e uma organização adequada do trabalho deveriam atuar em favor do bem comum (LE, 18).

Na solenidade de despedida do Arcebispado da Arquidiocese de Olinda e Recife – não em razão de transferência ordinária, mas por aposentadoria compulsória (1985), dom Helder denuncia visão míope dos críticos da Igreja, interessada tão somente em realizar sua missão evangélica de promoção do bem comum.

Não faltou quem nos acusasse de fugir à nossa missão para fazer política, quando a Igreja tentava apenas cumprir a missão do bem comum, dever evangélico de lutar, sem ódio, sem violência, mas com decisão e firmeza, por um mundo mais justo e mais humano.

Não faltou quem acusasse a Igreja de subversiva e comunista. E toda a nossa subversão era mostrar, com a Fé que a Graça Divina nos concede, que, nas calçadas das grandes cidades, nas ruas dos grandes centros, Jesus Cristo, em pessoa, catava e cata restos de comida, no lixo, para comer; dormia e dorme ao relento, debaixo de pontes e viadutos; era e é preso, e perseguido por ser pobre (CAMARA, 1985 [15.07], p. 1).

### 3.4.2 O princípio da solidariedade

O termo solidariedade tem sua origem em *solidarium*, que vem de *solidum* (inteiro, compacto, íntegro, unido). Na linguagem corrente, solidariedade exprime “sentimento” que leva as pessoas a se ajudarem mutuamente; outro vocábulo, por vezes, tomado por sinônimo é *fraternidade*, definível como “amor ao próximo”.

Análise das relações sociais (ainda que não objetiva) permite-nos constatar dois tipos de solidariedade: a que se observa em grupos sociais homogêneos e a solidariedade universal (ou mundial). A primeira seria a solidariedade existente entre pessoas pertencentes a um determinado grupo social, a exemplo da família. A segunda, por sua vez, diria respeito à humanidade, a constituir-se em princípio do ensino social da Igreja.

A ideia de solidariedade acompanha o ser humano desde os primórdios da humanidade. Aristóteles, por exemplo, em *A Política* (2002), afirma que o homem não é um ser que possa viver isolado; é, ao contrário, ordenado *teleologicamente* a viver em sociedade. É um ser que vive, atua e relaciona-se na comunidade. Na dependência de seus semelhantes, é ser que demanda solidariedade; ao perceber-se vinculado aos demais de sua comunidade, é possuidor de elevado potencial para a solidariedade.

Na tradição cristã, o fundamento da solidariedade é a fé que os cristãos compartilham na certeza da providência divina: “Aquele que fornece a semente ao semeador, e o pão para o alimento, também vos fornecerá a semente, a multiplicará, e fará crescer os frutos da vossa justiça (2Cor 9,10). A doutrina da providência afirma que Deus dispõe de todas as coisas em favor de suas criaturas. Entre muitos outros relatos bíblicos, tem-se ainda a provisão do *cordeiro*. No Antigo Testamento, Deus proveu o cordeiro (animal) como substituto de Isaac (1Cr 21, 18). No Novo Testamento, Deus proveu o seu próprio Filho (Jesus, o Cordeiro de Deus) como substituto da humanidade (Rm 5,8-10).

O Cristianismo, ao inserir-se nos campos político e econômico, define a solidariedade como um dos princípios fundamentais de sua ética. Ora, a sua “Regra de Ouro”, tal como formulada pelo evangelista Lucas - “o que quereis que os homens vos façam, fazei-o também a eles” (Lc 6,31) ou o mandamento do amor: “amarás o próximo como a ti mesmo” (Mt 22, 39) – dilata e ressignifica o sentido do termo solidariedade, deslocando-o do estrito campo religioso para os campos da político e da economia.

No Estado moderno, de tendência liberal, a solidariedade não é posta como princípio fundamental de responsabilidade estatal. Embora não chegue a ser desestimulada, a solidariedade perde o lugar de centralidade para a liberdade. Nos anos finais da década de 1930, o *Estado de bem estar social* nos países nórdicos se esforça para garantir a liberdade, porém, estimulando na sociedade a solidariedade. Esse “tipo” de Estado se propõe a corrigir as desigualdades socioeconômicas entre os indivíduos, assistindo prioritariamente aos mais vulneráveis. Nesse quadro, a solidariedade universal se coloca como complementar, e não como substitutiva, do gesto espontâneo e pessoal.

Importa-nos aqui reconstruir a trajetória do princípio da solidariedade no ensino social da Igreja, até ser apropriado e promovido por dom Helder. Na tradição cristã, a solidariedade traduz uma *práxis* que remonta ao *éthos* das primeiras comunidades. O escritor bíblico do livro intitulado *Atos dos Apostólicos* dá testemunho de que os cristãos

disponibilizam os seus bens para viver em solidariedade fraterna (At 2, 44-45). Experiência lançada aos ventos, a solidariedade só veio a se constituir *princípio* no ensino social da Igreja a partir dos escritos de João XXIII.

Ao recuperar as principais contribuições da *Rerum novarum* (1891), de Leão XIII, o Papa João XXIII, em sua encíclica *Mater et magistra* (1961), atribui a seu antecessor a formulação do *princípio da solidariedade*. Para tanto, baseia-se na afirmação de que “operários e empresários devem regular as relações mútuas, inspirando-se no princípio da solidariedade e da fraternidade cristã; uma vez que, tanto a concorrência de tipo liberal, como a luta de classes no sentido marxista, são contrárias à natureza e à concepção cristã da vida” (MM, 23). E acrescenta: “a solidariedade humana e a fraternidade cristã pedem que sejam estabelecidas, entre os povos, relações de colaboração que permitam e favoreçam o movimento de bens, capitais e pessoas, com o fim de eliminar ou diminuir as desigualdades apontadas” (MM, 154).

Bem sabemos que o “princípio da solidariedade” que comparece ao pensamento de dom Helder é tributário do ensino social de João XXIII (MM) e Paulo VI (PP). Para o papa João, a solidariedade pressupõe o exercício da Justiça Social em escala mundial.

A solidariedade, que une todos os seres humanos e os torna membros de uma só família, impõe aos países, que dispõem com exuberância de meios de subsistência, o dever de não permanecerem indiferentes diante das comunidades políticas cujos membros lutam contra as dificuldades da indigência, da miséria e da fome, e não gozam dos direitos elementares da pessoa humana (MM, 156).

Dom Helder dará ampla divulgação ao pensamento de João XXIII, mais precisamente a noção deste sobre solidariedade como demanda da Justiça Social. O pontífice denuncia exigência de Justiça Social inclusive nas relações entre países de diferentes progressos econômicos. No pensamento de dom Helder, o *princípio da Justiça Social* será concebido como horizonte último de possibilidade do “desenvolvimento integral” e da realização de princípios como a caridade, a solidariedade, o bem comum (Capítulo 6). Contudo, a solidariedade será sempre a expressão mais evidente, mais concreta, da Justiça Social, em âmbito local, regional, nacional, continental, mundial.

Em sua outra encíclica, *Pacem in terris* (1963), João XXIII faz convergir para as relações internacionais os mesmos princípios norteadores do modo de proceder individual.

Queremos confirmar com a nossa autoridade os reiterados ensinamentos dos nossos predecessores sobre a existência de direitos e deveres internacionais, sobre o dever de regular as mútuas relações das comunidades políticas entre si, segundo as normas da verdade, da justiça, da solidariedade e da liberdade. A mesma lei natural que rege a vida individual deve também reger as relações entre os Estados.

Norteadas pela verdade e pela justiça, as relações internacionais desenvolvem-se em uma solidariedade dinâmica através de mil formas de colaboração econômica, social, política, cultural, sanitária, desportiva, qual é o panorama exuberante que nos oferece a época atual. Cumpre ter presente, a este propósito, que o poder público não foi constituído para encerrar os súditos dentro das fronteiras nacionais, mas para tutelar, antes de tudo, o bem comum nacional. Ora, este faz parte integrante do bem comum de toda a família humana.

Daí resulta que, ao procurar os próprios interesses, as nações não só não devem prejudicar-se umas às outras, mas devem mesmo conjugar os próprios esforços, quando a ação isolada não possa conseguir algum determinado intento. No caso, porém, é preciso evitar cuidadosamente que o interesse de um grupo de nações venha a danificar outras, em vez de estender também a estas os seus reflexos positivos.

Aprovamos, pois, e louvamos publicamente, nesta oportunidade, todas aquelas iniciativas que, sob o impulso da solidariedade fraterna e da caridade cristã, se empenham em lenir a dor de quem se vê constringido a arrancar-se de seu torrão natal em demanda de outras terras (PT, 80; 98-99; 107).

No ensino social de João XXIII, o pressuposto da solidariedade universal é a Antropologia cristã, que sustenta que “fomos criados à imagem e semelhança do Criador”, prerrogativa a partir da qual conclui que “todos somos filhos do mesmo Pai” (Gn 1, 1-27). Em perspectiva socioteológica, acreditamos que se nos constituímos um corpo sociopolítico, somos, ao menos em direitos, iguais. A solidariedade pretende corrigir as desigualdades desumanizadoras e vislumbrar a promoção de igualdade humanizadora.

No pensamento de dom Helder, o termo “solidariedade” possui forte componente sociopolítico e geográfico, evidenciado através dos seguintes níveis: local, regional, continente, terceiro-mundista e universal. O último dos níveis, dado alcance e complexidade, se mostra entre todos o mais *utópico*.

A solidariedade se exprime, antes, em âmbito local. Evidencia-se quando estabelecida entre os cidadãos/as tendo em vista a construção de soluções para o corpo social. Ela sustenta uma intencionalidade política, possui uma forte coesão entre os seus membros e se afirma como a mais efetiva, sobretudo quando suas reivindicações não demandam volume elevado de recursos financeiros.

Em solenidade de transferência da Arquidiocese de Olinda e Recife (1985), a seu sucessor (dom José Cardoso), dom Helder aponta a força da solidariedade entre os pobres.

Mas não preciso ficar insistindo nos problemas cada vez mais graves de nosso povo. Prefiro falar dos maravilhosos ensinamentos que nos dá este povo humilde, mas sábio, em sua organização, lenta e paciente, mas firme. Prefiro lembrar os exemplos de generosidade e desprendimento de pobres ajudando pobres (CAMARA, 1985 [15.07], p. 5).

A solidariedade regional reflete as relações entre determinadas regiões de um mesmo país. No Brasil, desde o final da década de 1950, a questão da solidariedade regional torna-se nuclear do debate político e econômico nacional. No âmbito da Igreja, vários Bispos do Nordeste (e não apenas dom Helder Camara) erguem a bandeira da solidariedade regional em face do subdesenvolvimento. No âmbito do pensamento econômico brasileiro, Celso Furtado promove, como nenhum outro, a solidariedade regional como condição fundamental para o desenvolvimento nacional. A SUDENE é a institucionalização da solidariedade CENTRO/SUL/SUDESTE-NORTE/NORDESTE do Brasil. Espera-se, através da SUDENE, concentrar os investimentos estrangeiros e nacionais para estimular o desenvolvimento do Nordeste, região tradicionalmente colonizada, primeiro, pelos portugueses e, nos anos 1960, pelos brasileiros do Centro-Sul do país. A solidariedade regional representa lógica inversa ao “colonialismo interno”, que “é o enriquecimento de nacionais à custa de nacionais” (CAMARA, 1966 [08.12], p. 3).

A solidariedade continental se desenvolve entre os países de uma mesma região. Importa ressaltar que, a solidariedade continental via de regra é precedida, pela “solidariedade bilateral” ou “multilateral” (isto é, entre Estados). Esta pode ser exercida exclusivamente entre os países desenvolvidos; entre os países em desenvolvimento; entre os países desenvolvidos e os países subdesenvolvidos. A solidariedade entre Estados tende a ocorrer nos termos de ações humanitárias, ou mediante acordos de transferência de recursos, tecnologias, informações e conhecimentos. Embora a solidariedade continental se exprima mediante experiências complexas, a CPAL (Comissão Pontifícia para a América Latina) e a CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina) representam a institucionalização do esforço de solidariedade continental na América Latina. Estas são entidades empenhadas no planejamento e na coordenação das atividades de fomento ao desenvolvimento regional.

A solidariedade terceiromundista se afirma como transcontinental. Ela não se coloca como uma alternativa, mas como imperativo da interdependência entre as economias. A solidariedade terceiromundista deve aproximar os países pobres independentemente de sua localização geográfica.

Entretanto, o princípio da solidariedade, no pensamento de dom Helder, não se confunde com a disposição à cooperação. A solidariedade para com os pobres, para com os países pobres (e, mais recentemente, também para com a natureza) requer proximidade. A cooperação traduz-se numa forma de expressão da solidariedade. Contudo, diferentemente desta, a cooperação não exige, necessariamente, relação de proximidade.

O egoísmo dos indivíduos, dos povos, dos Estados resiste à promoção da solidariedade como preâmbulo do bem comum. Nesse quadro, o diálogo é indispensável à solidariedade e à cooperação entre os povos. A inexistência ou a ruptura do diálogo permite a criação da “esfera da indiferença”, o que impede a solidariedade e a cooperação. A solidariedade na sociedade contemporânea não se limita a conceder ao necessitado apenas aquilo de que necessita, mas em sermos corresponsáveis uns pelos outros.

O diálogo seria um dos instrumentos mais úteis no inter-relacionamento dos povos, na solidariedade internacional, na busca da verdade e no aperfeiçoamento de todos os homens. Isso exige novas atitudes e comportamentos, constante renovação, autenticidade na preparação de sociedade mais justa e mais humana (CAMARA, 1967 [12.01], p. 7).

A solidariedade universal, segundo Paulo VI, impõe-se como “dever de gerações”. “Herdeiros das gerações passadas e beneficiários do trabalho dos nossos contemporâneos, temos obrigações para com todos. A solidariedade universal é para nós não só um fato e um benefício, mas também um dever” (PP, 17). Ora, especialmente para os cristãos, católicos, declara Paulo VI que a solidariedade universal não é apenas um fato, mas um dever. Ademais, recomenda aprofundar as relações de fraternidade entre os povos.

Este dever diz respeito, em primeiro lugar, aos mais favorecidos. As suas obrigações enraízam-se na fraternidade humana e sobrenatural, apresentando-se sob um tríptico aspecto: o do dever de solidariedade, ou seja, o auxílio que as nações ricas devem prestar aos países em via de desenvolvimento; o do dever de justiça social, isto é, a retificação das relações comerciais defeituosas, entre povos fortes e povos fracos; o do dever de caridade universal, quer dizer, a promoção, para todos, de um mundo mais humano e onde todos tenham qualquer coisa a dar e a receber, sem que o progresso de uns seja obstáculo ao desenvolvimento dos outros. O futuro da civilização mundial está dependente da solução deste grave problema (PP, 44).

O “dever de solidariedade” é comum a todos: pobres e ricos, países pobres e países ricos, mas possui exigência especial para com os ricos dos países ricos, e para com os ricos dos países pobres.

O dever de solidariedade é o mesmo, tanto para as pessoas como para os povos: "é dever muito grave dos povos desenvolvidos ajudar os que estão em via de desenvolvimento" [GS, 86]. É necessário pôr em prática este ensinamento do Concílio. Se é normal que uma população seja a primeira a beneficiar dos dons que a Providência lhe concedeu como fruto do seu trabalho, é também certo que nenhum povo tem o direito de reservar as suas riquezas para seu uso exclusivo. Cada povo deve produzir mais e melhor, para dar aos seus um nível de vida verdadeiramente humano e, ao mesmo tempo, contribuir para o desenvolvimento solidário da humanidade. Perante a indigência crescente dos países subdesenvolvidos, deve considerar-se normal que um país evoluído dedique uma parte da sua produção a socorrer as suas necessidades; é também normal que forme educadores, engenheiros, técnicos e sábios, que ponham a ciência e a competência ao seu serviço (PP, 48).

A solidariedade relaciona-se ao direito de cidadania. Ela pretende assegurar um mínimo de dignidade ao cidadão. Vê-se que cidadania e solidariedade são termos irmãos. Daí falar-se em “cidadania solidária”. Assim como cidadania, o termo solidariedade implica participação, e esta confere ao cidadão o protagonismo na vida pública. Isso significa que cidadão não depende do Estado para atuar, solidariamente, no corpo social.

A solidariedade universal visa, segundo dom Helder, a “batalha pelo desenvolvimento” (Capítulo 4). Nessa perspectiva, a humanidade se defronta com o seguinte dilema: a solidariedade universal ou destruição universal.

Convicto de que a batalha do desenvolvimento se trava ao mesmo tempo em vários fronts, venho buscando lutar no front local e no regional, no nacional, no continental e no mundial. Pressentia o que Paulo VI consagrou em definitivo: ou a humanidade chega à solidariedade universal, ou crescerá, sempre mais, o risco de destruição universal (CAMARA, 1967 [11.09], p. 2).

Mesmo sem dizer do que se trata a primeira parte da *Populorum progressio* (nós a recuperamos: “O desenvolvimento integral do homem” - PP, 6-42) dom Helder afirma que “toda a segunda parte da *Populorum progressio*, nós sabemos, é dedicada ao anseio pelo desenvolvimento solidário da humanidade” (CAMARA, 1968, p. 59). Então, se autoquestiona dom Helder: “será audácia excessiva, será sonho irrealizável, será esperança vã pensar em ‘esperança em uma Comunidade Mundial?’” (CAMARA, 1970 [13.01], p. 1). Ora, faz-se mister enfrentar os “obstáculos à Comunidade Nacional” (idem, p. 3),



expressão da carência de programas de governo e de instituições democráticas que assegurem a solidariedade regional, e ajudem a combater o colonialismo interno e a suprimir privilégios concedidos a pessoas e a grupos específicos.

A solidariedade é formadora “de sensibilidade humano”; desenvolve-se na liberdade; visa ao “desenvolvimento integral”; fomenta a opção preferencial pelos pobres. Como instância pedagógica, ela se equivale às grandes Universidades do mundo.

Foi aqui que aprendemos que não basta ao Pastor trabalhar para o povo. É preciso sempre mais trabalhador com o povo; obedecer o seu ritmo e o seu tempo; caminhando junto com ele, sem imposições, com a humildade de quem vem servir e não ser servido. Foi aqui que aprendemos que não basta que cedamos nossa voz e nossa vez ao povo. É preciso trabalhar para que ele, sim, conquiste sua própria vez e fale por sua própria voz. Foi aqui que tivemos um curso vivo e vivido de Teologia, da maior importância, mesmo para quem, é doutor, de verdade, por Universidades Europeias (CAMARA, 1985 [15.07], p. 5; sublinhado do autor).

É a esse povo, experimentado pelas adversidades, dotado de notória e incontestável sabedoria, a quem dom Helder reivindica ampla participação política (Capítulo 5) e a quem reconhece maior sensibilidade fraterna. Não só pela interpretação do ensino social da Igreja, no qual a solidariedade se formula como fundamento da práxis cristãs, mas também por compartilhar do cotidiano de vida dos pobres, que mui frequentemente exercitam a solidariedade, que dom Helder aposta na solidariedade como valor universal, eficiente na promoção do bem comum.

No intento de suprimir injustiças estruturais e sistêmicas se afirma como imperativo submeter a economia globalizada aos princípios da Justiça Social, das exigências do bem comum, da solidariedade para com os mais necessitados, preservando-os das consequências nocivas do mercado definido pela livre concorrência. A semelhança da economia, os problemas sociais e econômicos dos povos também foram promovidos a uma esfera global. Desta feita, impõe-se a solidariedade universal (mundial, internacional ou planetária) o princípio, em alternativa, que melhor coaduna com a promoção do bem comum. É preciso reconhecer que nenhum dos graves problemas da humanidade pode ser resolvido sem a interação dos Estados e a solidariedade entre os povos.

É constrangedor constatar o “esfriamento”, na arena internacional, dos termos *solidariedade* ou *ajuda financeira* aos países de economias consideradas subdesenvolvidas. Se o subdesenvolvimento não acabou por que as “ajudas” estrangeiras cessaram? Por que

não se pratica a solidariedade internacional como uma das formas de expressão da “cidadania cosmopolita” ou da “cidadania universal”? É inegável que organizações internacionais, de extraordinária relevância humanitária, a exemplo da “Médicos sem Fronteiras”, “Cruz vermelha”, “Anistia Internacional”, dão provas dessa solidariedade que não conhece fronteiras; etnias, povos, nações, países; religiões; partidos políticos; formas de governo, regimes políticos... Contudo, os governos dos países de economias desenvolvidas vêm dando provas de abominável falta de sensibilidade e de solidariedade para com os outros povos, quando em situação de crise, como a ocorrida na Europa a partir de 2008, decidem criar dificuldades de acesso de outros povos a seus territórios, pois temem maiores desajustes em suas políticas socioeconômicas em fase da imperiosa reestruturação. Este comportamento reflete uma *práxis*, quer na perspectiva humanística quer na perspectiva política, de acentuado *egoísmo* de Estado, ou de *egoísmo* institucional.

### 3.4.3 O princípio da subsidiariedade

O “princípio de subsidiariedade” que comparece ao pensamento de dom Helder é tributário do ensino social da Igreja, mais precisamente do ensino social de João XXIII. O seu sucessor, Paulo VI, assim como o sucessor deste, João Paulo II, optam por consolidar, na tradição do ensino social da Igreja, o “princípio da solidariedade”, através das encíclicas *Octogesima Adveniens* (AO), de 1981, e *Centesimus annus* (CA), de 1991, respectivamente. Enquanto isso, o “princípio da subsidiariedade” recebe menor atenção no ensino social dos pontífices.

Na *Mater et magistra* (MM), de 1961, João XXIII atribui a Pio XI, autor da encíclica *Quadragesimo anno* (1931), o mérito pela formulação do “princípio da subsidiariedade”. O Papa João, como dom Helder gostava de chamá-lo, identifica em texto de seu predecessor a seguinte descrição:

Deve contudo manter-se inalterado aquele princípio importantíssimo da filosofia social: assim como é injusto subtrair aos indivíduos, a fim de o transferir para a comunidade, aquilo que eles podem realizar com as forças e a indústria que possuem, é também injusto entregar a uma sociedade maior e mais alta o que pode ser feito por comunidades menores e inferiores. Isto seria, ao mesmo tempo, grave dano e perturbação da justa ordem social; porque o objetivo de qualquer intervenção da sociedade é ajudar de maneira supletiva os membros do corpo social, e não destruí-los e absorvê-los (QA, 23; MM, 53).

Reconhecemos, no entanto, a João XXIII a competência de ter oferecido ao “princípio da subsidiariedade” sua delimitação e densidade conceituais. É mérito devido a João XXIII a inserção definitiva de tal princípio no léxico do ensino social da Igreja, onde se encontra indiscutivelmente assentado, dada frequência com a qual é revisitado e reafirmado pelo ensino social dos pontífices. Ao lado de princípios como o da Justiça Social, do bem comum, da Liberdade, da Solidariedade (entendida ainda como gratuidade ou caridade), também o da subsidiariedade tem se mostrado como irrenunciável pelo ensino social da Igreja.

No pensamento de João XXIII, o princípio de subsidiariedade guarda estreita relação com a propriedade privada. Este princípio, de modo algum, tende a contestar o direito de propriedade, mas, ao contrário, a protegê-lo.

É óbvio, que também o Estado e outras entidades públicas possam legitimamente possuir, em propriedade, bens produtivos, especialmente quando "eles chegam a conferir tal poder econômico, que não é possível deixá-lo nas mãos de pessoas privadas sem perigo do bem comum" (QA, 23). A época moderna tende para a expansão da propriedade pública: do Estado e de outras coletividades. O fato explica-se pelas funções, cada vez mais extensas, que o bem comum exige dos poderes públicos. Mas, também nesta matéria, deve aplicar-se o princípio da subsidiariedade. Assim, o Estado, e, como ele, as outras entidades de direito público, não devem aumentar a sua propriedade senão na medida em que verdadeiramente o exijam motivos evidentes do bem comum, e não apenas com o fim de reduzir, e menos ainda eliminar, a propriedade privada (MM, 116).

É demasiado forçoso situar João XXIII no rol dos expoentes do liberalismo econômico, pelo simples fato de defender a não intervenção do Estado na Economia. Ora, o que o fragmento acima demonstra é que João XXIII faz a defesa do “Estado mínimo”. A presença do Estado em setores estratégicos da vida social - a exemplo dos setores produtivos e de serviços - só se justifica quando em mãos do setor privado este põe em risco o bem comum.

O que se espera do poder público (competência, honestidade, eficiência e senso de responsabilidade dos agentes), espera-se igualmente da iniciativa privada.

Recordemos que também a iniciativa particular deve contribuir para estabelecer o equilíbrio econômico e social entre as diferentes zonas da nação. Mais ainda, os poderes públicos, em virtude do princípio de subsidiariedade, devem favorecer e ajudar a iniciativa privada, onde e logo que seja possível de maneira eficiente, a continuação do desenvolvimento econômico (MM, 151).

Passados dois anos do lançamento da *Mater et magistra* (1961), João XXIII publica a *Pacem in terris* (1963), na qual sugere novo horizonte de atuação para a Igreja. Nessa encíclica, João XXIII reafirma o princípio de subsidiariedade, que não exclui as entidades públicas e privadas das responsabilidades para com o bem comum.

Como as relações entre os indivíduos, famílias, organizações intermédias e os poderes públicos das respectivas comunidades políticas devem estar reguladas e moderadas, no plano nacional, segundo o princípio de subsidiariedade, assim também, à luz do mesmo princípio, devem disciplinar-se as relações dos poderes públicos de cada comunidade política com os poderes públicos da comunidade mundial. Isto significa que os problemas de conteúdo econômico, social, político ou cultural, a serem enfrentados e resolvidos pelos poderes públicos da comunidade mundial não de ser da alçada do bem comum universal, isto é, serão problemas que pela sua amplitude, complexidade e urgência os poderes públicos de cada comunidade política não estão em condições de afrontar com esperança de solução positiva (PT, 139).

Na esteira do ensino social de João XXIII, coloca-se o pensamento de dom Helder. Acredita dom Helder que a criação do Seminário do Nordeste alcançaria, entre outros objetivos, “revisão do princípio de subsidiariedade”, de modo a trazer para o centro a pessoa humana e sua liberdade. Ora, não se pode falar de dignidade da pessoa humana sem liberdade e desta sem justiça e, de ambas, sem responsabilidade. A partir da centralidade assumida pela pessoa é que se pode exigir responsabilidade (individual e coletiva) e impor limites ao poder das instituições (públicas e privadas).

Nesta Casa, velhos temas teológicos e filosóficos serão reexaminados, ao lado de novos, em clima ecumênico e em clima de Vaticano II, e à luz da experiência do Terceiro Mundo. Exemplos típicos: - revisão do princípio de subsidiariedade, de ressonâncias diversas, conforme a região à que se aplique; - estudo das tentativas de novo Socialismo; - Clero e Laicato no mundo em desenvolvimento e no mundo desenvolvido; - a automação e suas implicações humanas (CAMARA, 1965 [02.05], p. 7).

Dom Helder vê na comunidade internacional constituída no pós II Guerra Mundial a possibilidade da formação de nova ordem social, econômica, política e cultural.

Cabe porém à comunidade internacional organizar e estimular o desenvolvimento, mas de tal maneira que os fundos a isso destinados sejam aplicados de modo mais eficiente e com plena equidade. Pertence ainda a esta comunidade, sem prejuízo naturalmente do princípio da subsidiariedade, organizar as relações econômicas mundiais, a fim de que se desenvolvam conforme as normas da justiça (CAMARA, 1966 [26.08], p. 2; CAMARA, 1968, p. 138).

Aposta dom Helder em reforma profunda da ONU (esperança que não vê realizada), com especial atenção para com a reforma da Organização Mundial do Comércio (OMC), vinculada à ONU, que, através da política internacional do comércio é responsável direta, ou por se compactuar, com injustiças sociais em escala mundial.

No que tange a afirmação do princípio da subsidiariedade, o ensino social de João Paulo II (1978-2005) se coloca na linha do de João XXIII. Tão extenso quanto o pontificado de João Paulo II é a vastidão de sua obra. A partir do que nos foi possível investigar, afirmamos que o princípio da subsidiariedade é revisitado várias vezes por João Paulo II. Na *Centesimus annus* (1991), assegura que

Para a realização destes objetivos [isto é, restituir ao trabalho a sua dignidade de livre atividade da pessoa; assegurar níveis de salários adequados, garantir o respeito de horários “humanos” de trabalho e de repouso], o Estado deve concorrer tanto direta como indiretamente. Indiretamente, e segundo o *princípio de subsidiariedade*, criando as condições favoráveis ao livre exercício da atividade econômica, que leve a oferta abundante de postos de trabalho e de fontes de riqueza. Diretamente, e segundo o *princípio de solidariedade*, pondo, em defesa do mais fraco, algumas limitações à autonomia das partes, que decidem as condições de trabalho, e assegurando em todo o caso um mínimo de condições de vida ao desempregado (CA, 15).

Na perspectiva do ensino social de João Paulo II, o Estado não deve intervir na economia sob pretexto de promoção do princípio de subsidiariedade. Por temor do alcance do Estado, o papa reafirma a crítica feita ao *Estado de bem estar social* pelos neoliberais.

Assistiu-se, nos últimos anos, a vasto alargamento dessa esfera de intervenção, o que levou a constituir, de algum modo, novo tipo de estado, o “Estado do bem-estar”. Esta alteração deu-se em alguns Países, para responder de modo mais adequado a muitas necessidades e carências, dando remédio a formas de pobreza e privação indignas da pessoa humana. Não faltaram, porém, excessos e abusos que provocaram, especialmente nos anos mais recentes, fortes críticas ao Estado do bem-estar, qualificado como “Estado assistencial”. As anomalias e defeitos, no Estado assistencial, derivam de inadequada compreensão das suas próprias tarefas. Também neste âmbito, se deve respeitar o *princípio de subsidiariedade*: uma sociedade de ordem superior não deve interferir na vida interna de uma sociedade de ordem inferior, privando-a das suas competências, mas deve antes apoiá-la em caso de necessidade e ajudá-la a coordenar a sua ação com a das outras componentes sociais, tendo em vista o bem comum (CA, 48).

Embora extrapole o quadro de nossa investigação, pela delimitação histórica, consideramos da mais alta relevância evidenciar a contribuição do ensino social de Bento XVI no esforço de promover a relação de proximidade, ao nível da interdependência, entre

o princípio da subsidiariedade, tal como desenvolvido por João XXIII, e o princípio da solidariedade, tal como formulado por Paulo VI. Em palavras de Bento XVI:

*O princípio de subsidiariedade há de ser mantido estritamente ligado com o princípio de solidariedade e vice-versa, porque, se a subsidiariedade sem a solidariedade decai no particularismo social, a solidariedade sem a subsidiariedade decai no assistencialismo que humilha o sujeito necessitado. Esta regra de carácter geral deve ser tida em grande consideração também quando se enfrentam as temáticas referentes às *ajudas internacionais destinadas ao desenvolvimento* (CV, 58; itálico do autor).*

O ensino social de Bento XVI (2005-2013) - desconhecido por dom Helder (falecido em 1999) afirma o princípio da subsidiariedade como “expressão da liberdade humana” e pressuposto para uma participação responsável no corpo sociopolítico.

Particular manifestação da caridade e critério orientador para a colaboração fraterna de crentes e não crentes é, sem dúvida, o *princípio de subsidiariedade*, expressão da inalienável liberdade humana. A subsidiariedade é, antes de mais nada, uma ajuda à pessoa, na autonomia dos corpos intermédios. Tal ajuda é oferecida quando a pessoa e os sujeitos sociais não conseguem operar por si sós, e implica sempre finalidades emancipativas, porque favorece a liberdade e a participação enquanto assunção de responsabilidades. A subsidiariedade respeita a dignidade da pessoa, na qual vê um sujeito sempre capaz de dar algo aos outros. Ao reconhecer na reciprocidade a constituição íntima do ser humano, a subsidiariedade é o antídoto mais eficaz contra toda a forma de assistencialismo paternalista. Pode motivar tanto a múltipla articulação dos vários níveis e conseqüentemente a pluralidade dos sujeitos, como a sua coordenação. Trata-se, pois, de um princípio particularmente idóneo para governar a globalização e orientá-la para um verdadeiro desenvolvimento humano (CV, 57).

O sucessor de Bento XVI, Francisco (2013-) estabelece, a exemplo de seu predecessor, a aproximação dos princípios de subsidiariedade e de solidariedade.

O principal autor, o sujeito histórico desse processo [de nova evangelização], é o povo como um todo e sua cultura, e não uma única classe, minoria, grupo ou elite. Nós não precisamos de planos elaborados por poucos para poucos, ou uma minoria esclarecida ou franca, que afirma falar em nome de todos. Trata-se de concordar em viver juntos, um pacto social e cultural.

É da responsabilidade do Estado salvaguardar e promover o bem comum da sociedade. Com base nos princípios da subsidiariedade e da solidariedade, e totalmente comprometidos com o diálogo político e a construção de consenso, que desempenha um papel fundamental, aquele que não pode ser delegado, em trabalhar para o desenvolvimento integral de todos. Esse papel, no presente, exige profunda humildade social (EA, 239-240).

### 3.5 “Opção preferencial pelos pobres”

No ensino social dos pontífices, a “opção preferencial pelos pobres” foi, a rigor, definida por João Paulo II, na *Sollicitudo rei socialis* (SRS), de 1987, como “uma forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja” (SRS, 42). Na *Centesimus annus* (CA), de 1991, o pontífice recupera a definição, centralizando-a em seu ensino social, indicando ser essa “opção” o mais relevante desafio da missão profético-evangelizadora da Igreja (CA, 11). A predileção de Deus pelos pobres, no entanto, remonta ao “tempo” de suas primeiras *revelações* (Abraão, Isaac, Jacó, Moisés etc.). A precedência dos pobres no Cristianismo remonta, sem lugar a dúvida, ao “tempo” da *encarnação* do Deus cristão – pobre entre os pobres.

Embora seja importante, do ponto de vista acadêmico, determinar a historicidade da “opção preferencial pelos pobres” no ensino social da Igreja, pela adoção de documento (e de único documento), este esforço tem pouca relevância para a *práxis* cristã. Ademais, inúmeros relatos bíblicos apontam a “opção preferencial pelos pobres” como congênita ao Cristianismo e à missão evangelizadora dos *Apóstolos*. Contudo, a opção preferencial da Igreja Católica pelos pobres, em âmbito internacional, ainda não é centenária. Quanto a dom Helder, a expressão de sua “opção preferencial pelos pobres” é reconhecida nos anos de 1930, quando, antes mesmo de ser ordenado padre, decide pela criação de associações profissionais, a exemplo da *Associação das Passadeiras de Roupas*, visando à promoção da dignidade da pessoa humana pelo trabalho e remunerações dignos.

Revisitando as encíclicas socioeconômicas dos pontífices, constatamos que João XXIII, através da encíclica *Mater et magistra* (1961), faz a defesa de Leão XIII, autor da *Rerum novarum* (RN), de 1891, tomando a categoria de “operário” como substitutiva ou equivalente à de “pobres”. Para aquele, “enquanto alguns ousavam acusar a Igreja Católica de limitar-se, perante a questão social, a pregar resignação aos pobres e a exortar os ricos à generosidade, Leão XIII não hesitou em proclamar e defender os legítimos direitos do operário” (MM, 16). É fato o esforço depreendido por Leão XIII para expor, com realismo excepcional, as condições de vida e de trabalho dos operários e suas famílias. Contudo, a defesa intransigente da propriedade privada, contra os questionamentos dos “socialistas”, dificulta identificar na *RN* o “lugar” de centralidade a ser concedido aos pobres.

Pio XI, na *Quadragesimo anno* (QA), de 1931, também reconhece na RN, de Leão XIII, o apreço do ensino social da Igreja pelos pobres. Na RN, a defesa dos pobres se faz advogando pela manutenção do direito à propriedade privada. A pretensão dos “socialistas” de alterar o estatuto da propriedade privada é encarada como ameaça real à vida dos pobres. A estima pelos pobres é demonstrada através de apelo apresentado à aristocracia latifundiária pela repartição dos bens materiais. Mais do que isso, Pio XI critica os que acusavam a Igreja de acumpliciar-se dos ricos.

O próprio Leão XIII e seus Sucessores [Pio X (1903-1914) e Bento XV (1914-1922)] não cessaram de proclamar de viva voz e por escrito a doutrina social e econômica da encíclica “*Rerum novarum*”, urgindo-a e aplicando-a segundo a ocasião às circunstâncias de tempo e lugar, com aquela caridade paterna e constância pastoral, que sempre os distinguiu na defesa dos pobres e desvalidos (QA, 18).

Cada um deve, pois, ter a sua parte nos bens materiais; e deve procurar-se que a sua repartição seja pautada pelas normas do bem comum e da justiça social. Hoje, porém, à vista do contraste estridente, que há entre o pequeno número dos ultra-ricos e a multidão inumerável dos pobres, não há homem prudente, que não reconheça os gravíssimos inconvenientes da atual repartição da riqueza (QA, 58).

Por Nossa parte não deixaremos nunca de censurar severamente um tal proceder; são eles os culpados de a Igreja se ver injustamente (mas com certa aparência de verdade) acusada de patrocinar a causa dos ricos, e de não se compadecer das necessidades e angústias dos pobres, defraudados da sua parte de bem-estar nesta vida. Aparências infundadas e acusações caluniosas, como demonstra toda a história da Igreja (QA, 124).

A bem da verdade, é preciso fazer inúmeras concessões aos críticos do ensino social da Igreja - de Leão XIII a Bento XV (1891-1922). Na *Quadragesimo anno*, partindo da Antropologia cristã para chegar à Sociologia Política, Pio XI faz registro de uma realidade ainda à espera de transformação: desigualdade, tensão e imobilismo sociais.

A experiência nô-lo [ensina que] só haverá uma verdadeira cooperação de todos para o bem comum, quando as diversas partes da sociedade sentirem, intimamente, que são membros de uma só e grande família, filhos do mesmo Pai. Então os ricos e senhores converterão em amor solícito e operoso o antigo desprezo pelos irmãos mais pobres; acolherão os seus justos pedidos com bom rosto e coração aberto, perdoar-lhes-ão até sinceramente as culpas e os erros. Por sua vez os operários, reprimindo qualquer sentimento de ódio e inveja, de que abusam com tanta astúcia os fautores da luta de classes, não desdenharão o posto que a divina Providência lhes subscreveu na sociedade, antes o terão em grande apreço, bem persuadidos de que no seu emprego e ofício trabalham útil e honrosamente para o bem comum, e seguem mais de perto Aquele que, sendo Deus, quis na terra fazer-se operário e ser considerado como filho de operário (QA, 136).



Em seu ensino social, Pio XI exprime a mesma preocupação de Leão XIII: manter inalterado o estatuto da propriedade privada e amenizar as tensões entre os proprietários e operários. Constatase, pois, que o ensino social de Pio XI, a um só tempo, apela ao *sentimento* de solidariedade dos proprietários e à *conformação* dos pobres, em termos de acomodação sociopolítica. Importante ressaltar, de partida, que dom Helder, ainda que sem negar tais ensinamentos, não os adota como norteadores do seu pensamento sociopolítico nem como referenciais para a sua *prática* político-evangélica.

A opção preferencial pelos pobres, tal como feita pela Igreja latinoamericana, nomeia “experiência” que deve ser situada, adequada e historicamente, em meados do século XX. A época, conjunto de documentos que compõe o ensino social da Igreja procura refletir e sistematizar uma série de experiências sobre novo jeito de ser da Igreja no Mundo. Ao reconhecer a existência de (novo) *sujeito* (povo, pobre) oprimido, explorado, injustiçado, cujos direitos (humanos e de cidadania) lhes era negado, a maior parcela da hierarquia da Igreja começa a refletir sobre a necessidade de libertação dos pobres. Encontram-se aí os fundamentos da Teologia da Libertação (TdL).

Entretanto, apontamos entre os documentos que consolidam a opção preferencial da Igreja pelos pobres as encíclicas *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963) de João XXIII; a Constituição Pastoral *Gaudium et spes* (1965), dos Padres Conciliares; as encíclicas *Populorum progressio* (1967) e *Octogesima adveniens* (1971), de Paulo VI; as “Conclusões” das Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe, especialmente as Conferências de *Medellín* (1968) e *Puebla* (1979); As Assembleias Gerais Ordinárias dos Bispos, ou seja, os Sínodos dos Bispos de 1971 e 1974. O primeiro publicou dois documentos sobre os temas de suas deliberações: “O Ministério Sacerdotal e A Justiça no Mundo”. O segundo deu origem à Exortação Apostólica *Evangelii nuntiandi*, lançada por Paulo VI, em 1975, “sobre a evangelização no mundo contemporâneo”. Somam-se a estes documentos do ensino social da Igreja a *Laborem exercens* (1981), a *Sollicitudo rei socialis* (1987), a *Centesimus annus* (1991), de João Paulo II; *Caritas in Veritate* (2009), de Bento XVI; a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) e a *Laudato Si* (2015), de Francisco. Os escritos dos dois últimos pontífices extrapolam o quadro histórico da pesquisa (porém, não a sua delimitação temática), mas os apresentamos aqui, tão somente, como indicadores do esforço do ensino social da Igreja em fazer da opção preferencial pelos pobres o elemento central de uma tradição.

No contexto da II Guerra, a opção pelos pobres, na Igreja Católica, com justificação teológica, começa a ganhar força. Em 1945, a Igreja parece acordar de sono profundo - no qual vivera por séculos - como se despertasse pelas explosões das bombas atômicas lançadas sobre as cidades de Hiroshima e Nagasaki, no Japão. Durante “sono profundo”, a Igreja promove no Continente, segundo dom Helder, “Cristianismo passivo” (CAMARA, 1968), preocupado com a “ordem” e o respeito à autoridade. A presente analogia não é desprovida de sentido e realismo. Isto porque foi no imediato pós II Guerra, que vários membros da hierarquia da Igreja na América Latina retomam suas viagens com maior frequência à Europa, onde se deparam com nova reinvenção da democracia através da constituição do *Estado de bem estar social* nos países nórdicos.

A experiência do *Estado de bem estar social* confrontada com a realidade dos povos, economias, Estados, sociedades latinoamericanas evidencia o óbvio: o Estado brasileiro precisava reformar-se em profundidade. Para alguns intelectuais, a exemplo do maior economista brasileiro da segunda metade do século XX, o paraibano-nordestino Celso Furtado, o Estado brasileiro devia reformar-se, nos limites da democracia, portanto, sem revolução (socialista ou comunista). Para dom Helder, no entanto, a reforma do Estado brasileiro devia efetuar-se de forma rápida e profunda, também nos limites da democracia, mas com o alcance de uma revolução social, mas no quadro da “Não Violência Ativa”.

Ainda que João XXIII atribua a seus predecessores estima especial para com os pobres, é a ele, na verdade, a quem atribuímos o mérito de determinar, no ensino social da Igreja, a *opção preferencial pelos pobres*. É sabido que a opção preferencial da Igreja pelos pobres não exclui os aristocratas, os afortunados, os latifundiários. A Igreja, de modo algum, não os marginaliza, nem sequer os exclui. O que se verifica é uma preferência pelos mais fracos, em razão de maior vulnerabilidade; da necessidade imperiosa de liberdade, de justiça social, de direitos humanos e de cidadania. Inegável é que essa preferência, onde assumida de modo mais radical (Paróquia, Diocese, Prelazia etc.) irá transformar a Igreja numa instituição não grata pelos grupos dominantes.

As contribuições de João XXIII, especialmente as encíclicas: *Mater et magistra*<sup>35</sup> (1961) e *Pacem in terris* (1963), representam marco histórico da mudança de posição de

---

<sup>35</sup> A encíclica *Mater et magistra* (1961), de João XXIII, assemelha-se àquelas obras que nascem clássicas. Na história (dos documentos) da Igreja gravita entre o clássico e o moderno. Clássica no tempo, moderna (ou mesmo contemporânea) nas questões analisadas e sistematizadas. No tempo, é uma encíclica pré-conciliar, dado que o Concílio Ecumênico Vaticano II iniciou-se em 1962.

grande parte da hierarquia da Igreja, a começar pela formação do pensamento de dom Helder. A primeira encíclica redefine o modo de atuação da Igreja no Mundo. A segunda aponta a paz, com justiça social, como condição fundamental para o desenvolvimento autêntico, humano, justo e cristão. Importante frisar que, a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) serviu para reforçar essas posições. O agir de dom Helder, reflete, em grande medida, as orientações de João XXIII.

A opção preferencial da Igreja pelos pobres transpassa todas as dimensões da vida em sociedade. Efetiva-se, de imediato, no plano local, percorrendo outras dimensões até alcançar o âmbito universal. Na arena política internacional, João XXIII observa que, nos países recém-descolonizados na Ásia e na África, mas também naqueles de independência centenária, que permanecem atrelados ao subdesenvolvimento,

A abundância e o luxo desenfreados de uns poucos privilegiados contrastam, de maneira estridente e ofensiva, com as condições de mal-estar extremo da maioria; noutras nações obriga-se a atual geração a viver privações desumanas para o poder econômico nacional crescer segundo um ritmo de aceleração que ultrapassa os limites marcados pela justiça e pela humanidade; e noutras, parte notável do rendimento nacional consome-se em reforçar ou manter um mal-entendido prestígio nacional, ou gastam-se somas altíssimas nos armamentos (MM, 69).

Na década de 1960, a despeito da frustração dos países subdesenvolvidos com o desenvolvimento, as economias de vários países se desenvolvem, em ritmo ainda mais intenso nos países industrializados. Contudo, João XXIII constata o descompasso entre progresso econômico e progresso social. Por essa razão, considera importante recordar que “o progresso social deve acompanhar e igualar o desenvolvimento econômico, de modo que todas as categorias sociais tenham parte nos produtos obtidos em maior quantidade” (MM, 73). Faz-se mister, então, aperfeiçoar os mecanismos de avaliação e controle das instituições geradoras de desigualdades e injustiças para “que os desequilíbrios econômicos e sociais verificados não cresçam, antes, quanto possível, sejam amenizados” (idem, 73). O princípio da Justiça é arrastado, por João XXIII, para o centro do ensino social da Igreja, e adotado por dom Helder como horizonte último de possibilidade do desenvolvimento (Capítulo 6), assim como referencial para se avaliar a vivência ou o exercício dos demais princípios da ética cristã.

A opção preferencial pelos pobres implica, necessariamente, decisão e atividade políticas. A encíclica *Pacem in terris*<sup>36</sup>(1963), em seu título já se indica o tema: “a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, solidariedade e liberdade”. Ao lado das encíclicas de Pio XI contra o nazismo (*Mit brennender Sorge*) e o comunismo (*Divini redemptoris*) e as *radiomensagens natalinas* de Pio XII (de 1939 a 1943) sobre a nova ordem política internacional e nacional a instituir-se com o término da II Guerra Mundial, assim como a simpatia da Igreja pela democracia (1944), a *Pacem in terris* (PT) contempla problemas políticos, e constitui-se em *doutrina política* da Igreja. A paz entre os povos decorre do desenvolvimento, com justiça.

Entusiasmado, João XXIII avalia positivamente os primeiros movimentos dos países desenvolvidos em direção a “ajudas” ao desenvolvimento dos países subdesenvolvidos, por pressão destes na arena internacional.

Constatamos, com grande satisfação, que o nosso apelo [de que as nações economicamente mais desenvolvidas auxiliassem por todos os meios as outras nações em via de desenvolvimento] foi largamente acolhido, e esperamos que, no futuro, continue a sê-lo ainda mais amplamente, afim de que as nações mais pobres alcancem o mais depressa possível grau de desenvolvimento econômico que proporcione a todos os cidadãos nível de vida mais consentâneo com a sua dignidade de pessoas (PT, 122).

A princípio, dom Helder vê nas “ajudas” oferecidas pelos países desenvolvidos uma oportunidade de promoção do desenvolvimento nos países subdesenvolvidos. Contudo, não tarda para declarar que “as relações entre estes dois mundos estão mal colocadas, por que se situam sob ângulo de ajudas, quando está em jogo um problema de justiça em escala mundial. Ora, não haverá paz sem justiça” (CAMARA, 1968, p. 3).

A ONU, sem medir o alcance e as consequências de tais “ajudas”, declara a década de 1960 como a “década do desenvolvimento”. Os fatos se encarregaram de reservar à declaração da Organização valor meramente retórico. Passaram-se os anos, as ajudas não chegaram, ou pelo menos não chegaram como estavam sendo esperadas (em investimento do capital externo no desenvolvimento nacional, sem repatriação do mesmo), aumenta-se a distância entre as economias dos países industrializados e os países não

---

<sup>36</sup> A encíclica *Pacem in terris* (1963), à semelhança da precedente, *Mater et magistra* (1961), também de autoria de João XXIII, nasceu clássica como documento da Igreja sobre questões sociopolíticas. E clássico aqui não quer dizer arcaica, superada, ultrapassada, mas sim documento que, desde seu primeiro aparecimento na literatura eclesial, torna-se referência obrigatória para o estudo das questões socioeconômicas e políticas da Igreja.

industrializados, as economias dos países subdesenvolvidos não se arrancaram efetivamente rumo ao desenvolvimento. Assim como eram enormes as expectativas criadas em torno das “ajudas”, imensuráveis foram igualmente as frustrações delas decorrentes.

A *Pacem in terris*, de João XXIII, formará o pensamento de dom Helder ao ponto de transformá-lo em “promotor da paz”, ou em “artesão da paz”. O empenho denodado de dom Helder na promoção da paz lhe rende quatro (4) indicações ao Prêmio Nobel da Paz (1970, 1971, 1972, 1973). A paz, não a guerra, traduz-se em condição fundamental para que os povos deliberem sobre a política de desenvolvimento de sua preferência; as energias, os recursos, os meios e os instrumentos mais eficientes a serem utilizados na construção social do desenvolvimento; a distribuição, com justiça e equidade, dos frutos do desenvolvimento. Ademais, dom Helder faz a denúncia das guerras como absurdas, vergonhosas e inaceitáveis; assim como considera os fabricantes de armas fabricantes de guerras, fabricantes da miséria, da fome e de morte.

Se as guerras são ruins para os negócios, exceto para os negócios relacionados à economia de guerras, piores são para os pobres. As guerras representam ameaça direta e real sobretudo aos pobres. As guerras expõem ao limite do insuportável pessoas já fragilizadas. Por essa razão, a opção preferencial pelos pobres exclui as guerras como alternativas a serem adotadas no quadro das possíveis soluções para os problemas sociais, econômicos e políticos dos povos. Ainda que a guerra se torne uma alternativa viável para determinados grupos sociais, políticos e econômicos, jamais o será para os pobres, vulneráveis em todas as circunstâncias.

É dom Helder o “profeta da esperança”, o “profeta da Justiça Social” para os pobres. Pouco antes de encerrar o Concílio Vaticano II (novembro de 1965), na Catacumba de Domitila, grupo composto de padres, bispos, arcebispos e cardeais brasileiros (número de aproximadamente quarenta eclesiásticos), com a participação de dom Helder, estabeleceu o “Pacto das Catacumbas”. O encontro deu origem a 13 questões que deveriam ser defendidas nos debates conciliares. O “Pacto” demonstrava “sentimento de corpo” em defesa de uma Igreja pobre, para os pobres e com os pobres. Em outros termos, o “Pacto” representava a “opção preferencial da Igreja pelos pobres”, e suas lutas.

Os Padres Conciliares, entre eles dom Helder, já no preâmbulo da *Gaudium et spes* (GS), declaram íntima união com a humanidade, sobretudo para com os pobres (GS, 1), solidarizam-se com todos face as angústias suscitadas por questões relativas à evolução

científica e tecnológica, o lugar e a tarefa de cada pessoa no universo, o destino do ser humano (GS, 3), e definem, assim, a missão da Igreja: “A missão confiada por Cristo à Igreja não é de ordem política, econômica e social. O fim que lhe atribuiu é de ordem religiosa. Mas dessa mesma missão religiosa derivam tarefas que podem servir para consolidar a comunidade humana conforme a lei divina” (GS, 4).

Importante ressaltar que a GS marca uma época. Entre outros elementos, destacamos os seguintes: 1) não é um documento pontifício (Encíclica, Exortação Apostólica, ou algo do gênero), mas um documento literalmente construído por inúmeras mãos, cujos pontos centrais foram exaustivamente discutidos (até que as ideias antagônicas fossem acomodadas), votados em seção do Concílio por representantes da Igreja de todo o mundo, a considerar o caráter ecumênico do Evento, e reelaborado diversas vezes, em comissões distintas, até sua aprovação final; 2) a promulgação da Constituição coincide com o surgimento da Teologia da Libertação na América Latina (embora a origem desta não possa ser apontada com absoluta precisão no tempo), vertente teológica que assume como conteúdo de análise a realidade de vida dos pobres, suas angústias e desafios; 3) é provável que a promulgação do documento tenha estimulado, no Continente, a percepção de uma “Igreja dos pobres” ou “Igreja popular”, que na *Conferência Geral do Episcopado da América Latina e Caribe*, em Medellín (1968), oficializa sua “opção preferencial pelos pobres”, mediante promoção do desenvolvimento, da Justiça e dos direitos de cidadania.

A opção preferencial da Igreja pelos pobres, no Continente, embora não tenha conseguido adesão unânime dos membros da hierarquia, resulta da evidência (e não da mera observação) da realidade de vida dos povos. A sensibilidade destes não é despertada pelos supostos dados estatísticos ou científicos, mas pela dramaticidade da própria realidade. Como membro do Colégio Episcopal, dom Helder ajuda a formar, na América Latina, nova tradição no ensino social do Magistério da Igreja. De acordo com dom Helder, permanecer indiferente à realidade de opressão vivida pelos pobres seria ignorar a exigência decorrente da própria mensagem evangélica. Preocupa dom Helder, e muitos outros dentro e fora da Igreja, o fato dos pobres em todo o mundo viverem um tipo de pobreza em nada semelhante à pobreza evangélica, que advoga em favor dos direitos fundamentais e dos direitos de cidadania.

O diagnóstico apresentado pelos Padres Conciliares sobre a condição de vida da grande maioria das pessoas no mundo aponta que:

A humanidade vive hoje uma fase nova da sua história, na qual profundas e rápidas transformações se estendem progressivamente a toda a terra [...]. Acontece que em qualquer crise de crescimento, esta transformação traz consigo não pequenas dificuldades [...]. Nunca o gênero humano teve ao seu dispor tão grande abundância de riquezas, possibilidades e poderio econômico; e, no entanto, uma imensa parte dos habitantes da terra é atormentada pela fome e pela miséria, e inúmeros são ainda os analfabetos (GS, 4).

No que tange as transformações, estas resultam da curiosidade investigativa, do espírito irrequieto, da inteligência e da atividade criativa próprias do gênero humano. No campo econômico, a década de 1960 caracteriza-se por período de baixo crescimento, a ponto de ser considerada pelos especialistas como “década perdida”.

No início da década de 1960, as transformações ocorridas no interior da sociedade internacional, em ritmo acelerado, e de profundo impacto, afetam as relações entre os povos e as economias. “Entre os principais aspectos do mundo atual conta-se a multiplicação das relações entre os homens, cujo desenvolvimento é muito favorecido pelos progressos técnicos hodiernos. Todavia, o diálogo fraterno entre os homens não se realiza no nível destes progressos” (GS, 23). Observam que, embora os progressos técnicos favorecessem e estimulassem a proximidade entre pessoas, grupos, povos, Nações, Estados, eles não tinham promovido, em profundidade, a solidariedade mundial, como expressão de respeito pessoal, coletivo e institucional pela dignidade da pessoa humana.

A GS aprofunda, de forma relacionada, as duas dimensões da pessoa: o ser pessoa (indivíduo) e o ser com os outros no mundo (sociedade). Comparece agora ao tema da interdependência entre os povos (e suas economias), condição para “que o bem comum<sup>37</sup> se torne cada vez mais universal e que, por esse motivo, implique direitos e deveres que dizem respeito a todo o gênero humano” (GS, 26). Em foco a dignidade da pessoa humana, “por ser superior a todas as coisas e os seus direitos e deveres serem universais” (GS, 26).

Na GS, os Padres Conciliares precedem, em ordem de prioridade, os direitos aos deveres. Ainda que sem os desenvolver, elenca-os com objetividade:

É necessário, portanto, tornar acessíveis ao homem todas as coisas de que necessita para levar uma vida verdadeiramente humana: alimentos, vestuário, casa, direito de escolher livremente o estado de vida e de constituir família, direito à educação, ao trabalho, à boa fama, ao respeito,

---

<sup>37</sup> Para os Padres Conciliares, tal qual formulado na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, o bem comum é “o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada membro, alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição” (GS, 26).

à conveniente informação, direito de agir segundo as normas da própria consciência, direito à proteção da sua vida e à justa liberdade mesmo em matéria religiosa (GS, 26).

Na sequência, em lista menos extensa, apresenta-se o contexto e os deveres a observar: “sobretudo em nossos dias, urge a obrigação de nos tornamos o próximo de todo e qualquer homem, e de o servir quando vem ao nosso encontro, quer seja o ancião, abandonado por todos, ou o operário estrangeiro desprezado, ou exilado, ou a criança ilegítima que sofre injustamente” (GS, 27). Nos âmbitos pessoal e comunitário, em questão, a dignidade da pessoa humana a ser promovida como valor universal, independente de tradições e costumes locais, culturais, regimes políticos, organizações partidárias e religiosas. Para que cada pessoa possa cumprir os seus deveres, “deve-se ter o cuidado de que todos recebam uma formação mais ampla” (GS, 31); promover a solidariedade entre todos (GS, 32) e o valor da atividade humana (GS, 33-39).

Extensa é, na verdade, a lista de práticas consideradas infames, mesmo em sociedades que se arrogam “civilizadas”, isto é, “não arcaicas”.

Tudo quanto se opõe à vida, como seja toda a espécie de homicídio, genocídio, aborto, eutanásia e suicídio voluntário; tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, os tormentos corporais e mentais e as tentativas para violentar as próprias consciências; tudo quanto ofende a dignidade da pessoa humana, como as condições de vida infra-humanas, as prisões arbitrárias, as deportações, a escravidão, a prostituição, o comércio de mulheres e jovens; e também as condições degradantes de trabalho, em que os operários são tratados como meros instrumentos de lucro e não como pessoas livres e responsáveis (GS, 27).

A opção pela proteção dos mais fracos persistirá no ensino social da Igreja. A Encíclica *Populorum progressio* (PP) apresenta-se, de certo modo, como um *documento de aplicação dos ensinamentos do Concílio*. E isto não apenas porque ela faz contínuas referências aos textos conciliares, mas porque brota da preocupação da Igreja que inspirou todo o trabalho conciliar, sobretudo ao “coordenar e desenvolver não poucos temas do seu ensino social”. “Estas palavras exprimem o *motivo fundamental* que inspirou o grande documento do Concílio, o qual parte da verificação do estado de *miséria* e de *subdesenvolvimento* em que vivem milhões e milhões de seres humanos” (SRS, 6).

Observa-se que, na ordem temática, a *PP* retoma a *exposição* desenvolvida pelos Padres Conciliares na *GS*. Quanto aos conteúdos e temas: “a destinação universal dos bens”; o apreço pela cultura e pela civilização técnica que contribui para a libertação do



homem, por fim, sobre o tema do desenvolvimento, eleito como questão central da Encíclica, constata-se a insistência no “dever gravíssimo” que incumbe às nações mais desenvolvidas de “ajudar os países que estão em vias de desenvolvimento”. O próprio conceito de desenvolvimento, proposto pela *PP*, advém da maneira como a *GS* analisa o problema do subdesenvolvimento dos povos (SRS, 7).

Se a *GS* auxilia a dom Helder no amadurecimento de algumas premissas sobre a necessidade urgente de “reforma de bases” no Brasil e na América Latina, trazendo para o centro do seu pensamento a promoção da dignidade da pessoa humana, a *PP* contribui para que ele adote o desenvolvimento como condição fundamental de possibilidade para a expansão dos direitos de cidadania (dimensão interna do país) e de promoção da soberania (dimensão externa), como soberania popular (capítulo 4). E mais, a *PP* ajuda a dom Helder a estabelecer a relação, entendida como necessária, entre a reforma de estruturas e a promoção do desenvolvimento integral.

Nesse contexto, o pensamento de dom Helder, enquanto se é enriquecido pelo pensamento do Magistério Episcopal latinoamericano, também informa o comportamento da Igreja no Continente. A *Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe*, em Medellín, na Colômbia, em 1968, fornece grande estímulo ao que viria a ser chamado de “Teologia da Libertação”. Os primeiros “clássicos” da Teologia da Libertação (TdL) aparecem no início dos anos 1970: *La Iglesia que nace entre nosotros*, do argentino Eduardo Pirônio (1970); *Opresión-Liberación: Desafío a los Cristianos*, do brasileiro Hugo Assmann (1971); *A Teología de la liberación*, do peruano Gustavo Gutierrez (1971), *Jesus Cristo, Libertador*, do brasileiro Leonardo Boff (1971). A nova perspectiva de análise adotada pela TdL estimula inovações no pensar por todo o Continente. A TdL institucionaliza a opção preferencial pelos pobres feita especialmente nas/pelas CEBs.

Se adicionarmos aos teólogos citados os nomes de Juan Luís Segundo, Jon Sobrino, entre outros intelectuais latinoamericanos, a lista dos críticos intransigentes do pensamento de João Paulo II só faz crescer. Embora não nos seja possível dimensionar, no quadro desta investigação, o alcance da influência (ou não) do ensino social de João Paulo II sobre o pensamento de Helder, pela ausência de referências (e aqui não afirmarmos o “silêncio de resistência”), podemos concluir que dom Helder não era simpático ao ensino sociopolítico de João Paulo II. Eleito sucessor de Paulo VI (1963-1978), João Paulo II (1978-2005) participa da *Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do*

*Caribe*, em Puebla, 1979, provocando uma inflexão conservadora no fluxo de aprofundamento das *Conclusões* da Conferência de Medellín (1968), que vinham sendo endossadas por teólogos latinoamericanos decididos a apoiar ideias revolucionárias.

Em meados dos anos 1980, a Teologia da Libertação, vertente teológica originariamente latinoamericana, empenhada em oferecer o suporte sistemático às experiências espirituais e às reflexões políticas das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), começa a ser frontalmente atacada por teologia conservadora, de matriz europeia. A escolha do papa João Paulo II e seu empenho pessoal pela desmobilização das CEBs e da TdL muito contribuem para a mudança de percepção da Igreja e na eleição das prioridades da mesma. Sendo o papa polonês, e conhecendo ele a realidade imposta pelo comunismo em sua terra natal, teme o pontífice o avanço do comunismo no Continente latinoamericano, amparado pela experiência das CEBs, que insere em sua gramática conceitos como: conscientização, libertação, revolução. Para muitos brasileiros (mesmo entre os católicos), “o comunismo é, antes de tudo, um perigo que ameaça do exterior” (SCHOOYANS, 1963, p. 11), por ter se tornado a Revolução Cubana símbolo de sedução, de promessas e alternativa possível, eficiente e rápida, para mudança de estruturas.

No final da década de 1980, a Igreja “romana” e a parcela da “Igreja conservadora” no Brasil não medem esforços para fortalecer o movimento espiritual carismático no interior da Igreja. A estratégia de fomento ao movimento carismático respondia a, ao menos, três objetivos fundamentais: 1) conter a evasão imediata de fiéis católicos para as chamadas “Igrejas Evangélicas” ou “Igrejas Protestantes”; 2) a desestruturação das CEBs e, simultaneamente, a supressão de sua gramática conceitual; e, por último, mas nem por isso menos importante, 3) reinserir a teologia europeia no Continente latinoamericano, promovendo a descaracterização da Teologia da Libertação, até o limite do constrangimento de seus teóricos, mediante “advertência”, imposição do silêncio, cassação do direito de ensinar e escrever, ou a exclusão do direito legítimo de participar da hierarquia. Em consequência, constata-se intenso processo de neopentecostalismo no interior da Igreja Católica no Brasil.

Embora o pontificado de João Paulo II<sup>38</sup> (1978-2005) extrapole o quadro de nossa investigação (1936-1985), as encíclicas socioeconômicas do referido pontífice

---

<sup>38</sup> Embora notável conservador em questão de doutrina, João Paulo II foi o pontífice que mais dedicou atenção à questão social. Além das encíclicas *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) e

permanecem nos limites de nossa pesquisa. João Paulo II, por ocasião do 90º e do 100º aniversários da *Rerum novarum* (1891), publica duas encíclicas: *Laborem exercens* (1981) e *Centesimus annus* (1991). A primeira versa sobre a dignidade do trabalho humano; a segunda, por sua vez, apoia o princípio da livre iniciativa e a coordenação de mercado. Entre a primeira e a segunda publicações, o pontífice lança *Sollicitudo rei socialis* (1987), para comemorar o 20º aniversário da *Populorum progressio* (1967), que tem por objetivo estimular o “desenvolvimento autêntico” do homem e da sociedade.

O contexto sociopolítico e econômico de publicação da encíclica *Laborem exercens* (1981) pouco difere daqueles nos quais se realizaram o Sínodo dos Bispos de 1974, que deu origem à exortação apostólica *Evangelii nuntiandi*, de Paulo VI, em 1975, e a *Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe*, em Puebla, 1979. Em 1981, a arena político-econômica internacional permanece sob o signo da bipolaridade (USA e URSS, Europa Ocidental-Europa Oriental; capitalismo-socialismo); todas as economias, industrializadas ou em via de modernização, ainda não tinham absorvido integralmente os efeitos da crise de 1973/74, desencadeada pelos países membros da OPEP, que decidiram unilateralmente corrigir em mais de 300% o preço do petróleo que acumulara elevadas perdas durante bastante tempo. O aumento dos preços de recurso natural tão abundantemente empregado na produção de toda a indústria provoca um reajuste de todo o sistema relativo de preços internacionais. Na arena política regional, os governos militares se consolidam no poder. Na esfera nacional, a economia brasileira deixa para trás a controvertida época do “milagre econômico brasileiro”.

Ainda no preâmbulo da *Laborem exercens* (LE), João Paulo II afirma que: “é mediante o trabalho que a pessoa deve procurar-se o pão cotidiano e contribuir para o progresso contínuo das ciências e da técnica, e sobretudo para a incessante elevação cultural e moral da sociedade, na qual vive em comunidade”. Na sequência, delimita o sentido do termo trabalho tal como o será empregado na encíclica: “e com a palavra trabalho é indicada toda a atividade realizada pela mesma pessoa, tanto manual como intelectual, independentemente das suas características e das circunstâncias, quer dizer toda a atividade humana que se pode e deve reconhecer como trabalho”. E por ter sido feito à imagem e semelhança de Deus, que tem o universo como obra em contínua construção, “a

---

*Centesimus annus* (1991) - sendo a primeira e a última em comemoração ao 90º e ao 100º aniversários da *Rerum Novarum* (1891) e a segunda comemora o 20º aniversário da *Populorum progressio* (1967) -, dezenas de mensagens, alocuções e homilias se destinam a analisar questões sociais.

pessoa, por isso mesmo, desde o princípio é *chamada ao trabalho*. *O trabalho é uma das características que distinguem a pessoa do resto das criaturas*” (LE, 00, para todas as citações; itálico do autor).

É-nos possível conjecturar que a elaboração da *LE* esteja diretamente relacionada, senão com a crise de 1973/74, ao menos com alguns de seus desdobramentos, a exemplo do desemprego, alçado à categoria de problema sociopolítico e econômico internacional. Essa crise, pensada e sustentada pelos países produtores e exportadores de petróleo (OPEP), abala profundamente as estruturas da economia internacional. Importa ressaltar que pela primeira vez na história da economia o elemento propulsor da crise mundial não se encontra no *centro* do sistema econômico, mas na sua *periferia*, e ditado pelo esforço da valorização de matéria prima.

Alguém pode achar intrigante ou mesmo equivocada a iniciativa de atribuir a origem de tal documento a evento transcorrido no campo da economia mundial há mais de uma década. A nós, no entanto, parece-nos razoável pensar que a *LE* tenha entre seus objetivos refletir acerca do trabalho humano, no esforço de contribuir com a sociedade internacional, na busca de possíveis soluções para alguns dos desdobramentos resultantes da crise de 1973/74. Em se tratando da Igreja, que muito pensa antes de emitir qualquer *parecer* ou *permitir* ecoar qualquer grito, ainda que este seja de liberdade, parece-nos coerente tal raciocínio e consistente a relação entre a encíclica e a referida crise, considerada aqui o elemento motivador do documento pontifício.

O contexto da encíclica é apontado, por João Paulo II, como o de rápidas e profundas transformações “nas condições tecnológicas, econômicas e políticas, o que – na opinião de muitos peritos – irá influir no mundo do trabalho e da produção, em não menor escala do que o fez a revolução industrial do século passado” (LE, 1). Entre os principais fatores que comparecem ao processo de mudanças encontram-se: “a introdução generalizada da automação em muitos campos da produção; o aumento do custo da energia e das matérias de base; a crescente tomada de consciência de que é limitado o patrimônio natural e da sua insuportável poluição; e o aparecimento, no cenário político, de povos que, depois de séculos de sujeição, reclamam o seu legítimo lugar no concerto das nações e nas decisões internacionais” (idem, 1). Estas novas condições e exigências exigem da comunidade política internacional uma extraordinária disposição (isto é, vontade política)

para propor e defender um reordenamento das estruturas da economia internacional, que favoreça e estimule entre as nações a prática da justiça no mercado internacional.

Embora com sensibilidade para detectar a presença dos fatores que participam das recentes transformações, mas sobretudo por receio das possíveis críticas que lhe poderiam advir da comunidade científica, João Paulo II faz a seguinte ponderação, demasiado cautelosa: “Não compete à Igreja analisar cientificamente as possíveis consequências de tais mudanças para a convivência humana. A Igreja, porém, considera sua tarefa fazer com que sejam sempre tidos presentes a dignidade do trabalho e os direitos da pessoa ao mesmo” (LE, 1). Além disso, “denunciar as situações em que são violados e contribuir para orientar as aludidas mutações, para que se torne realidade um progresso autêntico da pessoa e da sociedade” (idem, 1). Conquanto ciente de que tais mudanças podem levar ao desemprego, ainda que temporário, de modo a exigir uma requalificação profissional dos desocupados; ou comportar, com muita probabilidade, decréscimo do bem estar para a população dos países desenvolvidos; ou aprofundar, com probabilidade ainda maior, as condições de vulnerabilidade em que se encontram milhões de pessoas em todo o mundo.

Na segunda metade do século XX, mas sobretudo nas últimas duas décadas, os problemas sociais adquirem dimensões mundiais: a questão da comunidade internacional dividida em blocos (socialismo e capitalismo), embora sem perder sua relevância política, cede lugar ao problema da reprodução do capital e da dignidade do trabalho. Esta é a tensão que transpassa o documento pontifício, interpretado como polêmico e apoiador dos princípios liberais.

Esta encíclica foi acompanhada, desde o começo, por forte polêmica em torno da atitude oficial da Igreja em relação ao capitalismo. A crise do Estado de Bem-Estar causou uma forte ofensiva da ideologia liberal. Por ocasião da *Sollicitudo rei socialis* assistimos a certa tentativa de ver na encíclica uma confirmação dos princípios liberais, a alma do mais puro capitalismo. O interesse de João Paulo II em dar destaque às insuficiências do coletivismo foi interpretado por alguns como apoio incondicional à alternativa capitalista liberal (LARAÑA, 1995, p. 421).

A opção preferencial pelos pobres, segundo João Paulo II, deve marcar nossas decisões em campo político e econômico. Isto porque ela é, antes, “uma forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja” (SRS, 42). Ademais, “os *responsáveis pelas nações e pelos próprios organismos internacionais*, igualmente, enquanto lhes incumbe a obrigação de terem sempre presente, como prioridade

de seus planos, a verdadeira dimensão humana, não devem esquecer-se de dar precedência ao fenômeno crescente da pobreza”. Análise feita pelo pontífice não se lhe permite vislumbrar perspectiva de demasiado otimismo. “Os pobres, infelizmente, em vez de diminuir, multiplicam-se, não só nos países menos desenvolvidos, mas, o que parece não menos escandaloso, também nos que estão mais desenvolvidos” (SRS, 42; para todas as citações).

Embora conservador em questões dogmáticas, João Paulo II promove na Igreja, através do seu ensino social, a sensibilidade para com os pobres.

A estimulante preocupação pelos pobres deve traduzir-se, a todos os níveis, em atos concretos até chegar decididamente a uma série de reformas necessárias. Depende de cada uma das situações locais individualizar as mais urgentes e os meios para as realizar. Mas não se hão de esquecer aquelas que são requeridas pela situação de desequilíbrio internacional (SRS, 43).

A opção preferencial pelos pobres, adverte João Paulo II, não deve estar condicionada aos desequilíbrios econômicos internacionais. E para evitar que tais desequilíbrios ocorram, o pontífice sugere:

A reforma do sistema internacional de comércio, hipotecado pelo protecionismo e pelo bilateralismo crescente; a reforma do sistema monetário e financeiro mundial, hoje reconhecido insuficiente; a questão dos intercâmbios de tecnologias e do seu uso apropriado; a necessidade de uma revisão da estrutura das Organizações internacionais existentes, no quadro de uma ordem jurídica internacional (SRS, 43).

A proteção dos pobres, no ensino social de João Paulo II, se faz pela crítica ao capitalismo, mas sem fazer qualquer concessão ao socialismo ou ao comunismo.

É necessário denunciar a existência de mecanismos econômicos, financeiros e sociais que, embora conduzidos pela vontade dos homens, funcionam muitas vezes de maneira quase automática, tornando mais rígidas as situações de riqueza de uns e de pobreza dos outros [...]. Já a *Populorum Progressio* previa que com tais sistemas podia aumentar a riqueza dos ricos, mantendo perdurável a miséria dos pobres [PP, 33]. Houve algo a comprovar esta previsão, com o aparecimento do chamado Quarto Mundo (SRS, 16).

A partir da análise de algumas de suas encíclicas, homilias, alocuções, mensagens, discursos, comunicações, conclui-se que a problemática socioeconômica é predominante no pensamento de João Paulo II. Comparece ao centro do debate a relação entre o Estado e os cidadãos, destacando duplo dever do Estado: “especial consideração para com os mais

fracos e pobres” (CA, 10) e “promover o bem comum e cuidar para que todas as esferas da vida social, sem excluir a econômica, contribuam para sua promoção” (CA, 11).

No final do século XX, João Paulo II faz uma releitura da RN, por ocasião do centenário desta encíclica, referência doutrinária da Igreja, por meio da qual aprecia

A constante preocupação e dedicação da Igreja a favor daquelas categorias de pessoas, que são objeto de predileção por parte do Senhor Jesus. O próprio conteúdo do texto é um testemunho excelente da continuidade, na Igreja, daquela que agora se designa “opção preferencial pelos pobres”, opção que defini como “uma forma especial de primado na prática da caridade cristã” [SRS, 42] (CA, 11).

Na esteira da *Sollicitudo rei socialis*, João Paulo II relaciona testemunho da fé a ação efetiva de transformação da vida dos pobres.

A Igreja está consciente hoje mais que nunca de que a sua mensagem social encontrará credibilidade primeiro no *testemunho das obras* e só depois na sua coerência e lógica interna. Desta convicção provém também a sua opção preferencial pelos pobres, que nunca será exclusiva nem discriminatória relativamente aos outros grupos (CA, 57).

Nas últimas três décadas (1980-2010), assiste-se à morte sucessiva dos mais expressivos *líderes políticos da Igreja*, a exemplo de dom Adriano Hipólito, dom Helder Camara, dom Cândido Padim, apenas para citar alguns. Além disso, outras tantas personalidades foram parcialmente neutralizadas [como dom Valdir Calheiros, dom Luciano Mendes de Almeida, dom Pedro Casaldáliga], mediante aposentadoria compulsória ou transferências de dioceses [impostas como uma espécie de ostracismo] pela Santa Sé. Essas lideranças, espalhadas pelo Brasil, representando brasileiros das mais diversas regiões do país, incomodam os sucessivos governos durante o regime civil-empresarial-militar (1964-1985), que respondem com ameaça, perseguição, sequestro, ou a morte de seus colaboradores.

Dom Helder sequer conheceu o fim do pontificado de João Paulo II (2005), pois veio a falecer em 1999. Isso significa que também não conheceu o sucessor deste no pontificado. Embora extrapolando a delimitação histórica da pesquisa, porém, no intuito de indicar a linha de *continuidade* da “opção preferencial da Igreja pelos pobres”, percebe-se que o ensino social de Bento XVI (2008-2013), particularmente *Caritas in veritate* (2009), apresenta a *caridade* como princípio da ética cristã (como princípio sinônimo de solidariedade) e exigência evangélica de vida do cristão para com os pobres.

O sucessor do papa emérito Bento XVI, o papa Francisco (2013-), pelos documentos publicados sobre questões socioeconômicas, tem procurado recolocar no centro do seu ensino social a “opção preferencial da Igreja pelos pobres”. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), Francisco reivindica “a inclusão dos pobres na sociedade” globalizada, consumista, individualista. Acredita que

O grande perigo no mundo de hoje, permeado como é por consumismo, é a desolação. A angústia nasce de um coração cobiçoso, de uma consciência embotada. Sempre que a nossa vida interior permanece presa em seus próprios interesses e preocupações, não há mais espaço para os outros, não há lugar para os pobres (EG, 2).

A “sociedade de consumo”, que dom Helder prefere chamar de “sociedade do desperdício”, dado grau do egoísmo, “globaliza a indiferença” e não o acesso aos bens.

Os excluídos ainda estão à espera. Para sustentar um estilo de vida que exclui os outros, ou para manter o entusiasmo por esse ideal egoísta, uma globalização da indiferença tem desenvolvido. Quase sem se dar conta disso, acabamos por ser incapaz de sentir compaixão ao clamor dos pobres, chorando para a dor de outras pessoas, e sentindo a necessidade de ajudá-los, como se tudo isso fosse responsabilidade de outra pessoa e não a nossa. A cultura da prosperidade nos enfraquece; estamos entusiasmados se o mercado nos oferece algo novo para comprar. Nesse meio tempo todas aquelas vidas atrofiadas por falta de oportunidade parece um mero espetáculo; eles não conseguem mover-nos (EG, 54).

Francisco adverte que a pobreza não justifica o aumento da violência, mas é, sem lugar a dúvida, uma de suas causas.

Hoje, em muitos lugares, ouvimos um apelo a maior segurança. Enquanto a exclusão e a desigualdade na sociedade e entre os povos forem mantidas, será impossível eliminar a violência. Os pobres e os povos mais pobres são acusados de violência, mas sem igualdade de oportunidades das diferentes formas de agressão, o conflito vai encontrar um terreno fértil para o crescimento e, eventualmente, explodir. Quando uma sociedade - seja local, nacional ou global - está disposta a deixar uma parte de si mesma, à margem, não há programas ou recursos públicos gastos na aplicação da lei ou sistemas de vigilância que possam indefinidamente garantir tranquilidade (EG, 59).

A inclusão ou a reinserção dos pobres na sociedade humana, não necessariamente na sociedade de consumo, é da responsabilidade da comunidade sociopolítica internacional, mas em particular dos cristãos, para quem esta responsabilidade verte-se em exigência evangélica.



Cada indivíduo cristão e cada comunidade é chamada a ser um instrumento de Deus para a libertação e promoção dos pobres, e para permitir que eles sejam totalmente parte da sociedade. Isso exige que sejamos dóceis e atentos ao clamor dos pobres e para vir em seu auxílio. Um simples olhar as Escrituras é suficiente para fazer-nos ver como o Pai misericordioso quer ouvir o grito dos pobres (EG, 187).

Francisco reconhece os pobres no coração de Deus. Importante ressaltar que os pobres não foram introduzidos no coração de Deus. Na verdade, os pobres nunca foram desabrigados dele. O coração de Deus é “lugar” privilegiado de amor, mas igualmente “lugar ético-político”, a partir do qual se reivindica Justiça Social aos vulneráveis. Nessa perspectiva, Francisco se esforça para construir uma Igreja pobre e para os pobres, dedicada aos pobres, sendo esta uma condição básica para que também ela se reconheça no coração de Deus, junto aos pobres.

O coração de Deus tem lugar especial para os pobres, tanto que ele próprio “se fez pobre” (2Cor 8,9). Para a Igreja, a opção pelos pobres é categoria teológica ao invés de questão cultural, sociológica, política ou filosófica. A Igreja fez opção pelos pobres, que é entendida como “forma especial de primado na prática da caridade cristã, à qual toda a tradição da Igreja dá testemunho” (SRS, 42). É por isso que eu quero uma Igreja que é pobre e para os pobres. Eles têm muito a nos ensinar (EG, 197-198).

Francisco tem sua percepção sobre a condição de vida dos pobres completada em outro documento de sua autoria, a *Laudato Si* (2015). No presente documento, o *peregrino da esperança* assegura que:

Nas condições atuais da sociedade mundial, onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres. Esta opção implica tirar as consequências do destino comum dos bens da terra, mas exige acima de tudo contemplar a imensa dignidade do pobre à luz das mais profundas convicções de fé. Basta observar a realidade para compreender que, hoje, esta opção é uma exigência ética fundamental para a efetiva realização do bem comum (LS, 158).

Que diria, hoje, dom Helder, às instituições, organizações, associações, entidades, comunidades, povos, religiões, governos, partidos, Universidades etc., em toda e qualquer parte do mundo, sobre a opção preferencial pelos pobres? É provável que dom Helder apontasse a opção preferencial pelos pobres, em tempo de individualismo, egoísmo, consumismo, o principal desafio imposto às “Minorias Abraâmicas”, dado que essa escolha exige expressão extraordinária de solidariedade humana e cristã, isto é, migrar do próprio mundo para encontrar-se com o outro desfigurado por suas necessidades.

Os questionamentos de dom Helder seriam dirigidos, primeiramente, como sempre, ao Cristianismo, à Igreja Católica, à hierarquia da Instituição. Ao Cristianismo, como explicar sua dificuldade de fazer uma opção radical pelos pobres, e, que seja, de fato, evangélica? À Igreja Católica, em âmbito internacional e em nossos tempos, o que a impede de ouvir o seu Pastor (o Papa)? À hierarquia da Igreja, que precisa para levar a Igreja (local, ou diocesana) a amar os pobres como os preferidos de Deus, do Evangelho, pois carentes de “libertação integral”?

À ONU, dom Helder certamente apresentaria a seguinte indagação: como admitir, em nome da credibilidade de Organização que se define pela promoção da paz e dos direitos humanos, que a presidência do Conselho dos Direitos Humanos da mesma seja ocupada por representação da Arábia Saudita? Aos governos dos países emergentes (entre eles o do Brasil), mas sobretudo aos dos países subdesenvolvidos, dom Helder assim os questionaria: por que não preparam, votem e implementem projetos de governo, eficientes, verdadeiramente capazes de promover a dignidade da pessoa humana, os direitos humanos e a expansão dos direitos de cidadania? Aos representantes do Judiciário brasileiro, aos magistrados, aos servidores do Ministério Público e aos membros associados à OAB, dom Helder os perguntaria: que ganha a sociedade brasileira quando deixam a Justiça (do Direito) sempre mais pobre de Justiça Social?

Que diria dom Helder sobre a relação entre Universidades e pobres? Primeiro, que anda pobre a opção das Universidades pelos pobres. Se as Universidades, embora públicas, não são dos pobres, não são por eles possuídas, ao menos os conhecimentos ali produzidos deveriam destinar-se prioritariamente, de algum modo, aos pobres. No início dos anos 1960, a JUC e a UNE denunciam as Universidades brasileiras (públicas e privadas) de serem elitistas por aqueles que as frequentam, pela definição de seus currículos, e até mesmo pelas perspectivas adotadas para o ensino. O conhecimento produzido nas Universidades brasileiras não se decanta em saber capaz de transformar a realidade de vida dos mais pobres na sociedade. É conhecimento *ad intra*, de produção para a apreciação de alguns poucos. As Universidades, públicas em particular, têm, segundo dom Helder, o dever moral de restituir aos pobres o que recebem da sociedade.

### 3.6 A constituição de nova ordem

A construção de nova ordem social, política, econômica e cultural é uma demanda que acompanha no tempo o ensino social da Igreja. Esta será, igualmente, uma constante no pensamento de dom Helder, que apresenta forte apelo por *reforma* do Estado aos sucessivos governos brasileiros, e na arena internacional, por *reforma* dos Estados, com especial atenção para com a *Organização das Nações Unidas* (ONU) e a *política internacional do comércio*, monopolizada pelos países desenvolvidos e ricos através do controle (de poder) unilateral de definir a política de preços dos produtos manufaturados dos países industrializados e das matérias primas dos países não industrializados.

O conceito de ordem possui, no ensino social da Igreja, ao menos dois sentidos, postos em oposição: ordem humana (ou natural, ou temporal) e ordem divina (ou sobrenatural, ou celestial). Até o século XIII, tempo das “Querelas das Investiduras”, e quando o conceito de soberania ainda se encontrava em construção, o dualismo próprio da cultura grega se fazia perceber na “civilização cristã” pelas noções de ordem temporal e ordem sobrenatural, entendidas em oposição. Embora mantendo a oposição, São Tomás de Aquino irá considerar a ordem divina (perfeita) complementar à ordem temporal (imperfeita). Na *Rerum novarum* (RN), encíclica lançada por Leão XIII, em 1891, à expressão *ordem geral* (ou pública) opõe-se a *ordem particular* (RN, 18). Ambas se aplicam, entretanto, ao contexto das relações humanas e sociais.

Quando Leão XIII publica a *RN*, quase meio século separa a Europa de uma *revolução*, a última datava de 1848. É esta também a data de lançamento do “Manifesto Comunista” por Karl Marx e Friedrich Engels. Baseando-se em contexto de relativa estabilidade, percebe-se que a preocupação de Leão XIII com a manutenção da ordem suplanta em importância a construção de nova ordem. Vale ressaltar que a *RN* é motivada, isto é, responde a tentativa de alteração da ordem social, econômica, política e cultural pleiteada pelos “socialistas” (ainda não organizados em partido ou movimento). A questão da propriedade privada, sendo esta defendida pelo pontífice, constituía-se em objeto de polêmica, assim como justificativa para a desordem. O Estado é, para tanto, o garantidor da ordem em todas as dimensões da sociedade; não lhe sendo facultado transpor, sob qualquer pretexto, os limites das leis (natural e divina).

Sendo Leão XIII defender da ordem vigente, atribui a ela condição de origem da prosperidade individual e nacional.

O que se pede aos governantes é um curso de ordem geral, que consiste em toda a economia das leis e das instituições; queremos dizer que devem fazer de modo que da mesma organização e do governo da sociedade brote espontaneamente e sem esforço a prosperidade, tanto pública como particular. Tal é, com efeito, o ofício da prudência civil e o dever próprio de todos aqueles que governam. Ora, o que torna uma nação próspera são os costumes puros, as famílias fundadas sobre bases de ordem e de moralidade, a prática e o respeito da justiça, uma imposição moderada e uma repartição equitativa dos encargos públicos, o progresso da indústria e, do comércio, uma agricultura florescente. Assim como, pois, por todos estes meios, o Estado pode tornar-se útil às outras classes, assim também pode melhorar muitíssimo a sorte da classe operária, e isto em todo o rigor do seu direito, e sem ter a temer a censura de ingerência; porque, em virtude do seu ofício, o Estado deve servir o interesse comum (RN, 18).

No ensino social de Pio XI, mais precisamente na *Quadragesimo anno* (1931), o termo “ordem” atrai junto a si alguns adjetivos, tais como: social, econômica, pública, jurídica e hierárquica. Daí se conclui que a “ordem” é entendida em sentido mais amplo. No contexto do entre guerras (1919-1938), Pio XI (1922-1939) se propõe a debater sobre *a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica*. A I Guerra Mundial (1914-1918) se erguera como símbolo da destruição, da desordem, do caos. Ademais, a revolução socialista soviética, em 1917, e, a crise econômica de 1929 (resultando na queda dramática da bolsa de valores de Nova York), são dois eventos definidores do contexto, assim como do conteúdo da *QA*. Daí se conclui que a ordem social, política e econômica defendida por Pio XI era exatamente aquela que havia sido implodida com a I Guerra Mundial. Acredita Pio XI que a desordem - o rompimento da “ordem geral”, ou da “boa ordem” - podia conduzir a sociedade à ruína. A desordem colocara, e se dispõe sempre a colocar, todas as dimensões da sociedade em questão.

Revisitando a *RN* e, simultaneamente, analisando os últimos acontecimentos - Revolução Socialista e Crise de 1929 -, Pio XI afirma que seus predecessores - Pio X e Bento XV

Procuravam eles com toda a lealdade um remédio eficaz a esta lamentável desordem da sociedade e uma firme defesa contra os perigos ainda maiores que a ameaçavam; mas tal é a fraqueza mesmo das melhores inteligências humanas, que ora se viam repelidos como inovadores perigosos, ora obstaculizados por companheiros de ação mas de ideais diversos: e assim hesitantes entre várias opiniões, nem sabiam para onde voltar-se (*QA*, 6).

A defesa da ordem em Pio XI, como em seus predecessores (Leão XIII, Pio X e Bento XV), se faz contra os “maquinadores de revoluções” (QA, 62). Estes eram, segundo os pontífices, os “socialistas”, avessos à propriedade privada e defensores da luta de classes. No pensamento de Pio XI, a ordem social é expressão de uma racionalidade (inclusive jurídica) e uma condição para que o trabalho produza os frutos esperados.

A razão é clara. Se a sociedade não forma realmente um corpo organizado, se a ordem social e jurídica não protege o exercício da atividade, se as várias artes, dependentes como são entre si, não trabalham de concerto e não se ajudam mutuamente, se enfim e mais ainda, não se associam e colaboram juntos a inteligência, o capital, e o trabalho, não pode a atividade humana produzir fruto (QA, 69).

A promoção da ordem social se faz, primeiro, em favor da autoridade civil (o respeito ao poder de mando) e, só posteriormente, em relação à sociedade. A hierarquia da Igreja se vê, é claro, contemplada nessa noção de ordem. Em perspectiva política, mais do que econômica, Pio XI ao criticar o liberalismo econômico não perde a oportunidade de criticar também o socialismo soviético.

Ora a livre concorrência, ainda que dentro de certos limites, é justa e vantajosa, não pode de modo nenhum servir de norma reguladora à vida econômica. Aí estão a comprová-lo os fatos desde que se puseram em prática as teorias de espírito individualista. Urge para tanto sujeitar e subordinar a economia a um princípio diretivo, que seja seguro e eficaz. A prepotência econômica, que sucedeu à livre concorrência não o pode ser; tanto mais que, indômita e violenta por natureza, precisa, para ser útil a humanidade, de ser energicamente enfreada e governada com prudência; ora não pode enfrear-se nem governar-se a si mesma. Força, portanto, a recorrer a princípios mais nobres e elevados: à justiça e caridade sociais. E preciso que esta justiça penetre completamente as instituições dos povos e toda a vida da sociedade; é sobretudo preciso que esse espírito de justiça manifeste a sua eficácia constituindo uma ordem jurídica e social que informe toda a economia, e cuja alma seja a caridade. Em defender e reivindicar eficazmente esta ordem jurídica e social deve insistir a autoridade pública (QA, 88).

Pio XI não reivindica a constituição de nova ordem, pois milita em defesa da restauração da antiga ordem social, política e econômica em vigor na Europa do fim do século XIX, isto é, no tempo de Leão XIII.

Tudo o que temos ensinado acerca da restauração e aperfeiçoamento da ordem social, de modo nenhum poderá realizar-se sem a reforma dos costumes, como até a mesma história eloquentemente demonstra. De fato houve já uma ordem social que, apesar de imperfeita e incompleta, era, de algum modo, dadas as circunstâncias e exigências do tempo, conforme à reta razão. E se essa ordem já de há muito se extinguiu, não foi de certo

por ser incapaz de evolucinar e alargar-se com as novas condições sociais; mas porque os homens, ou obcecados pelo amor próprio se recusaram a abrir como convinha, o seio das suas organizações à multidão sempre crescente, que desejava entrar nelas, ou porque iludidos pela aparência de uma falsa liberdade e por outros erros, rebeldes a toda a sujeição, trabalharam por sacudir o jugo de qualquer autoridade (QA, 97).

Embora sem romper, publicamente, com as noções de ordem formuladas por Leão XIII e Pio XI, dom Helder não se faz expoente de tais noções. Isto porque o preço social para a manutenção de tal ordem é a “injustiça institucionalizada”, em fome, miséria, exploração, opressão, desemprego, violência, desrespeito aos direitos humanos e aos direitos de cidadania.

A implantação da paz, estável e duradoura, ocupa o centro das preocupações de Pio XII (1939-1958). O início do seu pontificado (02.03.1939) praticamente coincide com o início da II Guerra Mundial (01.09.1939). É-nos possível reconstruir assim as preocupações principais do seu pontificado: durante a II Guerra, a restauração da ordem internacional com a instauração da paz; no período de reconstrução das economias europeias, a preocupação com o avanço do comunismo, contestado regime que volta a ocupar o *status* de única alternativa ao capitalismo, depois de demonstrada a inviabilidade do corporativismo; no período da Guerra Fria, o estabelecimento de uma *paz verdadeira*, dentro do quadro da política de blocos, da bipolaridade político-econômica mundial.

É curioso, mas, no campo social, Pio XII não publicou nenhuma encíclica. Há quem diga que o pontífice estava convencido de que o fundamental do ensino social da Igreja já havia sido abordado nas encíclicas *RN* e *QA*, de Leão III e de Pio XI, respectivamente. “Suas contribuições em matéria social, durante os anos da guerra, orientam-se no sentido de estabelecer as bases sobre as quais a paz poderia ser assentada no futuro” (LARAÑA, 1995, 160). Contudo, no campo político, profere inúmeros discursos (*Mensagens radiofônicas* e *alocuições*), por meio dos quais se verifica a relevância de sua contribuição, sobretudo, quando lhe foi demandado administrar questões ligadas à II Guerra, as controvérsias produzidas durante o conflito, assim como as sequelas e as polémicas dele decorrentes.

O padre Helder é ordenado Bispo-Auxiliar da Arquidiocese do Rio de Janeiro, em 1952, no pontificado de Pio XII (1939-1958). No campo eclesial brasileiro, tem-se durante o pontificado deste a criação da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB), em 1952, sob a articulação e organização do então padre Helder, cujo objetivo principal é

promover a reunião dos bispos e, por consequência, fortalecer o sentido de corpo (de colegiado dos bispos), a exprimir-se também na escolha das prioridades pastorais que deveriam nortear a evangelização em todo o território nacional; além de procurar homogeneizar os discursos sobre questões políticas e sociais. Em âmbito regional tem-se a criação do *Conselho Episcopal Latinoamericano* (CELAM), em 1955, também com a colaboração de dom Helder, e visa estreitar a relação entres as Conferências, promover a cooperação entre as Igrejas (a exemplo da formação do clero), fomentar o debate e estimular pesquisas acerca da realidade sociopolítica, econômica, religiosa e cultural latinoamericano e oferecer ao papa, anual ou periodicamente, estudos sobre a realidade da América Latina.

Embora não publicasse encíclicas sociais, nem viajasse para fora de Roma (pois não podia deixar a Sé Apostólica vacante nem ausentar-se da “Cátedra de Pedro”), Pio XII mantinha comunicação intensa com a Igreja através de mensagens radiofônicas, sendo as mais aguardadas pelos fieis as *Mensagens Radiofônicas de Natal* (MRN). Ainda que a atenção da opinião pública internacional estivesse voltada para a II Guerra Mundial, Pio XII quis comemorar o quinquagésimo aniversário da *RN*, em 1941, com uma mensagem radiofônica. Embora carente de sistematização, é este o texto sobre problemas sociais de maior relevância publicado por Pio XII, preocupado com as bases sobre as quais deveriam se assentar a nova ordem internacional após o término da guerra.

Pio XII manifesta o interesse da Igreja de “cooperar na futura organização da nova ordem internacional” (MRN, 1941, 16). As principais lideranças políticas dos Estados, na arena internacional, também não deveriam medir esforços para a realização dessa empreitada. Em consequência da II Guerra, “as Nações que cederem cidadãos e os Estados que os acolherem, além de fortalecerem os laços de confiança, contribuirão para o progresso da civilização” (MRN, 1941, 15). A cooperação pressupõe, entre outros elementos, o esforço de solidariedade.

É importante ressaltar que, entre os anos 1939 e 1944, sempre por ocasião do Natal, Pio XII dirige à humanidade mensagem de condenação da guerra e de suas atrocidades e em favor da restauração imediata da paz. Em 1939, sua mensagem tem por título: *Postulados fundamentais de uma paz justa*, e aborda os seguintes aspectos: o direito à estabilidade para todas as nações, o fim do desarmamento, a necessidade de novas instituições internacionais de arbitragem; a consideração das necessidades reais de todas as

nações; em 1940, seu discurso recebe o título: *Bases indispensáveis para a nova ordem internacional*, em que fala da vitória do ódio sobre a mentira, da vitória sobre a desconfiança nascida da inobservância dos acordos internacionais; da vitória sobre o uso da força desmedida e o interesse, da vitória sobre as desigualdades econômicas crescentes; em 1941, o título de sua mensagem é: *Pressupostos de uma nova ordem internacional*, e aponta a descristianização e o materialismo como as causas principais da ruína da antiga ordem, e preconiza que a nova ordem internacional deve assentar-se sobre os princípios da não agressão entre as nações, do respeito às minorias, do progresso da civilização que recusa a corrida armamentista como alternativa ao desenvolvimento, do respeito à liberdade religiosa e à não perseguição contra a Igreja; em 1942, *Fundamentos da ordem interna dos Estados*, e reivindica o direito à dignidade da pessoa, faz a defesa da unidade social e da família, da dignidade do trabalho, da restauração da ordem jurídica destruída pela guerra, da concepção cristã do Estado; em 1943, sua mensagem é dirigida ao mundo inteiro, e tem o caráter homilético, de exortação dos crentes para que permaneçam firmes na fé e na esperança; em 1944, *Condições morais para uma sábia democracia*, e sugere aos cidadãos e aos governos a constituição de nova ordem internacional com vistas ao estabelecimento e a manutenção da paz (LARAÑA, 1995).

As mensagens radiofônicas natalinas de 1941 e 1942 são complementares entre si, já que abordam, respectivamente, os pressupostos éticos da ordem política internacional e nacional, conforme se nota pelos seus títulos: *Pressupostos de uma nova ordem internacional* e *Fundamentos da ordem interna dos Estados*.

Na MRN de 1941, Pio XII atribui à “progressiva descristianização individual e social” e ao “materialismo” que transita por todas as dimensões da vida as *causas* da II Grande Guerra; sugere como *solução* “o retorno às crenças e preceitos morais cristãos”, e apresenta cinco pressupostos para a construção de nova ordem internacional, que introduz sempre da mesma forma: “Na construção de nova ordem, fundamentada sobre os princípios morais, não existe lugar para”...: “a agressão contra a liberdade e a vida dos pequenos e mais fracos Estados”; “a agressão contra as minorias nacionais e suas peculiaridades culturais”; “o monopólio injusto dos recursos econômicos e materiais por parte de certas nações, em detrimento de outras”; “a guerra total e a desenfreada corrida armamentista”; “a perseguição contra a religião e contra a Igreja” (MRN, 1941, p. 1).



A *Sociedade das Nações*, também conhecida como *Liga das Nações*, era uma Organização Internacional, criada em 1919, pela assinatura do *Tratado de Versalles*, pelas potências vencedoras da I Guerra Mundial, cujo papel principal seria assegurar a paz entre as Nações. Em 1939, a Alemanha inicia-se, sob o comando do Adolf Hitler, o II Grande conflito. Em 1942, a Liga das Nações, tendo fracassado pelo não cumprimento da manutenção da paz, e, em decorrência, perdera também a credibilidade e a legitimidade para negociá-la. Assim, a Liga expunha à comunidade internacional sua fragilidade e ineficiência, fatores que justificaram sua dissolução.

A semelhança da *MRN* de 1941, a de 1942, voltada para a arena política nacional, apresenta cinco pressupostos, sobre os quais a paz deve assentar-se em cada nação: “a dignidade e os direitos da pessoa”; “a defesa da sociedade como unidade social articulada e, especialmente, da família”; “a dignidade do trabalho, derivada de sua função para o desenvolvimento da pessoa”; “a orientação do ordenamento jurídico”; e “a concepção do Estado segundo o espírito cristão” (MRN, 1942).

Quando do *Discurso sobre a paz no mundo e a colaboração das classes* (DPM&CC), em 1943, padre Helder há 12 anos havia concluído os seus estudos eclesiásticos (Filosofia e Teologia) e, por conseguinte, recebido o sacramento da ordem (isto é, o presbiterado ou o sacerdócio). Há pelo menos 6 anos havia deixado de militar na fileira do integralismo. Na linha do integralismo e do ensino social da Igreja, padre Helder preconiza, na década de 1940, a *reforma do Estado*, evitando falar sobre reforma rápida e profunda, em termos de revolução. Seu discurso irá mudar na década subsequente.

Na *MRN* de 1944, a última antes do fim da II Guerra (1945) - quando os líderes das grandes potências mundiais já estudavam as possibilidades de reencontro com a Paz -, Pio XII avalia que “em meio a esses sinais de morte, as iniciativas recentes dos representantes das potências econômicas e militares fazem ressurgir uma aurora de esperança” (MRN, 1944, 5). Reaparece na humanidade a percepção de que é preciso “fazer desta guerra mundial, deste cataclisma universal, o ponto de partida de uma nova era, para a renovação profunda e reconstrução total do mundo” (MRN, 1944, 5). E mais, “enquanto os exércitos continuam a destruir-se em lutas mortíferas, os homens de governo, representantes responsáveis das nações, se reúnem em colóquios e conferências, com o fito de determinar os direitos e deveres fundamentais sobre que se deverá reconstruir uma

comunidade dos Estados” (MRN, 1944, 5). Pio XII promove a paz durante a guerra, insiste na construção de nova ordem e condena reiteradas vezes a irracionalidade das guerras.

Encerrada a II Grande Guerra, faz-se necessário construir a paz, formar nova ordem internacional. É preciso criar uma condição para “que a organização da paz não consagre definitivamente injustiça alguma”; “não comporte alguma lesão de algum direito em detrimento de algum povo”; “não perpetue alguma imposição, que só poderá permitir-se temporariamente, como reparação dos danos da guerra” (MRN, 1944, 37; para todas as citações). E “ninguém pense em desarmar a justiça em relação àqueles que se valeram da guerra para cometer verdadeiros e provados delitos, aos quais as supostas necessidades militares poderiam no máximo oferecer como pretexto, mas nunca uma justificação” (MRN, 1944, 40). A justiça exige, pois a reparação aos atingidos pelas atrocidades da Guerra e a responsabilização dos culpados. Entende-se que a paz não decorre das guerras, geradora de violências, mas da decisão política, e do pacto de confiabilidade, ainda que frágil, de suspender em definitivo os embates.

Para Pio XII, *a ordem social, política, econômica e cultural deveria basear-se na Justiça Social como condição para a Paz*. É no transcurso da II Guerra, portanto, no caos promovido pelos embates, que Pio XII define os contornos de sua noção de ordem. A Justiça Social é tomada por princípio e horizonte de possibilidade da paz mundial. A *verdadeira paz*, aquela que tem a Justiça Social por fiadora, constitui-se em expressão sinônima de *ordem social*. Inverte-se, assim, a lógica de raciocínio multissecular dentro e fora da Igreja: a ordem (na verdade, a “injustiça institucionalizada”) deixa de ser o pressuposto para o exercício da Justiça. Daí que a Justiça Social é elevada a condição de princípio e horizonte de possibilidade para a paz. Escapa a Pio XII, no entanto, a percepção da Justiça Social como princípio e horizonte do “desenvolvimento integral”. Isto porque o desenvolvimento, com Justiça Social, também é condição para a paz (Capítulo 6).

À época de constituição da nova ordem política internacional, cujo símbolo de maior expressão é a criação da ONU (1945), de crescimento econômico (anos de 1950), sucede-se “a década do desenvolvimento” (anos de 1960) - amplamente propalada pela ONU, mas que resulta em década de frustração para as economias dos países em desenvolvimento ou subdesenvolvidos, pois mergulhados em profunda depressão econômica -, que coincide com o processo de descolonização de vários povos/países da África e da Ásia. Os movimentos de libertação nacional lutam pela liberdade política. Uma

vez alcançada, empreende-se luta pela independência econômica. Situa-se aqui o desejo/interesse comum dos povos descolonizados/países recém-nascidos e dos povos/países do chamado Terceiro Mundo, decididos a lutar (se necessário, promover uma revolução) pelo direito de participação nos frutos do desenvolvimento econômico e, por que não, de usufruir dos níveis de bem estar já alcançados pelos países industrializados.

A arena política e econômica internacional do pós II Guerra se define pela bipolaridade (URSS e USA) característica da Guerra Fria. Nesse quadro, situa-se o pontificado de João XXIII, autor da *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963). A ordem constituída no pós II Guerra Mundial pelas potências “vencedoras” carece de Justiça Social aos povos não industrializados e subdesenvolvidos. No esforço de construção de nova ordem, João XXIII reconhece a contribuição dada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), criada em 1919, como parte do Tratado de Versalles, que pôs fim à I Guerra Mundial (1914-1918).

Apraz-nos expressar a nossa estima sincera pela Organização Internacional do Trabalho (OIT). Há dezenas de anos que ela vai contribuindo, de maneira eficaz e preciosa, para implantar no mundo uma ordem econômica e social baseada na justiça e na humanidade, ordem que exprime também as legítimas reivindicações dos trabalhadores (MM,103).

A dificuldade de estabelecimento de nova ordem, creditada por laços de confiança recíproca, João XXIII a atribui ao “desconhecimento da ordem moral”.

A falta de confiança mútua explica-se com o fato de os homens, sobretudo os mais responsáveis, se inspirarem, no desenvolvimento da sua atividade, em concepções da vida diferentes ou radicalmente contrárias entre si. Algumas, infelizmente, não reconhecem a existência da ordem moral: ordem transcendente, universal e absoluta, de igual valor para todos. Deste modo impossibilitam-se o contato e o entendimento pleno e confiado, à luz de uma mesma lei de justiça, por todos admitida e observada (MM, 204). A confiança recíproca entre os homens e os Estados só pode nascer e consolidar-se através do reconhecimento e do respeito pela ordem moral (MM, 206). A ordem moral não pode existir sem Deus: separada dele, desintegra-se (MM, 207).

Após avançado progresso técnico e científico, persiste o problema de “renovação das relações de convivência em equilíbrio mais humano, tanto no interior de cada país, como no plano internacional” (MM, 211; 225). Faz-se necessário reafirmar valores como “verdade, justiça e amor” (MM, 211-216). A perene atualidade do ensinamento social da Igreja, de acordo com a presente encíclica, se deve à “concepção sempre atual da

convivência humana” (MM, 217). Ora, “o princípio fundamental desta concepção consiste em, cada um dos seres humanos, ser e dever ser o fundamento, o fim e o sujeito de todas as instituições em que se expressa e realiza a vida social” (MM, 218). Em suma, é deste princípio básico que o ensino social da Igreja faz a defesa da dignidade da pessoa humana. Eis “o caminho seguro que leva ao restabelecimento das relações de convivência social” (MM, 219), no interior dos países, e entre estes.

No que diz respeito à *Pacem in terris* (PT), João XIII inaugura sua redação com a questão da ordem no universo: “a paz na terra, anseio profundo dos homens de todos os tempos, não pode estabelecer nem consolidar senão no pleno respeito da ordem instituída por Deus” (PT, 1). Em seguida, recupera elementos da *MM*, e reafirma que “o progresso da ciência e as invenções da técnica evidenciam que reina uma ordem maravilhosa nos seres vivos e nas forças da natureza” (PT, 2). Na sequência, realiza o enquadramento teológico da questão: “o avanço da ciência e os inventos da técnica demonstram, antes de tudo, a infinita grandeza de Deus, criador do Universo e do homem. Foi ele quem tirou do nada o universo, infundindo-lhe os tesouros de sua sabedoria e bondade” (MM, 3). Inúmeras passagens bíblicas, particularmente no livro do Gênesis e nos Salmos, Deus confere à totalidade da criação absoluta ordem. “Contrasta clamorosamente com essa perfeita ordem universal a desordem que reina entre indivíduos e povos, como se as suas mútuas relações não pudessem ser reguladas senão pela força” (PT, 4).

A paz entre os povos, para ser verdadeira e duradoura, precisa assentar-se sobre os seus próprios alicerces, isto é, desde “as relações de convivência entre os indivíduos” (PT, 6). Estabelece como critério uma graduação do âmbito mais particular para o mais geral: “regular na convivência humana as relações das pessoas entre si, as dos cidadãos com as respectivas autoridades públicas, as relações entre os diversos Estados, bem como as dos indivíduos e comunidades políticas com a comunidade internacional, cuja criação é hoje urgentemente postulada pelo bem comum universal” (PT, 7). Isto é, postula-se que a convivência deve fundar-se indubitavelmente sobre os critérios da verdade, justiça, solidariedade e liberdade (PT, 35, 37, 45, 86, 91, 98, 120, 149, 163).

As relações entre os Estados devem basear-se na *verdade* (PT, 86), e esta exige o reconhecimento, como princípio, da igualdade. É provável que inspirado na Declaração de 1948, João XXIII tenha formulado o seguinte argumento: “cada povo tem, pois, direito à existência, ao desenvolvimento, à posse dos recursos necessários para realizá-lo” (idem,

86). De modo análogo às pessoas (PT, 87), “podem as nações diferenciar-se por cultura, civilização e desenvolvimento” (PT, 88), mas “a verdade exige que nas múltiplas iniciativas, através da utilização das modernas invenções técnicas, se adotem rigorosamente critérios de serena objetividade” (PT, 90).

Devem as relações entre os Estados reger-se pelas normas da *justiça* (PT, 91), e exige igualmente o reconhecimento de direitos e deveres recíprocos. A semelhança de cada povo, “os Estados têm direito à existência, ao desenvolvimento e a desempenharem o papel preponderante na sua realização” (PT, 92). O problema se coloca no tratamento das minorias étnicas, que no interior de seus respectivos Estados, aspiram a constituir-se em nação soberana (PT, 94). A repressão a qualquer minoria traduz-se em grave injustiça.

As relações internacionais desenvolvem-se em uma *solidariedade dinâmica* através de colaboração econômica, social, política, cultural, sanitária, desportiva (PT, 98). Ao procurar os próprios interesses, as nações não só não devem prejudicar-se umas às outras, mas devem mesmo conjugar os próprios esforços (PT, 99). As nações fomentem toda espécie de intercâmbio quer entre os cidadãos, quer entre os organismos internacionais (PT, 100). Na perspectiva da solidariedade, podem ser elencados, por exemplo, os seguintes problemas: acolhida dos exilados políticos (PT, 103-108); empreender política do desarmamento (PT, 109); o cenário de desconfiança na comunidade política internacional justifica e promove a corrida armamentista (PT, 110-119).

Acrescente-se que as relações entre as comunidades políticas se devem reger pelo critério da *liberdade*. Assim, nenhum Estado tem o direito de exercer qualquer opressão sobre outros; devem respeitar reciprocamente o princípio da soberania; não interferir em seus respectivos processos de desenvolvimento; devem contribuir para desenvolver entre si o senso de responsabilidade e para tornar-se protagonistas do próprio desenvolvimento em todos os campos (PT, 120). A liberdade, e os demais critérios, devem ser entendidos em relação ao bem comum, cuja promoção justifica a existência da autoridade.

A construção de nova ordem demanda participação de todos na vida pública. João XXIII conclui a *PT* apresentando algumas *diretrizes pastorais* que deveriam orientar a *participação dos católicos* na vida pública (PT, 145-171). Há que ressaltar, no entanto, a presença de dois elementos: 1) a exortação dos católicos para uma efetiva participação na vida pública (PT, 145) e o interesse do pontífice em ver os católicos intervindo na vida política. Até a data de publicação da *PT* (1963), e não faltamos com a verdade se

afirmamos que até o presente [2015], é reconhecida a resistência da grande maioria dos católicos em intervir na vida política, por ter a própria Igreja difundido, mediante evangelização, a ideia de que a atividade política não convinha aos cristãos, em virtude de muitas de suas características: o interesse e a disputa pelo poder; a falta de transparência em determinadas negociações; o embate entre cidadãos, em condições por vezes desiguais, para manter-se no poder etc. O ineditismo da contribuição do pontífice encontra-se na “exortação” para que os católicos “participem ativamente da vida pública, contribuam para a obtenção do bem comum e da própria comunidade política, e se esforcem para que as instituições de finalidade econômica, social, cultural e política sejam tais que não criem obstáculos, mas antes facilitem às pessoas o próprio desenvolvimento” (PT, 145).

A ação pública dos católicos tem por fim “tornar as relações de convivência genuinamente humanas, isto é, fundadas na verdade, comedidas na justiça, corroboradas na solidariedade, realizadas na liberdade” (PT, 148) e deve expressar as seguintes características: a) mostrar competência científica, capacidade técnica e profissionalismo (PT, 146-151); b) demonstrar empenho constante (PT, 153); c) que este empenho esteja direcionado para “o desenvolvimento integral das pessoas em formação” (PT, 152). Nesta perspectiva, João XXIII considera “oportuno lembrar como é difícil captar com suficiente objetividade a correspondência entre as situações concretas e as exigências da justiça” (PT, 153). Ainda assim, “constitui quase um dever pensar que o que já se tiver realizado é sempre pouco, em comparação com o que resta por fazer” (PT, 155), a fim de reajustar os interesses das instituições, as organizações e associações para que respeitem a dignidade da pessoa e seus direitos, e promovam o bem comum.

Além de estimular a participação dos católicos na vida pública, outro ponto que merece especial relevo é o da “colaboração dos católicos com os não-católicos no campo social, político e econômico” (PT, 156); que não confundem “o erro com a pessoa que erra”, pois, “a pessoa que erra não deixa de ser uma pessoa, nem perde nunca a dignidade do ser humano, e portanto sempre merece estima” (PT, 157). A parceria com os não-católicos se entende porque a todos os homens de boa vontade incumbe a imensa tarefa de “restaurar as relações de convivência humana na base da verdade, justiça, solidariedade e liberdade”; e “restaurar as relações das pessoas entre si, destas com as suas respectivas comunidades políticas, e destas últimas com a comunidade internacional” (PT, 162). A promoção e a defesa da paz figuram como tarefas nobilíssimas. A *PT* assegura que “só

haverá paz na sociedade humana, se essa estiver presente em cada um de seus membros” (PT, 164). Por fim, limita-se a recordar que, a semelhança dos demais seres da natureza, que “cresce gradualmente” (PT, 161), a Igreja prefere uma transformação gradual e paulatina das estruturas sociais a uma mudança revolucionária (PT, 160).

Na esteira do ensino social de João XXIII, os Padres Conciliares, entre eles dom Helder, já no preâmbulo da Constituição Pastoral *Gaudium et spes* (GS), declaram íntima união com a humanidade, sobretudo com os pobres (GS, 1), manifestam solidarizar com todos face as angústias suscitadas por questões relativas à evolução científica e tecnológica, o lugar e a tarefa de cada pessoa no universo, o destino do ser humano (GS, 3), e definem, assim, a missão da Igreja: “A missão confiada por Cristo à Igreja não é de ordem política, econômica e social. O fim que lhe atribuiu é de ordem religiosa. Mas dessa mesma missão religiosa derivam tarefas e energias que podem servir para consolidar a comunidade humana conforme a lei divina” (GS, 4).

A partir do exposto, não nos resta dúvida, pelos elementos evidenciados, que a noção de ordem adotada, defendida e propagada, nacional e internacionalmente, por dom Helder é tributária dos ensinamentos sociopolíticos de Pio XII (MRN), João XXIII (MM, PT) e do Magistério Conciliar (GS). Crítico da ordem vigente, dom Helder irá promover a necessidade de nova ordem, com Justiça Social, em âmbito nacional e em escala mundial.

A partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), das Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe, especialmente as de 1968 (Medellín) e 1979 (Puebla) e das Assembleias do CELAM (Conselho Episcopal Latinoamericano), dom Helder continua a ser formado pelo ensino social da Igreja, mas se torna, simultaneamente, formador do ensino social da Igreja na América Latina. No âmbito da Igreja latinoamericana, a promoção de nova ordem implica, antes, denunciar o colonialismo interno (dos grupos dominantes, nos diversos setores da sociedade brasileira) e externo (das grandes potências econômicas, das empresas multinacionais, das instituições financeiras transnacionais e da política internacional do comércio) e, por conseguinte, promover a Libertação dos povos oprimidos.

A promoção de nova ordem na América Latina pressupõe transitar do respeito à autoridade e à defesa do *status quo* (isto é, da ordem vigente) para o estabelecimento de nova ordem social, política, econômica e cultural baseada na Justiça, contestatória de todas

as formas de violências praticadas contra os pobres, vítimas da opressão, da exploração, da inacessibilidade aos direitos fundamentais e aos direitos de cidadania.

As desigualdades excessivas na América Latina impedem sistematicamente que diferentes grupos populares satisfaçam suas legítimas aspirações. Se por um lado, o “poder é exercido injustamente por certos setores dominantes”, se por outro lado, “cresce a tomada de consciência dos setores oprimidos” (CELAM, 1969, p 51), instaura-se na sociedade uma tensão que ameaça a estabilidade social, econômica e política do país. Entre os países da América Latina, no entanto, as tensões resultam do “nacionalismo exacerbado em alguns países” e de “uma corrida armamentista que supera os limites do razoável” (idem, p. 53). A paz é, antes, obra da justiça (GS, 78). A paz na América Latina não é, portanto, a simples ausência de violência e derramamento de sangue (CELAM, 1969, p. 54). A paz na América Latina demanda a construção de nova ordem pautada na justiça. Então, “se o cristão crê na fecundidade da paz para chegar à justiça, crê também que a justiça é condição fundamental da paz” (idem, p. 55).

Ao lado da pobreza, a violência (produtora da desordem) constitui um dos mais graves problemas da América Latina. A violência revolucionária surge como resposta (ainda que irracional), segundo dom Helder, a essa outra forma de violência. “A opressão exercida pelos grupos de poder pode dar a impressão de manter a paz e a ordem, mas na realidade trata-se do ‘germe contínuo e inevitável de rebeliões e guerras’” (CELAM, 1969, p. 54). Diante de situação que atenta contra a dignidade da pessoa humana, a Igreja precisa assumir sua grave responsabilidade na promoção da justiça como condição para a paz. Na promoção da justiça, faz-se necessário mobilizar as instituições e fomentar a participação de todos, como agentes/sujeitos da transformação sociopolítica, econômica e cultural.

O contexto sociopolítico e eclesial da grande virada de Medellín, reconstruído por João Batista Libanio (2007), nós o reproduzimos aqui, de forma sumária.

Já não se viviam os anos de otimismo do tempo conciliar. Implantara-se no continente um capitalismo transnacional, apoiado pela ideologia desenvolvimentista. Em vez de desenvolvimento, estava a acontecer nos países da América Latina dupla dependência. No interior, as massas giravam, dominadas, em torno das classes burguesas. Em articulação com essas, os povos das periferias dependiam dos países centrais.

O mundo político incendiou-se com o surgimento de movimentos populares e estudantis, com a conscientização e organização dos sindicatos urbanos e rurais e, sobretudo, com movimentos revolucionários, uns clandestinos, outros a céu aberto. A revolução



cubana exercia atração. Personagens simbólicas como Fidel Castro, Che Guevara, Camilo Torres e outras povoavam o horizonte utópico, especialmente o dos jovens.

Em contrapartida, a repressão militar e policial organizava-se, financiada interna e externamente pelos interesses burgueses, chegando a construir regimes de exceção, ditatoriais. Apoiavam-se na Ideologia da Segurança Nacional. Sucederam-se golpes militares no Brasil (1964), na Argentina (1966) e no Peru (1968). Esse clima de tensão envolveu Medellín.

No âmbito cultural, a pedagogia de Paulo Freire, a instalação de centros de cultura popular e os movimentos de educação de base alimentavam propostas revolucionárias. O clima mundial, que explodiu na França em maio de 1968, favorecia na América Latina esperança revolucionária até mesmo pela via armada.

A Igreja, plantada nesse clima de euforia, transformação, mudança rápida e expectativa revolucionária, atravessou um período de experiências audazes em diversos campos de sua vida. Reforçou-se a abertura social de João XXIII e do Concílio Vaticano II, defendendo-se a mística da Igreja dos pobres. Paulo VI, com a encíclica *Populorum Progressio* (1967), aprofundou o tema da pobreza e da Igreja no 3º mundo. Entrou em cena uma plêiade de bispos de extrema abertura social, de valor intelectual e evangélico, cuja expressão maior era D. Helder Camara.

A Igreja do Brasil firmou a maravilhosa experiência de colegialidade. A Ação Católica, especialmente sob a forma de JUC, JEC e JOC, mostrou pujança apostólica e crítico-social em relação à política do Estado e à própria Igreja. As CEBs começaram a surgir no Nordeste do Brasil e depois em muitos outros lugares.

A Vida religiosa inseriu-se em meios populares no espírito de abertura do Vaticano II. Cristãos leigos e alguns sacerdotes e religiosos, em nome da fé, participaram da política revolucionária, despertando a fúria de setores conservadores eclesiais e da sociedade burguesa.

Essa vigorosa agitação intra e extra-eclesial fecundava a teologia e se alimentava dela. Na Europa, elaboraram-se as teologias do mundo, das realidades terrestres, da política, da esperança e da revolução; no coração de Medellín, gestou-se a teologia da libertação, cuja forma programática apareceu no livro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, alguns anos depois [1971] (LIBANIO, 2007, p. 22-23).

A Conferência de Medellín, inegavelmente, dá respostas a algumas demandas da Igreja no Continente. Em termos teológicos, “Medellín rompeu nitidamente com a teologia apologética e clerical da Conferência do Rio de Janeiro (1955) e avançou para além do Concílio Vaticano II, ao interpretar, a partir da categoria socioteológica dos sinais dos tempos, a realidade social e eclesial do continente” (LIBANIO, 2005, p. 23), especialmente a tensão teórico-conceitual, igualmente, ético-política verificada na relação entre opressão e libertação. A evangelização da Igreja deixou de lado a tradição de mero ensinamento de verdades e prescrições morais para aprofundar-se na análise da realidade dos povos do

Continente e, por conseguinte, fazer a denúncia das injustiças por eles sofridas, como expressão de sua missão profética.

O solo sobre o qual assentar a (nova) Justiça (aquela ainda mais radical como *Justiça no exercício da Justiça*) pressupõe a constituição de nova ordem. O Sínodo dos Bispos de 1971, especialmente em documento intitulado “A Justiça no Mundo”, reflete sobre a constituição de (nova) ordem fundada na Justiça.

A situação atual do mundo, vista à luz da fé, faz-nos um apelo no sentido de um retorno ao núcleo mesmo da mensagem cristã, que cria em nós a consciência profunda do seu verdadeiro sentido e das suas urgentes exigências. A missão de pregar o Evangelho requer, nos tempos que correm, que nos comprometamos, em ordem à libertação integral do homem, já desde agora na sua existência terrena. Se, efetivamente, a mensagem cristã sobre o amor e a justiça não mostra a sua eficácia na ação pela justiça no mundo, muito dificilmente ela será aceitável para os homens do nosso tempo (JM, 1971, p. 10).

O Magistério Episcopal acentua noção de ordem nas vertentes social, política, econômica e moral. A nova ordem deve ser aquela na qual a autoridade seja respeitada, a participação popular e nacional seja promovida e o poder seja descentralizado.

A concentração do poder deve ser equilibrada progressivamente, mediante disposições institucionais que reforcem a autoridade e as possibilidades, em ordem a uma decisão responsável por parte das “nações em vias de desenvolvimento” e em ordem à participação plena e igual nas organizações internacionais que se ocupam do desenvolvimento. A sua recente exclusão, de fato, das discussões sobre o comércio mundial e, de igual modo, as disposições monetárias que incidem vitalmente nos seus destinos, constituem um exemplo de falta de poder, que não pode ser admitida numa ordem mundial justa e responsável (JM, 1971, p. 18).

O Sínodo dos Bispos de 1974 procura analisar a realidade de vida dos povos e debater sobre os principais desafios que se impunham à atividade evangelizadora da Igreja contemporânea<sup>39</sup>, entre eles: o processo de efetiva libertação dos povos colonizados em relação às potências colonialistas, condição fundamental para a construção da própria identidade cultural; o avanço do movimento de secularização, entendida como decorrente da industrialização, da urbanização, da revolução tecnológica nos âmbitos da informação e da comunicação, mais acentuada nos países do chamado “Primeiro Mundo”; o ateísmo

---

<sup>39</sup> Os Padres Sinodais, durante o Sínodo, resistem a apelar para teólogos em discussões mesmo que fossem de cunho teológico. Essa opção torna o Sínodo de cunho menos teológico e mais expressivo da “consciência popular”. Em consequência, além de limitações conceituais, o Sínodo encontra dificuldade de sistematização dos temas abordados, e não consegue apresentar documento final a ser votado pela Assembleia.

programático dos países do “Segundo Mundo” (mundo socialista) e a gritante situação de injustiça social no “Terceiro Mundo”.

Paulo VI, diante da impossibilidade de sistematização dos documentos apresentados pelos Padres Sinodais (em razão de posições divergentes), decide ele próprio recuperar, em síntese, os principais temas discutidos em Assembleia Geral dos Bispos. Daí afirmarmos que o Sínodo dos Bispos de 1974 deu origem à Exortação Apostólica *Evangelii nuntiandi* (EN), de 1975, sobre “a evangelização no mundo contemporâneo”.

A EN afirma que a constituição de nova ordem, tal como proposta pela Igreja, pressupõe “evangelizar uma Igreja evangelizadora” (EN, 6) e interligar “uma mensagem de libertação” (EN, 30) com a promoção humana.

Entre evangelização e promoção humana, desenvolvimento, libertação, existem de fato laços profundos: laços de ordem antropológica, dado que o homem que há de ser evangelizado não é um ser abstrato, mas é sim um ser condicionado pelo conjunto dos problemas sociais e econômicos; laços de ordem teológica, porque não se pode nunca dissociar o plano da criação do plano da redenção, um e outro a abrangerem as situações bem concretas da injustiça que há de ser combatida e da justiça a ser restaurada; laços daquela ordem eminentemente evangélica, qual é a ordem da caridade (EN, 31).

Avalia dom Helder que os pretensos “juízes do desenvolvimento” (capítulo 4), que são igualmente os pretensos “juízes da democracia” (capítulo 5), reconhecidamente os países desenvolvidos da Europa e os USA, são obrigados a reconhecer a necessidade e a urgência de “uma nova ordem econômica internacional”, pois, o que se verifica, em plano mundial, é “uma desordem econômica internacional” (CAMARA, 1977 [05-07.10c], p. 7).

Entre os anos 1950 e 1970, dom Helder jamais fizera a defesa da ordem por temor do avanço do socialismo ou do comunismo. Tampouco adota noção de ordem (natural, terrena) reflexa da ordem divina (sobrenatural e extraterrena). Embora reconheça a complexidade das relações humanas, sociais, políticas e econômicas, dom Helder não contrapõe ordem humana (imperfeita) a ordem divina (perfeita). Na verdade, sempre que possível, questiona a ordem vigente, identificada como “injustiça institucionalizada” ou “injustiça estratificada”. Com isso, não há ordem alguma a defender, mas ordem a questionar, e nova ordem a instituir, com Justiça Social.

No pensamento de dom Helder, a nova ordem exige *reforma* rápida e profunda do Estado e da sociedade brasileira (arena política doméstica) e da política internacional do

comércio (sobretudo da política de preços) praticada entre as nações de economias industrializadas e desenvolvidas e as nações de economias não industrializadas e em desenvolvimento na arena política Internacional. A instituir-se no quadro de uma revolução (socialdemocrata), a nova ordem deve fincar seus fundamentos no princípio da Justiça Social, condição necessária para a promoção do desenvolvimento.

A partir da CNBB (1952) e, posteriormente, também do CELAM (1955/58), dom Helder atua, em favor das reformas de estruturas, como uma bomba no interior destas entidades e da Igreja. Sabemos das consequências de uma explosão. Pois bem, as iniciativas de dom Helder, em prol das mudanças de comportamento da Igreja em vista de maior sensibilidade social, podem ser comparadas com uma implosão. A estrutura (arcaica) da Instituição é abalada em seus fundamentos. Entre os escombros, alguns membros da hierarquia se erguem em defesa de antigos privilégios, prestígios e honrarias, da “ordem social” e da obediência à autoridade. Algumas das iniciativas de dom Helder (e de outros membros da hierarquia do Nordeste) fizeram com que antigas e pesadas estruturas ruíssem – a transformação do Palácio Episcopal em Centro Cultural e/ou de Pastoral, a doação de terras da Diocese para fins de reforma agrária – são apenas alguns gestos sem precedentes na história da Igreja e em favor de nova ordem.

Dom Helder observa que “é muito comum o fenômeno das Ditaduras, geralmente, em mãos de militares. O pretexto é sempre de evitar a desordem e o caos” (CAMARA, 1981 [02.04], p. 17-18). Logo, uma determinada noção de ordem, preconizada pelos sucessivos governos civil-empresarial-militares no Brasil, tenciona com uma noção de “autêntica liberdade”, de liberdade democrática.

Na “primavera da Igreja” latinoamericana, no imediato pós-Vaticano II, comprometida com os oprimidos, injustiçados, marginalizados, os regimes autoritários pululam por todo o Continente. Em todo o lugar em que se levantam as restrições, cresce a ânsia da pessoa pela liberdade. Para os que se encontram comprometidos com o *status quo*, a luta pela liberdade pode ser apontada como mobilização em nome da desordem social. Segundo dom Helder, “não se trata, é evidente, de irresponsabilidade; mas se o próprio Deus dá exemplo de respeito amplo à liberdade que Ele nos deu, não cabemos, sufocados em ambientes estreitos de desconfiança e excessos de supervisão” (CAMARA, 1966 [18.12], p. 1). No Brasil, a ordem imposta pelo governo civil-empresarial-militar restringia ao insuportável as liberdades democráticas.

Nos anos 1950 e 1960, dom Helder procura ecoar as “mensagens” dos papas Pio XII, João XXIII e Paulo VI. Os pontífices adotaram como demanda central de suas agendas, durante a II Guerra e, posteriormente, no curso da Guerra Fria, a promoção da paz entre os povos. O esforço de promoção da paz no ensino social da Igreja equivale a apelo em favor de nova ordem estabelecida na Justiça Social. Verificamos que dom Helder se torna *promotor da paz, artesão da paz, contestador da ordem vigente*, mas o tema da nova ordem não chega a ser explicitado como demanda central dos povos terceiro-mundistas.

A partir de 1973/1974, sobretudo em consequência da crise desencadeada pelos países produtores de petróleo (OPEP), evidencia-se uma vez mais, desde o pós-II Guerra, a necessidade de nova ordem. “A ‘nova ordem’ é obrigada a proteger, de algum modo, em alguns países, alguns direitos humanos, mas continua intocada a colocação da Segurança Nacional como valor supremo, o que conduz, logicamente, a sequestros, a torturas, e induz a governos ‘autoritários’ e militares” (CAMARA, 1977 [05-07.10a], p. 5). Os países que adotaram a Lei de Segurança Nacional, quase todos sob governo civil-empresarial-militares, depositam nela o poder de resistência à pretensão de constituição de nova ordem.

Embora crítico intransigente da Organização das Nações Unidas (ONU), dom Helder reconhece na Organização uma parceira indispensável das grandes Religiões, das pessoas de boa vontade em todo o mundo. Segundo o Arcebispo de Olinda e Recife, “a ONU considera urgente a criação de nova ordem econômica internacional. Ela sente o impasse terrível a que chega uma civilização em que um grupo reduzido da humanidade mantém na miséria e em condições subumanas mais de 2/3 dos homens” (CAMARA, 1977 [24.11], p. 2). Poucos dias depois, reafirma dom Helder: “as Nações Unidas estão clamando por uma nova ordem econômica internacional. É que as Nações Unidas sabem que mais de 2/3 da humanidade se acham na miséria e na fome, em uma situação indigna da condição humana” (CAMARA, 1977 [27.11], p. 19).

O sinal de esperança na arena política internacional para a constituição de nova ordem internacional é emitido, segundo dom Helder, por Carter em sua primeira declaração como Presidente dos USA: “Espero estabelecer, com o meu melhor esforço, uma posição em que o nosso país seja o ‘líder do mundo’, sem nos basearmos em poder militar, nem em pressões econômicas, nem em persuasões políticas, senão no fato de que somos corretos e decentes” (CARTER *apud* CAMARA, 1977 [05-07.10a], p. 2-3). Bem sabemos que, embora tais valores sejam apreciáveis, não são objetivamente comprováveis.

#### **4. DESENVOLVIMENTO, CIDADANIA E SOBERANIA**

A política de desenvolvimento que se requer em um país subdesenvolvido é, principalmente, de natureza qualitativa: exige um conhecimento da dinâmica das estruturas que escapa à análise econômica convencional. A técnica corrente de projeções, base da política de desenvolvimento a longo prazo, ignora a maior parte dos obstáculos estruturais que são específicos do subdesenvolvimento. A conclusão a que chegamos, portanto, é que, tendo sido a teoria econômica elaborada com base na observação das estruturas integradas, os países altamente desenvolvidos encontram-se presentemente em condições bem mais favoráveis de orientar o seu próprio desenvolvimento do que os países subdesenvolvidos (FURTADO, 1962, p. 38-39).

Celso Furtado (1920-2004) é, sem lugar a dúvida, o maior economista brasileira da segunda metade do século XX. Embora não seja o seu pensamento objeto de nossa presente análise (o encontro intelectual de dom Helder Camara e Celso Furtado, em prol da promoção do desenvolvimento regional, ocupa o centro de nossa agenda de pesquisa) convém ressaltar a importância da interpretação de Furtado sobre a realidade brasileira e latinoamericana, que muito contribuiu para enriquecer o pensamento social, político e econômico do Continente. Ademais, o encontro de dom Helder e Furtado, institucionalizado através da SUDENE, instituição que assume liderança na promoção do desenvolvimento regional, compõe a substância do debate de dom Helder sobre o desenvolvimento brasileiro, latinoamericano e terceiromundista.

#### **Introdução**

O objetivo do capítulo é, primariamente, aprofundar a noção de desenvolvimento que comparece ao pensamento de dom Helder Camara. Importante frisar, de partida, que, a noção de desenvolvimento responsável por formar o pensamento de dom Helder é tributária das reflexões econômicas de Louis-Joseph Lebret, para quem o desenvolvimento precisa ser “harmônico, autêntico e integral” (LEBRET, 1962). No pensamento de dom Helder, a expressão “desenvolvimento integral” é nuclear, e constitui-se em condição última de possibilidade da expansão dos direitos de cidadania (dimensão interna do país) e da promoção da soberania (dimensão externa).

O vocábulo – “desenvolvimento” - surge nas *Ciências Econômicas* a partir da observação da natureza. A dinâmica é complexa, mas a constatação é simples, e até certo ponto óbvia: as plantas (após germinarem) se desenvolvem, crescem, e, via de regra, produzem. Nesse caso, as que produzem são induzidas a produzirem em quantidade cada vez maior. Trata-se do esforço de crescimento em sua significação econômica. O crescimento econômico implica reunir diversos fatores, entre outros: circunstâncias e condições favoráveis, acesso simplificado a matérias primas e ao mercado consumidor, modernização dos mecanismos de produção, estruturas institucionais adequadas.

Antes mesmo que o termo desenvolvimento se consolidasse em seu campo de origem, as *Ciências Econômicas*, ele fora incorporado ao léxico das Ciências Sociais. As opiniões acerca do desenvolvimento são inúmeras, mui raramente convergem em seus pontos essenciais. Alguns economistas, mas não só, ignoram o fato de o desenvolvimento econômico, sendo ele de base material e dinâmico, pode eventualmente enfrentar, e certamente enfrentará duplo movimento: fluxo (constante, de médio ou elevado crescimento) e influxo (de baixo crescimento ou recessão). A história da economia tem registrado, em lugares e em épocas distintas, níveis baixos de crescimento econômico, o que compromete seriamente o desenvolvimento dos povos e dos países de economias consideradas subdesenvolvidas.

No campo da Ciência Política, o desenvolvimento comporta uma *intencionalidade política*. Tal intencionalidade se exprime no interesse pelo *planejamento estratégico* (seção 4.5, c). Este assegura que o crescimento econômico, por exemplo, possa ser equacionado (antecipado, mantido, acelerado etc.), evitando orientar-se pela variável *espontaneidade do desenvolvimento*, sujeita às incertezas características do mercado econômico mundial, e permitindo que determinado grupo, governo, povo, país, economia coordene seu desenvolvimento fomentando suas áreas mais sensíveis e seus recursos potenciais.

O termo *desenvolvimento* se presta a várias e diferentes interpretações. Quando desacompanhado de um adjetivo que o qualifique, não raro, o termo *desenvolvimento* abriga indefinições e equívocos. Assim, para evitar imprecisões e ambiguidades, ou para melhor delimitar conceitualmente tal termo, no quadro da presente investigação, trataremos de adicionar junto a ele, sempre que se fizer necessário, um complemento capaz de restringir o seu significado e, por sua vez, circunscrevê-lo num campo de estudos mais específico e determinado.

Na literatura especializada, por exemplo, criam-se expressões como: “desenvolvimento da personalidade” (JUNG, 1983), “desenvolvimento cognitivo” (PIAGET, 1993), “desenvolvimento econômico” (HAYEK, 1946; SCHUMPETER, 1982; FURTADO, 1968), “desenvolvimento regional” (FURTADO, 1989), “desenvolvimento político” (HUNTINGTON, 1965), “desenvolvimento humano” (MARITAIN, 1965; CAMARA, 1968), “desenvolvimento sociocultural” (VYGOTSKY, 1999), “desenvolvimento integral” (LEBRET, 1962), e expressões contemporâneas como: “desenvolvimento para a liberdade” (SEN, 2000).

Reconhecemos a importância de cada uma das expressões mencionadas, mas não nos compete aqui aprofundá-las. Em atenção ao rumo de nossa investigação, importa-nos sobretudo manter o foco, especificamente, na expressão “desenvolvimento integral”, que, no pensamento de dom Helder, encontra sua fundamentação teórica no pensamento econômico de Le Bret (1962), no ensino social da Igreja, especialmente de Paulo VI (*Populorum progressio*, 1967), no ensino social do Magistério Episcopal Latinoamericano, a exemplo das *Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe*, preparadas, promovidas e amplamente divulgadas pelo CELAM (*Conselho Episcopal Latinoamericano*). No que respeita as *Conferências* e ao CELAM, dom Helder muito contribuiu para formar uma tradição no ensino social da Igreja do Continente, cujo foco se orientava na direção do desenvolvimento solidário no Continente, da promoção da Justiça Social, da constituição de “verdadeira ordem social”, em suma, da mudança de estruturas.

Daí, a expressão “desenvolvimento integral” traduz-se em condição fundamental para a expansão dos direitos de cidadania e a promoção da soberania. O pressuposto, no entanto, é o da promoção de ambiente favorável às liberdades e de respeito às instituições democráticas (Capítulo 5), em contexto de governo civil-empresarial-militar (1964-1985). Contudo, a Justiça Social (Capítulo 6) constitui-se no horizonte último de possibilidade do desenvolvimento em âmbito nacional e em escala mundial.

O método adotado por dom Helder para análise do problema do desenvolvimento, e de todos os outros temas por ele abordados, segue o mesmo padrão: “quase sempre partindo de fatos concretos, e sempre na tentativa de ir, progressivamente, mergulhando mais fundo no problema da efetiva colaboração para o desenvolvimento da América Latina e de todo o 3º Mundo, irei avançando [...] de proposições que darão margem a [...] sugestões concretas, em breve síntese final” (CAMARA, 1965 [27.11], p. 1).



#### 4.1 A noção de desenvolvimento no pensamento de dom Helder

No quadro de nossa investigação, o termo *desenvolvimento* constitui-se em elemento nuclear. Entretanto, a noção de desenvolvimento que comparece ao pensamento de dom Helder é tributária tanto das reflexões econômicas do Pe. Louis-Joseph Lebret (1962) quanto do ensino social de Paulo VI, a exemplo da *Populorum progressio* (1967). Justiça seja feita, o pensamento do Pe. Lebret é formador de toda uma geração na Igreja, composta por leigos e eclesiásticos. Assim como dom Helder, o Papa Paulo VI foi formado na tradição cristã-humanística do pensamento socioeconômico, político e teológico de Lebret, segundo dom Helder, “mestre em desenvolvimento” (CAMARA, 1968, p. 51).

O Pe. Lebret defendia que o desenvolvimento precisava ser “harmônico, autêntico e integral” para que pudesse alcançar o seu objetivo que é a promoção da dignidade da pessoa humana, bem como atingir o seu fim que é “o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens” (LEBRET, 1962). Na esteira desta formulação, Paulo VI dirige, através da *Populorum progressio*, “apelo solene a ação organizada para o desenvolvimento integral do homem e para o desenvolvimento solidário da humanidade” (PP, 5). Para o pontífice, o desenvolvimento integral pressupunha atender as aspirações dos homens, como “ser libertos da miséria” e suprimir o colonialismo e suas consequências (PP, 6-7).

Nos escritos de dom Helder, o termo *desenvolvimento*, quase sempre, aparece acompanhado do adjetivo *integral*, compondo assim a expressão “desenvolvimento integral”. Na esteira do pensamento de Lebret, dom Helder afirma que o desenvolvimento deve ser “harmônico porque coeso, organizado, planejado” (CAMARA, 1964[19.12], p. 4); “autêntico porque verdadeiro” (CAMARA, 1968 [19.04], p. 4); “integral porque contempla todas as dimensões da vida humana” (CAMARA, 1970 [janeiro], p. 3)<sup>40</sup>. Em virtude do impacto alcançado pela expressão “desenvolvimento integral” formulada por Lebret na década de 1960, esta comparece até mesmo aos escritos pontifícios, a exemplo da encíclica *Populorum progressio* (1967), de Paulo VI. Nesse sentido, as análises socioeconômicas produzidas pelo renomado teólogo e economista francês, Pe. Lebret, contribuíram de forma decisiva para o enriquecimento do ensino social da Igreja.

---

<sup>40</sup> As razões prováveis para dom Helder não definir satisfatoriamente os termos “harmônico”, “autêntico” e “integral” são, entre outras, duas: a primeira, o fato de não ser ele acadêmico; a segunda, por compreender que os significados de tais termos eram do domínio público e popular.

A partir da formulação elaborada por Lebret, dom Helder defende que o desenvolvimento integral constitui-se em condição fundamental para a expansão dos direitos de cidadania (dimensão interna do país) e para a promoção da soberania (dimensão externa). Importa salientar, no entanto, que, não nos convém aqui descrever a “evolução” histórica do conceito/termo “desenvolvimento”, nem mesmo em seu campo original: o das *Ciências Econômicas*. Convém advertir, no entanto, que sempre que o termo *desenvolvimento* aparecer desacompanhado de um adjetivo que o qualifique (econômico, humano, político, tecnológico etc.), este será entendido como “desenvolvimento integral”.

Tal como no ensino social da Igreja, para dom Helder, o *desenvolvimento integral* tem por fim a promoção da dignidade da pessoa humana. O pressuposto é, pois, o da Antropologia Cristã, segundo a qual a pessoa humana é criada à imagem e semelhança de Deus, Pai e Criador. A criação é assim ato divino, intervenção comunicativa de Deus na história da humanidade. A reflexão sobre a relação Deus-Pessoa Humana compete à Teologia. Assim, a Teologia pressupõe a Antropologia. Em perspectiva sociológica, o ser humano é ser-com-os-outros no mundo; é ser de relação e de interação, na forma de linguagem. A linguagem possibilita ao ser-humano fazer história. Na história, em comunidade, o ser humano tende a viver sua fé (antropológica ou religiosa). As preocupações com a vida em sociedade impelem a pessoa humana a participar da engenharia política da comunidade à qual está mais direta e imediatamente vinculada.

Feita essa delimitação teórica, convém afirmar que, para dom Helder, o desenvolvimento *econômico* não constitui *fim* em si mesmo, mas *mediação*; uma condição de possibilidade de efetiva participação do corpo sociopolítico na vida socioeconômica; o *desenvolvimento integral* da pessoa humana é, em sentido estrito, o fim do desenvolvimento em todas as suas acepções. O progresso técnico, condição fundamental para o desenvolvimento econômico, é apenas instrumento a ser usado em prol do desenvolvimento integral da pessoa humana, para que cumpra integralmente a razão de sua natureza, aperfeiçoamento e fim.

Constata-se, pois, que o desenvolvimento possui, em dom Helder, forte componente social, econômico, político, religioso e cultural. Por essa razão, o desenvolvimento precisa ser compreendido como uma construção histórico-social; é importante que seja socialmente perseguido para que seja harmônico, evitando assim aprofundar as desigualdades. Na sequência, o desenvolvimento deve ser a expressão da

vontade política dos cidadãos, e de seus representantes legítimos. Especial relevância, aqui, deve ser dada à participação popular, suscitada desde o seu planejamento. Por último, importa reafirmar que um dos aspectos do desenvolvimento é o crescimento econômico.

A noção de desenvolvimento adotada, formulada e propagada por dom Helder, orienta-se para a expansão dos direitos de cidadania. Nessa perspectiva, o fim último do desenvolvimento não é elevar o potencial financeiro da pessoa para que esta aumente o seu poder de consumo (demanda do sistema de produção baseado no consumo), mas no sentido da “libertação integral” (CAMARA, 1966 [26.08], p. 5). Isso explica porque o desenvolvimento não é fim, mas a condição de possibilidade para a expansão dos direitos de cidadania e de promoção da soberania. Em outros termos, a promoção do desenvolvimento visa a promoção da dignidade da pessoa humana, independente de sua localização no mundo e de sua nacionalidade.

O conjunto do pensamento de dom Helder, em particular a sua reflexão acerca dos princípios definidores da economia nacional, regional e terceiromundista, evidencia série de fatores que atua como força de contenção da cidadania: o colonialismo interno e externo; as injustiças produzidas e reproduzidas pelas nações desenvolvidas e industrializadas; a manutenção pelas nações ricas do monopólio unilateral de elaboração das políticas que vigoram no comércio internacional; o controle exercido pelas nações desenvolvidas sobre a política de definição dos preços das matérias primas dos países subdesenvolvidos e de seus produtos manufaturados; o egoísmo dos indivíduos, das instituições, dos governos, das nações.

Em inúmeras ocasiões, em vários lugares e em situações diversas, dom Helder faz declaração - de forma envergonhada e em tom de denúncia -, apresentando apelo aos universitários em prol de efetiva participação (de todos) do Continente na promoção da Justiça Social em escala continental e mundial, como condição fundamental para se promover os Direitos Humanos e os Direitos de Cidadania.

A América Latina é a parte cristã do Mundo subdesenvolvido. Da América Latina deve partir o exemplo do respeito aos direitos fundamentais da pessoa humana, desrespeitados de maneira tristíssima pelo colonialismo interno. O Brasil tem obrigações especiais dentro da América Latina e o Nordeste dentro do Brasil. [...] Eu vos invisto neste instante como defensores dos direitos fundamentais do homem, como cavalheiros da promoção humana do Nordeste, como profetas da revolução criadora e da civilização harmônica e solidária (CAMARA, 1966 [17.12], p. 6).

A luta pelo desenvolvimento integral, e não apenas pela realização de sua dimensão econômica, irá aproximar dom Helder e Furtado no esforço de empreender o desenvolvimento regional e solidário do Nordeste brasileiro (tema de futura pesquisa). Em específico, no pensamento de dom Helder, o desenvolvimento integral requer: mudança de estruturas (arcaicas e injustas), a coordenação do planejamento estratégico pelo Estado, o Estado como financiador e, em última instância, como fiador do desenvolvimento, a promoção de ampla participação democrática no processo de elaboração da política nacional do desenvolvimento.

A promoção do desenvolvimento exige superar “a longa agonia da dependência” (SOUZA, 2004). A noção de desenvolvimento de dom Helder preconiza força que, uma vez deflagrada, não deve ser contida, mas impulsionada, em especial pelos membros da hierarquia da Igreja. É o que demonstra vários de seus argumentos, a exemplo do seguinte:

Longe de nós [Bispos do Nordeste] o pensamento de parar no desenvolvimento econômico. Começamos por aí porque o Pai não nos entregou puros espíritos. E se somos obrigados a não deixar simplesmente aos leigos [esse] trabalho, é que sentimos necessidade de prestar cobertura moral a trabalho de elementar defesa dos direitos humanos [...]. Mas se começamos pela necessidade prática de ajudar o desenvolvimento econômico, nossas convicções religiosas e nosso amor às criaturas nos levam a querer chegar muito além do econômico e até do simplesmente social. Nosso lema de desenvolvimento é a palavra de Cristo: “Venho para que tenham vida e vida em abundância”. Só descansaremos quando o Nordeste passar do subdesenvolvimento, em que ainda se acha, à vida plena (CAMARA, 1968, p. 52).

Um dos pressupostos para o desenvolvimento integral é a efetiva autonomia política e econômica da comunidade sociopolítica, do Estado, da Nação. Ademais, o desenvolvimento integral depende do estabelecimento de parcerias, da cooperação e solidariedade entre os povos. Segundo dom Helder, o país vivia, há um século e meio, a farsa de uma independência política sem efetiva independência econômica.

O desenvolvimento integral visa, em primeiro lugar, à promoção da dignidade da pessoa humana e, para que possa ser assim adequadamente identificado, precisa atentar-se para a Justiça Social. Importante frisar que a Justiça Social, no pensamento de dom Helder, é o horizonte último de possibilidade do desenvolvimento integral. Não obstante, o desenvolvimento integral pressupõe efetiva independência política e econômica dos povos, pois os “colonialismos”, em suas dimensões interna e externa, atentam contra as possibilidades de desenvolvimento.

## 4.2 Cristianismo: “mística do desenvolvimento”

A palavra “mística” provém do grego “*mistikós*”, e significa, em sentido estrito, conhecimento de Deus em seus mistérios. “Mística” é, essencialmente, a experiência de Deus, auxiliada pelos métodos da contemplação ou da meditação<sup>41</sup>. Sendo a experiência mística propriamente do universo religioso, pretende exprimir uma vivência/conhecimento do sagrado, do divino. Por analogia, dom Helder emprega a expressão – “mística do desenvolvimento” – para enunciar a instância, segundo ele, capaz de exprimir conhecimento acerca da realidade intrínseca ao desenvolvimento e, por sua vez, atingir ao âmago do problema do subdesenvolvimento: o Cristianismo.

A expressão – “mística do desenvolvimento” – surge de forma inesperada nos escritos de dom Helder. Em janeiro de 1967, dom Helder questiona a sociedade brasileira (com o seu Estado, Economia e povos) que para arrancar-se do subdesenvolvimento, fazendo justiça ao pobre e ao miserável, resgatando ou assegurando-lhe a dignidade, “estará faltando, de modo geral, a mística do desenvolvimento?” (CAMARA, 1967 [janeiro], p. 4). Mas, o que essa expressão – “mística do desenvolvimento” - realmente significa e representa no pensamento social, político, econômico, teológico e na prática espiritual de dom Helder? O esforço de resposta a essa questão nos permitirá apresentar ainda os elementos constitutivos da “mística do desenvolvimento” e as Ciências (Filosofia e Teologia) do desenvolvimento (seção 4.3).

Antes, porém, faz-se necessário apresentar o contexto no qual surge a expressão “mística do desenvolvimento” no pensamento de dom Helder. Sem o cuidado de apresentar os princípios e objetivos da mística do desenvolvimento, dom Helder declara:

O cristianismo é a mística do desenvolvimento. Ninguém se iluda com o Cristo. Ele veio sem dúvida trazer a paz aos homens. Mas não a paz dos pântanos, a paz baseada na injustiça, a paz que seria o inverso do desenvolvimento. Em casos assim, o próprio Cristo proclamou que veio trazer a luta e a espada (CAMARA, 1968, p. 177).

---

<sup>41</sup> A cúpula da Igreja comumente reconhece no quadro de sua hierarquia, pessoas que alcançaram a graça da santidade. Entre os santos e as santas, alguns se destacaram por suas experiências místicas que, muitas vezes se exteriorizaram, dando origem aos chamados “fenômenos místicos”. Por isso, são chamados de “santos místicos da Igreja”. Figuram entre os mais conhecidos e/ou popularmente venerados: Santo Agostinho, São Bernardo, São Boaventura, Santa Catarina de Sena, São Francisco de Assis, São João da Cruz, Santa Tereza D’Ávila, Santa Teresinha de Lisieux (Santa Teresinha do Menino Jesus), São Tomás de Aquino.

A apresentação do Cristianismo como mística do desenvolvimento é demasiado objetiva, e, por essa razão, limitada, nada elucidativa. A imprecisão do conceito decorre da complexidade do próprio Cristianismo. O que é o Cristianismo? É inegável, incontestável, que o Cristianismo vivido no Brasil, América Latina, África, Ásia, é diferente entre si, senão no essencial, ao menos em suas expressões culturais. No essencial, as vivências do Cristianismo convergem no testemunho profético, na defesa da verdade, na promoção da justiça, na resistência destemida às injustiças, no estímulo à participação dos cristãos nas questões pertinentes à vida social, na defesa dos direitos fundamentais da pessoa humana, na esperança ativa na construção de mundo mais justo e mais humano.

O Cristianismo, quando devidamente compreendido e verdadeiramente vivido, compromete em profundidade a vida e a práxis do cristão. Em outros termos, o destino do cristão passa a ser definido pelos valores fundamentais do Cristianismo – amor ao Deus e ao próximo – valores indissociáveis e interrelacionados. A observância de tais valores pode levar o cristão, e via de regra se leva, a tomar decisões, cujas consequências se revelam imprevisíveis para si, sua família ou comunidade de fé.

Consiste a mística do desenvolvimento na força motora (desejo/vontade, planejamento e promoção) do desenvolvimento com Justiça; é a força eficiente e necessária para se buscar o desenvolvimento integral, como condição para a expansão dos direitos de cidadania (dimensão interna do país) e para a promoção da soberania (dimensão externa). Importa ressaltar que dom Helder não pretende transformar o desenvolvimento em matéria espiritual; em incrustar o desenvolvimento integral no âmbito espiritual, restringindo sua significação à elevação da alma/espírito, isto é, limitando-o à evolução humana rumo à santidade, matéria de fé e própria do campo da espiritualidade.

A mística do desenvolvimento pressupõe o exercício/práxis da solidariedade: Nordeste-Norte, Centro/Sul-Nordeste. “A mística do desenvolvimento poderá tirar enorme efeito da circunstância de a Providência ter posto, lado a lado, Nordeste e Amazônia; ter permitido que se salvassem praticamente a mesma língua e a mesma religião cristã, não só para unir nosso país, mas nosso Continente”. E acrescenta: “a mística do desenvolvimento nos fará caminhar para a solidariedade universal, através de etapas: fraternidade Norte-Nordeste; integração nacional; integração continental; Terceiro Mundo; Humanidade” (CAMARA, 1968, p. 176; para todas as citações).

A mística do desenvolvimento não comporta espaço para o pessimismo nem para o otimismo sem práxis. Segundo dom Helder, da pretensão do Nordeste unir-se ao Norte para, juntos, lutarem no intento de arrancarem-se do subdesenvolvimento,

Não faltarão irônicos para sorrir deste pacto que parece aliança de roto com o esfarrapado. Mas já é um primeiro passo o fraco não zombar do fraco e, ao invés de mutuamente ainda mais se enfraquecerem, dar cada um o máximo de si mesmo e os dois se unirem como um só (CAMARA, 1967 [04.10], p. 1; CAMARA, 1968, p. 167).

Um dos elementos principais da mística do desenvolvimento, talvez o fundamental, é a solidariedade, entre as pessoas, entre as famílias, entre os povos, entre as regiões, entre os países, entre os continentes.

Tudo, à primeira vista, parece tão claro e tão simples: se o Nordeste precisa da colaboração do Sul para desenvolver-se, o Sul não pode prescindir do desenvolvimento nordestino, sem o qual permanecerá sem mercado interno, vital para a incipiente indústria sulina. A convergência de interesses, se houvesse lógica nas relações humanas, levaria a um entrosamento rápido e fácil (CAMARA, 1968, p. 156).

Os atores do desenvolvimento não são necessariamente super-homens, os gênios das Engenharias e da Economia, técnicos em planejamento... No governo do Presidente Kubitscheck, a economia reagiu positivamente a projeto do nacional-desenvolvimentismo. O povo, o trabalhador braçal, participou de forma efetiva e decisiva do desenvolvimento da Nação, sem dele desfrutar à semelhança de outros grupos sociais e econômicos.

Os engenheiros construíram não só Paulo Afonso, mas Três Marias e Furnas, e estão construindo Boa Esperança e Celusa, isto para aludir apenas a Usinas-chave. E veio o feito épico de, em 4 anos, plantar Brasília no coração do Centro-Oeste. E veio o feito ciclópico de abrir, em plena floresta, a Belém-Brasília, estrada que os pessimistas diziam que, em 3 anos, estaria entregue às onças, estrada que nunca mais se fechará.

Com quem andaram os engenheiros do Brasil ao darem prova de tanta inteligência, tanto pioneirismo e tanta fibra? Porventura, trabalharam com super-raças de arianos, puros, vendendo saúde e exibindo super-nutrição? Que trabalharam com super-raças, parece evidente: porque fazer o que foi feito, com homens subnutridos e sem saúde autoriza a concluir que estes mestiços brasileiros, estes caboclos, estes paus-de-arara, longe de serem sub-raça, podem não ter físico de gigantes, mas almas de gigantes certamente possuem. Podemos dizer, sem receio, que a Amazônia é nossa, e não será, em nossas mãos, um latifúndio improdutivo (CAMARA, 1967 [04.10], p. 2; CAMARA, 1968, p. 167-168).

A noção de desenvolvimento de dom Helder possui aspecto de transformação profunda da natureza (abrir estradas, construir usinas hidroelétricas), sendo, à época, quase imperceptível a noção de desenvolvimento sustentável, que consiste em explorar os recursos naturais de forma racional, equilibrada, em proveito da comunidade local; ou produzir em grande escala segundo os métodos da rotatividade territorial e da substituição de culturas produtivas. O princípio do Gênesis – “dominar a natureza” – desloca o ser humano de seu habitat natural, atribuindo-lhe a tarefa de transformar a natureza.

A partir dos anos 1950, o humanismo cristão se mostra na superfície do pensamento de dom Helder, norteia e justifica todo o seu agir. Nesse período, a noção do desenvolvimento sustentável permanece-lhe adormecida. No ensino social da Igreja, a questão ecológica constituía-se tema marginal até o lançamento da *Centesimus annus* (1991), de João Paulo II, embora a problemática ecológica (desenvolvimento predatório e ameaça à biodiversidade no planeta) já tivesse sido enunciada nas Encíclicas *Populorum progressio* (1967) e *Octogesima adveniens* (1971), ambas da autoria de Paulo VI. A partir da década de 1970, a questão ecológica será posta em paralelo por dom Helder, e considerada como mais um dos desafios impostos aos atores responsáveis pela elaboração da política de fomento ao desenvolvimento integral.

A mística do desenvolvimento se desenvolve no seio de uma Religião (o Cristianismo) e encontra sua expressão imediata através de uma Instituição religiosa (no caso, a Igreja Católica). Nos anos 1960, por força das ideias marxistas, da expansão do socialismo para o Terceiro Mundo, da ameaça comunista (hipótese pouco provável para o Brasil), a Igreja foi duramente questionada e considerada como “ópio do povo”. Nesse quadro, dom Helder se questiona, não sobre a possibilidade, mas acerca da capacidade da Religião em contribuir, com força decisiva, para com a promoção do desenvolvimento.

A natureza esmaga o homem. Como não se sentir pigmeu quando o rio é o Rio-Mar e quando, em volta, nem adianta tentar medir distância? Aqui, pensar em Deus não será alienar-se? Não seria melhor, ao contrário, ajudar o amazonense a esquecer-se da outra vida, para agarrar-se a esta...?

Quando bate a maleita, fazer promessa a um Santo não será fuga de quem não tem fibra e não sabe usar a cabeça? Quando injustiças terríveis fazem, de poucos, donos absolutos, semideuses e, de muitos, miseráveis e párias, a Religião não desajuda, ensinando paciência em lugar de pregar revolta; pregando amor, quando devia pregar ódio; exigindo respeito à ordem, quando o que existe é injustiça estratificada?



Só se impressiona com colocações assim quem confunde Religião com superstição e não tem a felicidade de conhecer, de fato, a Mensagem Cristã. E fora de dúvida que os cristãos somos fracos e medíocres, e, muitas vezes, damos um triste testemunho de nossa fé. Mas é também fora de dúvida que o Cristo é Amigo incapaz de decepcionar e que, do Cristianismo autêntico rebenta uma bela e forte mística do desenvolvimento (CAMARA, 1967 [04.10], p. 2; CAMARA, 1968, p. 168-169).

Faz-se necessário resgatar ainda outros pontos centrais da mística do desenvolvimento no pensamento de dom Helder. A primeira afirmação capaz de alimentar a mística do desenvolvimento repousa sobre o ensinamento fundamental do Cristianismo: “Deus criou o homem à sua imagem e semelhança. Deus encarregou o homem de dominar a natureza e completar a Criação” (CAMARA, 1967 [04.10], p. 2; CAMARA, 1968, p. 170). Evidencia-se, com isso, que a mística do desenvolvimento, no pensamento de dom Helder, tem por pressuposto a Antropologia cristã e por norte a Teologia da História.

A mística do desenvolvimento supõe esforço sincero de transformação do mundo. Na esteira do pensamento de dom Helder, entende-se que o Universo é arte/obra divina, que, posteriormente, nos foi entregue, não para ser simplesmente conservado, mas para ser transformado, espera-se que em lugar melhor, mais belo, harmônico, funcional, para o agrado de todos os seres. Por isso, dom Helder adverte: “não esqueçamos e não esqueceremos a necessidade de impor uma ética e uma mística a este desenvolvimento, para que não se passe da miséria aviltante e desfiguradora da imagem divina em nós, para a instalação no efêmero, desumanizante e pagã” (CAMARA, 1964 [19.12], p. 3).

Ora, a mística do desenvolvimento pressupõe ousadia, inteligência e responsabilidade. No âmbito da coletividade, a ousadia traduz o espírito de determinação com que a Nação deve assumir o seu próprio destino; este deve ser perseguido de forma inteligente, de modo a não comprometer a estabilidade das Instituições do Estado nem ameaçar a ordem internacional. Em palavras de dom Helder:

Quando o Brasil, fechando ouvidos ao egoísmo das superpotências, exige o direito de utilização pacífica da energia atômica, deve estar pensando, especialmente, em regiões como a Amazônia.

Como vencer a Amazônia sem que o átomo nos permita desviar cursos de rios, aterrar pantanais, fazer surgir o petróleo, rasgar florestas virgens, atuar como demiurgo? Nesta hora, a mística do desenvolvimento nos incitará, lembrando com a Bíblia que Deus fez o homem um pouco abaixo dos anjos e lembrando com São Paulo que somos deuses (CAMARA, 1967 [04.10], p. 5; CAMARA, 1968, p. 170).

Quando o Brasil - mas também a Argentina - via-se questionado pelas superpotências europeias e pelos Estados Unidos quanto ao uso da energia atômica, dom Helder se insere na discussão, reivindicando para o país o direito de utilização pacífica deste recurso, certo de que o domínio desta tecnologia/inteligência é que nos permitiria “atuar como demiurgo”, como deuses, no processo de transformação da natureza. Compreendia dom Helder que eram imensos os desafios do desenvolvimento do Norte-Nordeste. Para tanto, fazia-se necessário lançar mão de maior volume possível de recursos disponíveis – técnicos, financeiros, inteligência, tecnologia -, para transformar essa “geografia inóspita” em regiões desenvolvidas.

As perspectivas para o desenvolvimento eram igualmente enormes. Ao postular a possibilidade de desviar cursos de rios, dom Helder antecipa em meio século o projeto em curso de transposição do Rio São Francisco. Os projetos de construções (faraônicas) defendidos e promovidos por dom Helder, nos anos 1950/1960, como solução para o desenvolvimento, serão por ele criticados e denunciados nas décadas subsequentes por devorarem elevado volume de recursos financeiros, por não atenderem as demandas dos pobres, nem sequer as emergenciais, e por acobertarem desvios de recursos públicos.

No final da “década perdida” (1960), alguns estudiosos, sobretudo economistas e políticos, consideravam a *explosão demográfica* um dos mais graves problemas dos povos de economias subdesenvolvidas. Nas áreas subdesenvolvidas, observam os técnicos, que o ritmo de crescimento econômico é devorado pelo ritmo do crescimento demográfico. Sendo assim, com a mística do desenvolvimento, como enfrentar a explosão demográfica? Declara dom Helder que: “em mística do desenvolvimento, sem prejuízo de olhos abertos para a procriação responsável, ajudemos os pais a valorizar a criatura humana. É preciso que, de fato, se abra espaço para a criatura humana” (CAMARA, 1967 [04.10], p. 6; CAMARA, 1968, p. 175). De modo que, só faz sentido sacudir uma região do país, em revolvê-la, em desenvolvê-la, “se tudo for feito a serviço do homem. E não apenas de alguns homens privilegiados. Todo e qualquer filho dos homens ocupou de toda a eternidade o pensamento do Pai; custou o sangue do Filho de Deus; é acompanhado e protegido pelo Espírito Santo” (idem, p. 6; p. 175). O pensamento trinitário é acionado para oferecer o suporte de que precisa a mística do desenvolvimento.

Ora, a mística do desenvolvimento mantém a esperança de ver reconhecidas, de forma equitativa, as obras das mãos de Deus e as obras das mãos humanas.

A mística do desenvolvimento nos leva a entender e amar Francisco de Assis, entendendo e amando o Cântico das Criaturas. Mas a mística do desenvolvimento nos leva a desejar ver o Cântico das Criaturas, completado por um hino que exalte, além das criações saídas diretamente das mãos do Pai, as criações que brotam da inteligência, do coração e das mãos dos homens (CAMARA, 1967 [04.10], p. 7).

Divergindo das teorias clássicas e neoclássicas do desenvolvimento, segundo as quais as economias subdesenvolvidas se beneficiariam do crescimento das economias industrializadas e desenvolvidas, dom Helder constata que em tal processo se verificam duas espirais caminhando em direção oposta:

Tudo isso poderá parecer divagação, fantasia no ar. Nossos olhos contemplam, estarecidos, duas espirais caminhando em direção oposta: a **espiral do subdesenvolvimento** que, através de círculos viciosos e cumulativos de condições negativas, desce com velocidade sempre maior; e a **espiral do desenvolvimento** que, através de círculos virtuosos e cumulativos de condições positivas, sobe com ímpeto sempre mais forte.

Será possível passar, de fato, de uma espiral para a outra? Será possível romper, sem ódio, o subdesenvolvimento? E aqui não estará o fracasso definitivo do cristianismo como mística do desenvolvimento? (CAMARA, 1967 [04.10], p. 7; CAMARA, 1968, p. 177).

A mística do desenvolvimento deveria resultar de esforço ecumênico. A mística do desenvolvimento tem por tarefa primeira ajudar a promover a reforma das estruturas socioeconômicas. A convergência das opiniões e a reunião das forças ecumênicas poderiam conduzir a todos a largo denominador comum, por exemplo:

- Que entender por essa reforma de estruturas? – que procuraremos fazer surgir no lugar das atuais estruturas socioeconômicas? - de que meios lançar mão: meios democráticos, como o Movimento de Opinião Pública que está sendo tentado ou a violência (guerrilha) que para outros é a única saída? (CAMARA, 1967 [07-09.02], p. 2).

No pensamento de dom Helder, o Cristianismo - mística do desenvolvimento - através do ensino social da Igreja, sugere o desenvolvimento como bandeira de luta dos cristãos-católicos. A realidade de vida dos pobres no Brasil, na América Latina, em toda a parte do mundo, nomeia a luta pelo desenvolvimento como ação profundamente cristã, pois corresponde a ajudar, fraternalmente, a arrancar da miséria milhões de pessoas que vegetam em situação infra-humana. Embora sem transformar o desenvolvimento em objeto da fé religiosa, dom Helder situa o enfrentamento do subdesenvolvimento alicerçado na fé em Jesus, o libertador dos oprimidos, dos marginalizados, dos pobres.

### 4.3 As ciências (Filosofia e Teologia) do desenvolvimento

As “*Ciências do desenvolvimento*” – “Filosofia do desenvolvimento” e “Teologia do desenvolvimento” – não são, segundo dom Helder, necessariamente dogmáticas. Elas são, na verdade, áreas do conhecimento auxiliares às *Ciências Econômicas*, as mais diretamente ligadas ao desenvolvimento. As *Ciências do desenvolvimento* pretendem, pois, auxiliar as ciências econômicas no esforço de luta em prol do desenvolvimento integral.

Ao término da reunião dos Bispos latinoamericanos em Mar del Plata, na Argentina, em 1966, dom Helder contesta a informação amplamente divulgada pela imprensa internacional de grave desentendimento entre os Bispos; “que os conservadores haviam barrado caminho a qualquer ideia mais corajosa; que o Encontro resultara num esplêndido insucesso” (CAMARA, 1968, p. 99). Entretanto, avalia dom Helder que “o entendimento dos bispos foi impressionante. As conclusões a que chegaram, com a ajuda de técnicos de primeira classe, são válidas e corajosas” (idem, p. 99).

Importa recordar que, não apenas dom Helder, mas a maior parcela da hierarquia da Igreja no Brasil - quiçá na América Latina, que optara por mudança de posição, assumindo a defesa dos mais pobres e injustiçados, antes mesmo de ter oficializado “opção preferencial pelos pobres”, na *II Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe*, em Medellín, na Colômbia, em 1968 -, era acusada habitual e rotineiramente de exorbitar do campo religioso para os campos da economia e da política, dos quais não possuíam qualquer conhecimento e, por isso, não dispunham de competência técnica para se pronunciar, de forma segura e incontestada, sobre questões que, a princípio, são genuínas, porém, não exclusivas de tais campos.

Entre as decisões “válidas e corajosas” dos episcopos em Mar del Plata - alcançadas com o suporte de técnicos, cuja competência se achava acima de qualquer suspeita – em nome da Igreja latinoamericana, dom Helder declara: “Temos todo um corpo de princípios que não param em generalidades: chegam à prática” (CAMARA, 1968, p. 99). A Igreja na América Latina, da qual dom Helder também se torna porta-voz, imprime no desenvolvimento uma perspectiva humanística, cristã e ética. Isto é, o desenvolvimento tem por fim a promoção da dignidade da pessoa humana, e deve orientar-se pelos princípios da ética cristã.

A princípio, o pensar apressado, e por vezes equivocado, poderia levar alguém, por preconceito e/ou por visão estreita, a considerar as Ciências Econômicas como as ciências exclusivas do desenvolvimento. Ao lado das Ciências Econômicas, as Ciências Sociais e Humanas têm contribuições imprescindíveis a oferecer ao desenvolvimento.

Como parceiras das Ciências Econômicas, dom Helder sugere a Filosofia e a Teologia. Ambas constituíam-se campos do saber humano, por séculos, monopólio da Igreja. Tanto a Filosofia quanto a Teologia são evocadas por dom Helder, e passam a ser apresentadas como “Filosofia do desenvolvimento” e “Teologia do desenvolvimento”. Assim, Filosofia e Teologia se tornam as duas frentes de batalha pelas quais a Igreja podia (e pode) analisar o mundo, interpretar a realidade de vida dos povos e elaborar sua estratégia de ação para o enfrentamento das injustiças, cujo esforço deve ser concentrado no combate às mazelas do subdesenvolvimento, resultantes dos colonialismos.

Nos anos 1940 e 1950, quando a Igreja decide inserir-se na realidade social dos povos latinoamericanos faltavam-lhe dados, estatísticas. A carência de dados remonta ao período colonial da Igreja no Brasil (1530-1940). A época, os encontros protagonizados por alguns poucos Bispos eram esporádicos e assemelham-se aos antigos encontros dos membros de Lojas Maçônicas, arqueados pela prática do privativo, do confidencial, do mistério. Em parte, deve-se a essa prática a carência de documentos sobre a realidade socioeconômica e pastoral da Igreja latinoamericana. Por essa razão, torna-se de fundamental importância para a Instituição a presença de técnicos (independentes ou do governo) para assessor - as Assembleias paroquias e diocesanas, os Encontros Regionais dos Religiosos e dos Bispos, as Conferências da CNBB e do CELAM -, em estudos específicos, sobre os mais diversos temas, nas décadas subsequentes.

Em face do processo de desconstrução instaurado na SUDENE pelo “movimento militar” de 1964, dom Helder avalia que está em jogo, muito mais do que mera estabilidade do “governo revolucionário”, mais do que o bom êxito da política econômica do governo,

Está em jogo toda uma concepção de vida, toda uma filosofia do desenvolvimento. Quem compreende, com o Papa João XXIII, que o mais grave problema social dos nossos dias é o diálogo entre o mundo desenvolvido e o mundo subdesenvolvido, deseja ver o Brasil desenvolvido, ajudar fraternalmente o Brasil em desenvolvimento, e isso em nome da superação do egoísmo, da paz social e até da unidade nacional (CAMARA, 1968, p. 161; sublinhado é nosso).

A filosofia do desenvolvimento deveria, num primeiro momento, estimular a solidariedade regional. Na sequência, quem sabe, estimular a solidariedade nacional, continental e internacional, certo de que a pressão moral libertadora deflagrada pelas “Minorias Abraâmicas” – pessoas ou grupos de pessoas sedentas por justiça (Capítulo 6) ajudaria a corrigir as desigualdades regionais e a reduzir a distância, cada vez mais crescente, entre mundo desenvolvido e mundo subdesenvolvido, a nível humanamente aceitável, zelando pelo princípio da autonomia e pelo respeito à criatividade dos povos.

A declaração de dom Helder – segundo a qual a Igreja tem uma teologia do desenvolvimento que parte da teologia da criação, pressupõe uma antropologia, para chegar a afirmar uma ética do desenvolvimento - evidencia os elementos principais de seu pensamento: a promoção do *desenvolvimento*, o *ser humano* como fim do desenvolvimento e a *ética* entendida como bússola para um agir coerente e justo. Tem-se, aqui, na verdade, as grandes linhas de uma “teologia do desenvolvimento”.

Como grandes linhas de uma teologia do desenvolvimento [os Bispos da América Latina, em Mar del Plata, na Argentina], apontaram uma teologia da Criação, uma antropologia cristã e uma ética do desenvolvimento. São pistas válidas para ajudar a ver claro e firme. São roteiros seguros para criar uma mística do desenvolvimento baseada nas Sagradas Escrituras (CAMARA, 1967 [07-09.02], p. 2)

A decisão dos Bispos do Continente pretendia levar a Igreja a presença ativa no desenvolvimento e na integração da América Latina. A postura dos Bispos demonstrava a exata compreensão de que o subdesenvolvimento se colocava como desafio à cooperação regional, a ser enfrentado em parceria e não na condição de economias concorrentes. Acreditava-se que o desafio do desenvolvimento e da integração estimulasse a solidariedade continental.

Nenhum país, nenhum povo se desenvolverá sozinho, nos nossos dias. O mundo se interligou demais. Sem insistir no óbvio, desistamos da ilusão de pretender estudar à parte o desenvolvimento de um país ou de um Continente. Podemos examinar o que há de próprio, mas sem perder de vista a conjuntura universal (CAMARA, 1966 [outubro], p. 2).

A maior inserção da Igreja no campo sociopolítico demonstrava o esforço da Instituição em retificar injustiças passadas, através da redefinição de sua posição nas relações com os grupos de poder.

Se, no passado, consciente ou inconscientemente, a pregação, a catequese, a liturgia ajudaram o conformismo e a manutenção das massas em situação infra-humana, a Igreja Católica se dispõe a adotar, de ponta a ponta do Continente, uma atitude nova, decorrente de uma teologia do desenvolvimento e capaz de importar em extraordinária força desenvolvimentista (CAMARA, 1967 [19.06], p. 6-7; CAMARA, 1968, p. 70; sublinhado é nosso).

Daí decorre que a teologia do desenvolvimento seja, no Nordeste brasileiro, quiçá na América Latina, a força motriz do desenvolvimento integral; estimule a solidariedade regional e continental; promova a Justiça Social; suprima o colonialismo interno e externo; promova o combate à miséria e à fome; conteste as injustiças; fomente a cooperação nas relações comerciais entre os países vizinhos e a transparência em suas relações políticas.

Temos o direito e a obrigação de dar todos os alertas que nos parecerem necessários; de apresentar as denúncias que, em consciência, precisam ser feitas; de estimular, de perguntar, de sugerir, de interpelar os homens. A raiz do nosso direito está precisamente na convicção de que aqui se joga o destino da gente, que é a nossa, carne de nossa carne, sangue de nosso sangue. Ninguém é dono absoluto do desenvolvimento: ou ele é trabalho de todos nós ou será fogo de artifício (CAMARA, 1966 [21.12], p. 1).

Assim como o subdesenvolvimento da economia e da sociedade brasileiras é uma “vergonha nacional”, o subdesenvolvimento dos países de economias subdesenvolvidas é uma “vergonha universal”. A miséria, por sua violência contra a dignidade da pessoa humana, é uma “vergonha mundial”. Com efeito, o desenvolvimento é tarefa de todos; não é exclusividade dos técnicos, dos economistas, dos governos.

Já pensastes no que representará para os técnicos em desenvolvimento encontrar a Igreja, nas áreas subdesenvolvidas, ajudando as massas a tornar-se povo, levando-as a superar o fatalismo, lembrando-lhes que Deus existe, sim, e tem, evidentemente, direito pleno de interferir na Criação, mas que é o próprio Deus quem dá ao homem o direito e o dever de dominar a natureza e completar a Criação?

Já pensastes no que representará, para os técnicos em desenvolvimento, sentir os efeitos de uma teologia do desenvolvimento que leve a entender que não temos o direito de jogar sobre Deus, comodamente, a responsabilidade de *tudo*, e que conduza à coragem de enfrentar as intempéries da Natureza e de sobretudo responder plenamente pelos problemas sociais? (CAMARA, 1968, p. 33; sublinhado é nosso).

As ciências do desenvolvimento (Filosofia e Teologia) devem estimular, a toda pessoa de boa vontade, a buscar o “direito ao desenvolvimento”. Importante frisar que “direito ao desenvolvimento” exige uma “batalha pelo desenvolvimento”.

#### 4.4 O “direito ao desenvolvimento” e a “batalha do desenvolvimento”

O “direito ao desenvolvimento” foi proclamado na *Constituição da República Federativa do Brasil* de 1988, em seu Art. 3º, parágrafo 2º. Na Carta Magna, o desenvolvimento é apresentado como um dos objetivos fundamentais da República. A perspectiva adotada é, pois, a do desenvolvimento econômico e não a do desenvolvimento integral de toda pessoa e da sociedade.

A *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948) não possui formulação explícita e objetiva sobre o “direito ao desenvolvimento”. Em seu art. 29, a *Declaração* condiciona o “livre e pleno desenvolvimento da personalidade” à vinculação, de dever, do indivíduo para com a comunidade. Em foco, o desenvolvimento em sua acepção psíquico-moral. As demais dimensões do desenvolvimento sequer são mencionadas.

No interregno da publicação da *Declaração dos Direitos Humanos* (1948) e da promulgação da *Constituição da República Brasileira* (1988), Paulo VI, através da encíclica *Populorum progressio* (1967), declara que “todo homem tem direito ao desenvolvimento” (PP, 22), assim como “os povos mais novos ou mais fracos reclamam a sua parte ativa na construção de um mundo melhor, mais respeitador dos direitos. É reclamação legítima: a todos compete ouvi-la e satisfazê-la (PP, 65). Na linha de Paulo VI, João Paulo II, na *Sollicitudo rei socialis* (1987) reafirma que “os povos ou as nações têm também eles direito ao seu desenvolvimento integral” (SRS, 32).

É conveniente recordar que o desenvolvimento integral constitui-se em questão nuclear do pensamento de dom Helder. Convém salientar, no entanto, que o tema do desenvolvimento, tomado sempre como desafio, é abordado como questão de solidariedade regional e de fundamental relevância para o aprofundamento da unidade nacional.

O desenvolvimento é meio para o fim que é o homem. O desenvolvimento merece um esforço interdisciplinar. Ele só se tornará pleno no Nordeste quando, ao lado dos técnicos, surgirem os poetas, os músicos, os dramaturgos, os filósofos e os teólogos do desenvolvimento (CAMARA, 1966 [21.12], p. 4; CAMARA, 1968, p. 199).

A implementação do desenvolvimento constitui-se em desafio que deve nos envolver a todos. Entende dom Helder que não existe único ator/autor do desenvolvimento. A complexidade da empreitada requer a participação de todos. Ademais, se o fruto do



desenvolvimento deve ser compartilhado nada mais justo do que dividir as responsabilidades de sua realização, que inclui: planejamento, execução, estimativa/avaliação dos resultados e [re]distribuição.

O desenvolvimento exprime a criatividade dos povos e o dinamismo de suas economias. Ele é, em sentido amplo, o que todo povo persegue. Assim, reconhecida a centralidade da questão do desenvolvimento, como desenvolvimento integral, o próximo passo é enfrentar, por recomendação do próprio dom Helder, três desafios: *proclamar o “direito ao desenvolvimento”*; compreender o desenvolvimento como *desafio imposto ao pacto federativo* e, por último, entender o desenvolvimento como *desafio imposto à Nação*.

O povo brasileiro, em conjunto - e não apenas a população circunstancialmente erradicada nas Regiões Norte-Nordeste -, deveria declarar o “*direito ao desenvolvimento*”. A esse propósito, o Arcebispo de Olinda e Recife formula os seguintes questionamentos:

Por que não haveremos, como povo, de dar o exemplo de proclamar o direito ao desenvolvimento, com o correlato dever de enfrentar o subdesenvolvimento, menos em termos de ajuda e de favor do que em termos de justiça?

Por que não haveremos, como povo, de dar o exemplo de viver o desenvolvimento como passagem de toda população nacional e cada uma das frações que a compõem, de uma fase menos humana para uma fase mais humana? (CAMARA, 1965[02.05], p. 5-6; CAMARA, 1968, p.153).

Na percepção de dom Helder, “proclamar o direito ao desenvolvimento” não equivale a reivindicar para si ou para o grupo a que pertence o direito a vida luxuosa, nababesca, majestosa. É bem outra a perspectiva: “proclamar o direito ao desenvolvimento” corresponde a buscar, com denodo, inclusive no âmbito do *Direito*, assegurar a dignidade da pessoa humana; garantir o pleno acesso aos Direitos Humanos. O exercício dos Direitos Humanos não se limita às instituições do Estado, contudo, compete a elas fiscalizarem se os Direitos Humanos estão sendo respeitados e, no caso de desrespeito a tais direitos, aplicar as punições cabíveis, segundo a legislação competente.

Na sequência, é mister compreender o desenvolvimento como desafio imposto ao *pacto federativo*. Ora, é preciso reconhecer, de partida, que a coordenação do processo de desenvolvimento é devida ao governo federal. “Suponhamos que o governo brasileiro se decida por um projeto nacional de desenvolvimento que acredita nas possibilidades, nas energias e na criatividade do Mundo subdesenvolvido e que interprete consciência nacional

não como jacobinismo, mas como afirmação soberana, autodeterminação e diálogo com o Mundo” (CAMARA, 1967 [20.06], p. 4). Num segundo momento, o desenvolvimento deve resultar do estímulo à solidariedade regional. “Basta atentar para o que está ocorrendo na área açucareira do Nordeste. Cinco órgãos federais – a SUDENE, o Banco do Brasil, o IAA, o IBRA e o INDA – entraram em convênio e fundaram o GERAN (Grupo Executivo da Agroindústria do Nordeste)” (CAMARA, 1968, p. 179).

Embora dom Helder considerasse o desenvolvimento regional, do Nordeste (e posteriormente do Norte), como prioritário no quadro federativo, sugere que o desenvolvimento seja harmônico, autêntico e integral. O desenvolvimento econômico nacional pressupõe o desenvolvimento regional, e resulta do desenvolvimento de suas unidades federadas, e não necessariamente o contrário. Ergue-se, assim, o imperativo da solidariedade regional para o desenvolvimento nacional.

É preciso entender o desenvolvimento integral como desafio imposto à *Nação* brasileira. O desafio do desenvolvimento econômico havia sido posto, e nenhum resultado relevante havia sido deveras alcançado durante a “década do desenvolvimento” (1960).

No dia em que conseguirmos convencer o Brasil desenvolvido de que nada mais inteligente lhe cabe fazer do que levar ao desenvolvimento o Brasil subdesenvolvido – porque então e só então poderá dispor de mercado interno, vital para sua produção – teremos experiência e força moral para interferir no diálogo entre o mundo desenvolvido e o mundo em desenvolvimento (CAMARA, 1968, p. 153).

O desenvolvimento impele a solidariedade regional, mas esta não pode ser imposta, nem implicar custo social elevado. Figura entre os elementos centrais desta solidariedade o fomento à esperança de desenvolvimento harmônico e equilibrado.

Deve ser decisão nossa [isto é, do Nordeste], a incorporação à vida nacional, mas à vida efetiva e normal, de todas as áreas de nosso território e de todos os grupos de nossa população. Onde houver sub-homens, subtrabalhadores, subvida, haverá um trabalho de ajudar as massas a tornarem-se povo e, sem transição, o esforço de ajudar o povo a participar do desenvolvimento (CAMARA, 1968, p. 166).

No primeiro caso, espera-se que o desenvolvimento integral posto como meta seja alcançado pelos nacionais, e não apenas por alguns grupos ou regiões do país. Assim como os benefícios do desenvolvimento devam ser distribuídos, segundo o princípio da necessidade, entre todos, os desafios inerentes ao processo de superação do

subdesenvolvimento exigem a efetiva participação de todos. Sendo “o desenvolvimento meio para o fim que é o homem. O desenvolvimento merece um esforço interdisciplinar” (CAMARA, 1968, p. 199). Entende-se que o desenvolvimento deve reunir todas as forças vivas da Nação, a exemplo das Universidades, Religiões, Igrejas, Partidos Políticos, técnicos, intelectuais, juristas... porque “é preciso atingir o âmago do problema – as injustiças na política internacional do comércio” (CAMARA, 1970 [23.10], p. 1).

A proclamação do “direito ao desenvolvimento” dom Helder a faz ao término da “década do desenvolvimento” (1960) declarada pela ONU, e a alimentar esperança enorme em todos os países de economias não desenvolvidas. Move dom Helder, não a frustração, mas o interesse de dar novo impulso ao desenvolvimento, item que figurava (e permanece dominante) no topo da agenda de prioridades dos governos e povos dos países de economias subdesenvolvidas ou em desenvolvimento.

O direito ao desenvolvimento tem por princípio a Justiça Social e por fim a promoção da dignidade da pessoa humana. A participação de todos, na produção das riquezas, nas transformações necessárias e nas decisões indispensáveis, deve evidenciar a pessoa, mais que suas demandas, suas contribuições, para que o desenvolvimento seja “do homem todo e de todos os homens”.

Tal como declarado por dom Helder, o direito ao desenvolvimento traduz-se em princípio normativo; ou seja, é legítimo a toda e qualquer pessoa o direito de efetiva participação na dinâmica do desenvolvimento, como condição intrínseca do ser criatura (direito de participar do ato criador de Deus) e do ser co-criador (liberdade para participar do processo de transformação da natureza).

O ensino social do Magistério Episcopal latinoamericano promulga, nos anos 1970, o “direito ao desenvolvimento”. Opor-se ao desenvolvimento, por entraves colonialistas, é opor-se à promoção da dignidade da pessoa humana.

Os sistemas econômicos dominantes (capitalismo e socialismo) contrastam com a vontade de promoção da justiça por perseguirem o desenvolvimento sem levar em conta a variável dignidade humana. Isso não significa afirmar, de partida, e em absoluto, que são sistemas anti-humanos em si mesmos. A promoção da justiça situa-se no quadro da aspiração do desenvolvimento. “Este direito ao desenvolvimento deve ser visto na interpretação dinâmica de todos aqueles direitos humanos fundamentais, em que se baseiam as aspirações dos indivíduos e das nações”. A superação dos obstáculos socioestruturais constitui-se em condição fundamental ao enfrentamento das injustiças (JM, 1971, p. 5).

A “mística do desenvolvimento” (seção 4.2) é a razão/motivação que comporta a “batalha do desenvolvimento” (CAMARA, 1967 [04.10], p. 1; CAMARA, 1968, p. 166, p. 187). Será a “mística do desenvolvimento” que irá permitir ao Brasil (e a cada uma de suas regiões), à América Latina, à África e à Ásia (e a cada um de seus povos, economias, Estados, Sociedades), assumir o próprio destino e empreender a política de desenvolvimento segundo suas características, demandas e projetos de realização.

A “mística do desenvolvimento” pressupõe, segundo dom Helder, a “mística do esforço”. Para ele, “enquanto não criarmos a mística do esforço, do sacrifício, do trabalho, da procura, não estaremos de espírito preparado para o desenvolvimento. A Bíblia fundamenta esta mística do trabalho na ordem do Pai: ‘Cultivai o jardim’, isto é, cultivai a Terra” (CAMARA, 1967 [04.10], p. 4; CAMARA, 1968, p. 171). Assim, a mística do desenvolvimento tem por princípio a ordem divina (“cultivai o jardim”), por meio o labor humano (trabalho) e por fim a participação no ato criador (transformar a natureza).

A “batalha do desenvolvimento” dom Helder a compara com a guerra. Contudo, há guerras que precisam ser abolidas, pois absurdas e irracionais, e guerras dignas de serem travadas. “A única guerra que se coaduna com a índole de nossa gente e com o espírito cristão que se firmou em nós é a guerra contra a miséria, é a batalha do desenvolvimento” (CAMARA, 1968, p. 166). Tem-se aí o aspecto sociopolítico da batalha do desenvolvimento, que, diria dom Helder, e nós afiançamos, ainda está para ser deflagrada.

Convém ressaltar a dimensão inclusiva, o aspecto coletivo, da batalha do desenvolvimento. Ora, não se trava uma batalha com apenas um só indivíduo, nem mesmo quando se tem a soma destes. Com efeito, faz-se necessário despertar o espírito que congrega os indivíduos em torno de objetivo comum – que não se limita a vencer a batalha – mas tudo o que a vitória representa para o coletivo. Desta feita, não há espaço para posição egoísta de lutar apenas pelo Nordeste, ou pelo Norte.

Quando se descortina frente aos países de economias subdesenvolvidas a frustração imposta por uma década perdida, dom Helder assume a condição de “profeta da esperança”, para assegurar que “é empolgante ver como o Nordeste está entrando, de corpo e alma, na batalha do desenvolvimento” (CAMARA, 1968, p. 166). Como é comum aos profetas, dom Helder se faz porta-voz da denúncia de um técnico da Região Amazônica: “é triste para nós, do Norte, ouvir os nordestinos dizerem a nosso respeito: ‘Quanto à Amazônia, ela ainda é um capítulo do Gênesis’” (idem, p. 166).

A esperança de dom Helder é que o povo se decida pelo desenvolvimento, adquira a consciência do “direito ao desenvolvimento”, e trave a “batalha do desenvolvimento”. “Unamo-nos, pois desenvolvimento autêntico não pode ser trabalho de um grupo ou de uma classe. Ou a região inteira, com todos os seus grupos, se desenvolve, ou haverá arremedo e distorção de desenvolvimento” (CAMARA, 1964 [12.04], p. 6; CAMARA, 1968, p. 185). “Chegou a hora de o povo em áreas subdesenvolvidas atirar-se, de cheio, à batalha do desenvolvimento” (CAMARA, 1968, p. 53).

Acontece que acreditamos na força das ideias. Enquanto alguns raros bispos, padres e leigos falavam e agiam na linha do ensino social da Igreja e, particularmente, agora, do Concílio Vaticano II, era fácil queimá-los, taxando-os de subversivos e comunistas. Agora, vai começar a ser diferente. Bispos latinoamericanos reunimo-nos em Mar del Plata (Argentina) para examinar, a pedido expresso de Paulo VI, como marcar a presença da Igreja no desenvolvimento e na integração da América Latina (CAMARA, 1966 [16.12], p. 4; CAMARA, 1968, p. 99).

A convicção de dom Helder no que tange a promoção do desenvolvimento integral ressurgiu imbuída de novo vigor, agora caracterizado por uma radicalização: ou se alcança o desenvolvimento integral ou não haverá desenvolvimento.

Sem o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens, não haverá desenvolvimento. Desenvolvimento é a realização do homem em todas as suas dimensões [...]. A presença da Igreja no desenvolvimento da América Latina só terá sentido e eficiência na medida em que fizer parte de esforço total de presença no mundo (CAMARA, 1966 [outubro], p. 2).

A hierarquia da Igreja, ou maior parte dela, se coloca agora como a grande parceira dos pobres na batalha do desenvolvimento. Coloca-se agora porque outrora - até os anos 1940/1950 no Brasil e até o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), em quase todo o mundo -, a Igreja era a grande parceira dos poderosos, sempre muito preocupada em manter a “ordem social” e a autoridade, postura que ajudava a manter uma situação de injustiça, sempre mais grave.

A batalha pela promoção do desenvolvimento requer a participação de todos. Isso porque o desenvolvimento é um bem para todos, em especial para os pobres. Apostando nos possíveis benefícios em favor dos mais pobres, a Igreja declara seu apoio incondicional ao desenvolvimento integral. Assume que não dispõe de conhecimento técnico nem tecnologia, mas possui a “mística do desenvolvimento”, que é o Cristianismo, em seus princípios éticos fundamentais: verdade, justiça, solidariedade e liberdade.

Há, no entanto, que desmascarar os que se consideram “juízes do desenvolvimento”. Os “juízes do desenvolvimento” elaboram, adotam ou sustentam teorias como as teorias clássicas do desenvolvimento econômico, as teorias das vantagens comparativas. Essas teorias são desmascaradas pelas “teorias da dependência”. Isto é, teorias que evidenciam a dependência das economias periféricas das economias dos centros de decisão. É importante, segundo dom Helder, divulgar o balanço (em decisões, e consequências), há muito negativo, dos que se arrogam “juízes do desenvolvimento”.

Sem nenhuma ironia, é preciso registrar que os que se consideram Juízes do desenvolvimento: - fizeram rebentar duas guerras mundiais e conduzem uma corrida armamentista louca e suicida; - são capazes de suprimir a miséria da Terra e, no entanto, 2/3 da Humanidade, fundamentalmente em consequência de injustiças, se encontram em condição infra-humana; - são obrigados a reconhecer a necessidade e a urgência de “uma nova ordem econômica internacional”, mesmo porque, de verdade, o que existe, em plano internacional, é uma desordem econômica internacional (CAMARA, 1977 [5-7.10], p. 7).

Esta é uma crítica dirigida à Europa Ocidental e aos USA, com suas entidades e comissões, a exemplo da Comissão Trilateral, que se empenham para elaborar teorias definidoras do lugar das economias desenvolvidas (centro) e das economias dos países em desenvolvimento ou subdesenvolvidas (periferia) e em definir os graus de democracia (social, econômica, cultural, política). A crítica de dom Helder, ou melhor, a denúncia deste se dirige, em particular, à Comissão Trilateral, por ter ela afirmado que os países subdesenvolvidos só estavam preparados para viver uma democracia social e não uma democracia política, tese adotada e reproduzida por muitos governos de países que figuravam no rol do “Terceiro Mundo”.

É preciso assumir de forma destemida a “batalha do desenvolvimento”. Na percepção de dom Helder, o desenvolvimento demanda uma “batalha”, porque se faz necessário enfrentar estruturas seculares, por vezes institucionais e institucionalizadas, que se levantam como entraves ao desenvolvimento integral, parceiras do colonialismo, dadas à manutenção de privilégios e à reprodução de desigualdades e injustiças. Assim, a “batalha do desenvolvimento” traduz esforço de luta pela promoção do desenvolvimento integral, que pressupõe planejamento, coordenação, gestão eficiente dos recursos públicos (financeiros, técnicos, materiais e humanos), avaliação das atividades dos agentes das transformações, dos impactos sociais de tais atividades e dos benefícios das mesmas para o bem comum.

#### 4.5 Desenvolvimento integral e o projeto do nacional-desenvolvimentismo

Afirmaram Pe. Louis-Joseph Lebret e Paulo VI que o “desenvolvimento integral” é o “desenvolvimento do homem todo e de todos os homens” (LEBRET, 1962, PAULO, 1967). Ademais, é essa a noção de desenvolvimento que comparece ao pensamento de dom Helder. É justo reconhecer a Paulo VI o mérito de, através da *Populorum progressio* (1967), dar ampla divulgação à expressão originalmente cunhada por Pe. Lebret.

Bem sabemos que o desenvolvimento, como desenvolvimento integral, encontra-se sujeito a inúmeras circunstâncias, entre elas: geográfica, demográfica, política, tecnológica, cultural, mercados. Essas circunstâncias, não raro, traduzem-se em condicionamentos internos e externos. Por isso,

O desenvolvimento integral do homem não pode realizar-se sem o desenvolvimento solidário da humanidade. Dizíamos em Bombaim: "O homem deve encontrar o homem, as nações devem encontrar-se como irmãos e irmãs, como alhos de Deus. Nesta compreensão e amizade mútuas, nesta comunhão sagrada, devemos começar também a trabalhar juntos para construir o futuro comum da humanidade"<sup>42</sup>. Por isso, sugeríamos a busca de meios de organização e de cooperação, concretos e práticos, para pôr em comum os recursos disponíveis e realizar, assim, uma verdadeira comunhão entre todas as nações (PP, 43).

Ciente dos desafios impostos à promoção do desenvolvimento integral, Paulo VI aponta a solidariedade e a cooperação entre os povos como princípios fundamentais à sua realização, sem distorções.

A busca do desenvolvimento há de aproximar os povos nas realizações, fruto de esforço comum, se todos, desde os governos e seus representantes até ao mais humilde dos técnicos, estiverem animados de amor fraterno e movidos pelo desejo sincero de construir uma civilização de solidariedade mundial. Então, abrir-se-á um diálogo centrado no homem e não nas mercadorias ou nas técnicas (PP, 73).

Na encíclica *Populorum progressio*, o desenvolvimento integral ocupa o centro do ensino social da Igreja. A posição da Instituição é reafirmada por Paulo VI na encíclica – *Octogesima Adveniens* (1971) – comemorativa da *Rerum Novarum*, de Leão XIII (1891). Nesta última, Paulo VI constata que “alguns cristãos são atraídos por correntes socialistas”.

---

<sup>42</sup> O papa Paulo VI cita a si mesmo. In: Paulo VI. *Alocução aos representantes das religiões não-cristãs*. 03 de dezembro de 1964, AAS 57 (1965), p. 132.

Isso ocorre em virtude da semelhança de postulados do socialismo com alguns princípios da ética cristã: “vontade para a justiça, a solidariedade e a igualdade”. Contudo, o cristianismo difere substancialmente do socialismo, pois salvaguarda “ao mesmo tempo os valores, especialmente os da liberdade, responsabilidade e abertura ao espiritual, que garantem o desenvolvimento integral do homem” (OA, 31; para todas as citações).

Na linha do ensino social de Paulo VI, a promoção do desenvolvimento integral constitui-se, no pensamento de dom Helder, num dos elementos centrais (e justificadores) da atuação político-pastoral de todo crente, por ser exigência divina, ou corresponsabilidade do ser criado (o ser humano) com a Criação.

Parece-me exigência do Evangelho, parece-me fidelidade ao Cristo – quaisquer que sejam as interpretações em contrário – que a Igreja, enquanto puder falar, enquanto não for sufocada, clame pelas mudanças de estruturas desumanas, que estão impedindo o desenvolvimento integral dos nossos Povos e mantendo-os em situação indigna da condição de filhos de Deus (CAMARA, 1969 [13.04], p. 4).

A promoção do desenvolvimento integral, por ser demanda divina, requer, no esforço de sua realização, “batalha sagrada”.

Eis aqui por que desenvolvimento para nós é batalha sagrada e sem limites; superando, em absoluto, desenvolvimentos parciais, unilaterais, queremos ajudar os sub-homens (quer se trate de subumanização pela miséria, quer se trate de desumanização pelo egoísmo) a viver o desenvolvimento integral, cujo limite é o sem-limite, é o sem-fim da própria vida divina. Então, mas só então, *ganha sentido pleno a definição de desenvolvimento integral*: conhecer mais, produzir mais, ter mais para ser mais (CAMARA, 1968, p. 7-9; itálico é nosso).

No início dos anos 1980, passadas as “décadas do desenvolvimento” (declarada em 1960 e reafirmada em 1970), dom Helder denuncia a farsa do “milagre econômico brasileiro”.

Sabeis, certamente, que desenvolvimento autêntico supõe, necessariamente, desenvolvimento integral.

Sabeis, certamente, que mesmo quando houve coragem de falar em milagre da economia brasileira, tratava-se apenas do crescimento econômico de menos de 10% da população brasileira.

Ajudai-nos, com o vosso prestígio de técnicos, a demonstrar que índices como o Produto Bruto Nacional são índices mais do que enganosos. O jeito é chamar o PBN de índice despistador da realidade duríssima (CAMARA, 1981 [08.01], p. 3).



João Paulo II, através da encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS), de 1987, dá ampla divulgação à expressão “desenvolvimento integral” (com nove correspondências no texto). Ademais, João Paulo II orienta os cristãos no sentido da ação moral (contra o subdesenvolvimento) em favor do desenvolvimento (promoção e manutenção).

Os responsáveis da coisa pública, os cidadãos dos países ricos pessoalmente considerados, de modo especial se forem cristãos, têm a obrigação moral — de acordo com o respectivo grau de responsabilidade — de ter em consideração, nas decisões pessoais e governamentais, esta relação de universalidade, esta interdependência que subsiste entre os seus comportamentos e a miséria e o subdesenvolvimento de tantos milhões de homens” (SRS, 9).

As características de desenvolvimento integral foram descritas por Paulo VI (PP 20-21) e recuperadas por João Paulo II.

Um desenvolvimento que não é só econômico mede-se e orienta-se segundo a realidade e a vocação do homem visto na sua globalidade. O homem tem necessidade, sem dúvida, dos bens criados e dos produtos da indústria, continuamente enriquecida pelo progresso científico e tecnológico. E a disponibilidade sempre nova dos bens materiais, na medida em que vem ao encontro das necessidades, abre novos horizontes. O perigo do abuso do consumo e o aparecimento das necessidades artificiais não devem, de modo algum, impedir a estima e a utilização dos novos bens e dos novos recursos postos à nossa disposição. [...]. Vê-se que o desenvolvimento não pode consistir somente no uso, no domínio e na posse indiscriminada das coisas criadas e dos produtos da indústria; mas sobretudo em subordinar a posse, o domínio e o uso à semelhança divina do homem e à sua vocação para a imortalidade (SRS, 29). As causas que entram o desenvolvimento integral são aquela avidez do lucro e aquela sede do poder (SRS, 37; 38).

Mas, o que é preciso para afirmar, com a máxima segurança e o menor risco de equívoco possível, que determinada noção de desenvolvimento é mesmo a do desenvolvimento integral?

Para ser integral, o desenvolvimento deve realizar-se no quadro da solidariedade e da liberdade, sem jamais sacrificar uma e outra, com nenhum pretexto. O carácter moral do desenvolvimento e a necessidade da sua promoção são exaltados quando existe o mais rigoroso respeito por todas as exigências derivadas da ordem da verdade e do bem, próprios da criatura humana. O cristão, além disso, educado para ver no homem a imagem de Deus, chamado à participação da verdade e do bem, que é o próprio Deus, não compreende o empenho pelo desenvolvimento e a sua realização fora da observância e do respeito devido à dignidade única dessa “imagem”. Por outras palavras, o verdadeiro desenvolvimento deve fundar-se no amor de Deus e do próximo, e contribuir para facilitar as relações entre os indivíduos e as sociedades. Está nisto a “civilização do amor”, de que falava com frequência o Papa Paulo VI (SRS, 33).

A luta destemida contra o subdesenvolvimento absorve toda a atenção e consome todas as energias de dom Helder. Importa-nos saber: a partir de quando aparece nos léxicos da Sociológica, Economia e Ciência Política latinoamericanas o termo “subdesenvolvimento”? Em 1954, o economista paraibano Celso Furtado publica seu primeiro livro: *A economia brasileira*. O trabalho de Furtado trazia a marca das formulações elaboradas pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), órgão das Nações Unidas, instalada no Chile em 1949 e da qual o próprio Furtado fez parte até 1957. Em *Brasil: uma biografia* (2015), as pesquisadoras Lilia M. Schwarcz e Heloisa M. Starling, assim descrevem o surgimento do vocábulo.

As análises da Cepal contribuíram para embasar o Plano de Metas, mas o livro de Celso Furtado, além de apresentar instrumentos para nova maneira de pensar o país, fornecia aos técnicos do governo uma palavra-chave – “subdesenvolvimento” – para enquadrar os dilemas da sociedade brasileira. Subdesenvolvimento significaria um momento específico de formação do capitalismo, próprio de sociedades como a brasileira, cuja economia foi historicamente subsidiária do sistema colonial e que, por isso mesmo, se viu forçada a conviver com consequências que se autossustentam, apesar do avanço do processo de industrialização: a estrutura agrária arcaica, as relações entre a monocultura exportadora e o capitalismo internacional, a dualidade da estrutura produtiva nacional, a profunda desigualdade nas relações de trabalho (SCHWARCZ & STARLING, 2015, p. 417-418).

Analisado em perspectiva política, o desenvolvimento tinha que se acertar com o subdesenvolvimento. Resulta evidente que ele preferiu contrair uma dívida de Justiça Social para com os brasileiros, em particular para com os pobres. O reformismo desenvolvimentista defendia conjunto de reformas básicas a serem implementadas pelo Estado – agrária, fiscal, bancária, urbana, tributária, administrativa, universitária – e atribuía ao povo brasileiro a condição de agente transformador de sua própria história.

Nos anos 1940, mas sobretudo nas décadas subseqüentes, cresce entre os economistas, industriais e intelectuais brasileiros o que se poderia chamar de “consciência do desenvolvimento”, isto é, representantes de diversos setores da sociedade brasileira dão-se conta da necessidade imperiosa do desenvolvimento da economia nacional. A “consciência do desenvolvimento” nada mais era do que uma demonstração da real compreensão da situação econômica do país, cuja economia se mantinha mergulhada no subdesenvolvimento, dependente da estabilidade ou do crescimento da economia internacional e sujeita, na administração de seus planos e projetos, a todas as intempéries do mercado internacional.

No imediato pós-II Guerra Mundial, Getúlio Vargas deflagra processo de modernização do Brasil via industrialização. O nacionalismo de Vargas, industrialista (mas sem negar integralmente suas origens políticas oligárquicas), apontava o petróleo como “o ouro negro” que daria independência ao Brasil. A Petrobrás, motor energético do Brasil, criada em 1953, constituía-se na institucionalização do desejo de independência econômica nacional, condição fundamental para se efetivar nossa independência política (utopia de Vargas assimilada por todos os brasileiros).

O nacional-desenvolvimentismo no Brasil, em perspectiva política, se forma incorporando duas vertentes do pensamento socioeconômico brasileiro: de um lado, o legado das grandes interpretações do Brasil, formuladas desde o final do século XIX até os anos 1930 - a partir de pensadores como Joaquim Nabuco, Euclides da Cunha, Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, entre outros – que procuram compreender as razões do *atraso* da economia e da sociedade brasileiras tomando por referência distintos aspectos da identidade nacional. De outro lado, a tradição no pensamento brasileiro de autores que associam esse atraso ao estatuto colonial do país, à sua condição de economia agroexportadora, a exemplo de Caio Prado Jr e Celso Furtado, adotando métodos e viés interpretativos específicos e singulares.

O projeto do nacional-desenvolvimentismo constitui-se numa das formas de “batalha do desenvolvimento”. A questão que se nos impõe, então, é: seria dom Helder Camara teórico do nacional-desenvolvimentismo brasileiro, da segunda metade do século XX? A dúvida, que não chega a constituir-se em polêmica, decorre do fato de dom Helder não ser profissional da área *técnica* ou *acadêmica*. Ademais, a tentativa apressada de por fim à indefinição poderia nos levar a formular uma resposta na negativa; a não lhe reconhecer lugar devido ao lado de pensadores como Roberto Simonsen e Celso Furtado. Contudo, é bem outra a nossa percepção, pois a centralidade conferida por dom Helder à questão do desenvolvimento, entendido como desenvolvimento integral, credencia-o para compor o quadro dos mais renomados teóricos do nacional-desenvolvimentismo brasileiro.

Mas, como se exprime o projeto do nacional-desenvolvimentismo no pensamento de dom Helder? Em meados dos anos 1950, dom Helder se vê tomado pela compreensão do Nordeste como valor ético-político. Elege o Nordeste, seus desafios e perspectivas, como tema central de suas preocupações. Entende “a invenção do Nordeste” (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2009) como uma invenção política, assim como fora política

a escolha por impulsionar o projeto de modernização, mediante industrialização, das regiões Centro-Sul do país, sem que fosse demonstrado qualquer interesse em favor da policultura nordestina, que, assim fosse, poderia ter sido impulsionada pela inserção de novos métodos no processo produtivo da Região, de modo a redescobrir e revalorizar todo o potencial de geração de riquezas da/para a mesma.

Os elementos nucleares do projeto do nacional-desenvolvimentismo de dom Helder são: o *pacto federativo* e a *questão agrária*. Quanto ao pacto federativo, mais do que suprimir as fronteiras entre os Estados da Federação, implica estimular e promover a *solidariedade regional*. A SUDENE é a institucionalização do esforço inteligente em se promover a solidariedade regional. Trata-se de transferir recursos técnico-financeiros da União para o desenvolvimento de determinada região, nesse caso, a região Nordeste. Tem-se a percepção de que o *desenvolvimento nacional*, para ser integral, depende do desenvolvimento regional.

A ideia do nacional-desenvolvimentismo que comparece ao pensamento de dom Helder sugere elevado grau de convergência com a de outros intérpretes da realidade brasileira de sua época, a exemplo de Roland Corbusier, Guerreiro Ramos, Vieira Pinto, Werneck Sodré, Hélio Jaguaribe, Ignácio Rangel (todos isebianos) e Celso Furtado (cepalino). Os isebianos e o cepalino forneceram fundamentação teórica para os projetos da administração de Kubitschek e formularam visão ampla sobre o Brasil e seu processo de industrialização. Ressalva assegurada à especificidade metodológica e/ou interpretativa que se verifica em cada um desses pensadores, há, no entanto, a presença de elementos que se equivalem, sem que se pretenda absoluta identificação, tal é a compreensão da participação do Estado na promoção do desenvolvimento, na condição de coordenador, planejador, investidor, financiador e fiador do desenvolvimento.

O nacional-desenvolvimentismo de dom Helder diverge profundamente do nacional-desenvolvimentismo dos sucessivos governos civil-empresarial-militares (1964-1985). Para estes, o nacional-desenvolvimentismo pressupunha a concentração da renda, a canalização dos investimentos para alguns setores previamente determinados, a manutenção da instância decisória reservada às esferas de comando. Ao contrário, o nacional-desenvolvimentismo de dom Helder pressupunha e, ao mesmo tempo, demandava - para ser harmônico, autêntico e integral - uma ampla participação popular, solidariedade regional, cooperação das unidades federadas para constituição de unidade nacional.

O nacional-desenvolvimentismo de dom Helder não tem a pretensão de ser mais amplo e extenso, ser acadêmico, técnico ou científico, mas possui elementos que podem ser complementares a muitas outras noções de nacional-desenvolvimentismo (a exemplo de algumas noções aqui prenunciadas), pois insere as noções de direito à participação popular no processo definidor do destino da Nação; a prática da justiça social nas arenas política e econômica nacional e internacional; a promoção da dignidade da pessoa humana e do bem comum (elementos que não produzem divergências entre as acepções, mas que lhes podem ser complementares), assim como atender a demandas, prioritariamente, dos mais pobres (pessoas, regiões, países, continentes) em âmbito social global.

Ao contatar a condição de dependência da América Latina (através de postura de subserviência diplomática e de submissão à exploração do capital estrangeiro) do centro dinâmico da economia global, dom Helder insiste com os formuladores de política econômica para que leve em conta na elaboração de projeto de desenvolvimento nacional a integração regional, a cooperação regional e a participação democrática, que inclua ampla participação popular nos fóruns de debates e nas instâncias de decisão, sobre as matérias definidoras do futuro da Nação, em especial, os “projetos faraônicos”, já que poucos benefícios diretos conferiam ao povo, sob quem recaia o ônus de pagar os juros de “empréstimos irresponsáveis” (CAMARA, 1982 [19.07], p. 44-45).

Há elementos característicos, senão singulares e específicos, do nacional-desenvolvimentismo de dom Helder: o método de abordagem do problema de cunho aristotélico-tomista que tende do particular para o universal (ou do pessoal para o coletivo; do indivíduo para a humanidade); iniciar o processo de interferência na realidade do local para o regional, do nacional para o continental e deste, por sua vez, para o mundial; os cristãos (católicos e não católicos) têm imensa responsabilidade na promoção do nacional-desenvolvimentismo, pois entendido como elemento central da exigência evangélica, haja vista implicar a dignidade da pessoa humana (criada à imagem e semelhança de Deus, Pai e Criador) e o efetivo gozo do bem comum.

Ao aderir ao projeto do nacional-desenvolvimentismo dom Helder se desloca do seu campo originário teológico-eclesiástico, para os campos da economia e da política. Entende dom Helder que o desenvolvimento – condição fundamental para a expansão dos direitos de cidadania e para a promoção da soberania – tem por fim o enfrentamento do subdesenvolvimento regional, nacional, continental e mundial.

### **a) Subdesenvolvimento (regional, nacional, continental e terceiromundista)**

A promoção do desenvolvimento - questão que dom Helder coloca deliberadamente no centro do seu programa de evangelização - é o que lhe leva a pensar na realidade que constitui o seu contrário: o subdesenvolvimento. Após vários anos de análise da realidade brasileira, latinoamericana e terceiromundista, dom Helder constrói o entendimento segundo o qual o subdesenvolvimento resulta da relação comercial entre economias não industrializadas e economias industrializadas. Essa relação, sendo ela definida por políticas unilaterais do desenvolvimento econômico, responde pela reprodução das injustiças sociais na arena política internacional.

Na década de 1940, o Brasil vive, sob o empenho pessoal e político de Getúlio Vargas, surto industrial até então jamais registrado em sua história econômica. É a resultante de processo que, para Furtado, ocorre no quadro de economia ainda de “tipo colonial” (FURTADO, 2012). Na década subsequente, a economia brasileira se vê numa encruzilhada: ou o país definia o seu “modelo de desenvolvimento”, bem como todos os meios, recursos e estratégias para sua implementação, ou o país amargaria o aprofundamento das desigualdades regionais e sociais, o crescente processo de concentração da renda, a marginalização social, econômica, política e cultural da maioria da população brasileira. Independente do caminho a escolher, qualquer que fosse a trajetória definida, este influenciaria decisivamente no destino do país.

No imediato pós-II Guerra Mundial, o desenvolvimento capitalista torna-se tema importante do debate teórico e político da intelectualidade latinoamericana. Inicialmente, discute-se a problemática do desenvolvimento no âmbito da “teoria do desenvolvimento”, elaborada pelo argentino Raúl Prebisch. A insuficiência analítica da clássica “teoria do desenvolvimento” - ao postular a interferência no desenvolvimento das “variáveis exógenas”-, possibilita a Furtado formular a sua “teoria do subdesenvolvimento”, inserindo na análise da situação do subdesenvolvimento a dimensão histórica. Para sustentar sua posição, formula o seguinte argumento: “o subdesenvolvimento não constitui uma etapa necessária do processo de formação das economias capitalistas modernas. É, em si, um processo particular, resultante da penetração de empresas capitalistas modernas em estruturas arcaicas” (FURTADO, 1961, p. 261).

No final dos anos 1940, surgiram na América Latina algumas teorias que se propunham a analisar o quadro da economia regional e as relações desta com a economia internacional. Uma dessas teorias foi a “teoria do desenvolvimento”, que, nos anos 1950, se propõe a identificar os obstáculos que se impunham ao crescimento econômico da Região. Com a incapacidade do capitalismo de reproduzir nos países periféricos experiências bem sucedidas de desenvolvimento surge, na década de 1960, a “teoria da dependência” (CARDOSO & FALETTO, 1993). Esta teoria centra sua análise nas economias dos países periféricos, e da relação desses com os países considerados centrais para o funcionamento do sistema econômico mundial. A “teoria da dependência” se origina da “teoria do subdesenvolvimento”, elaborada sob a liderança de Raúl Prebisch (1901-1986) e sistematizada por Celso Furtado na *Comissão Econômica para a América Latina* (CEPAL). Dados os resultados não alcançados pela industrialização na década de 1960, Prebisch e Furtado elaboram uma crítica consistente da “teoria da dependência” formulada na década de 1950 e, por conseguinte, criticam a “teoria da modernização”. Segundo Mirian L. Cardoso, “a teoria da modernização é apresentada como um suporte teórico à teoria do subdesenvolvimento” (CARDOSO, 2005, p. 2).

A “teoria da dependência” resulta da observação da realidade socioeconômica latinoamericana, historicamente atrelada à economia internacional de forma periférica. A partir da categoria “centro-periferia”, Raúl Prebisch faz duras críticas às teorias econômicas clássicas, a exemplo da “teoria das vantagens comparativas” e das teorias que insistiam na divisão do mundo em blocos [capitalista e socialista] ou em Leste e Oeste. Em perspectiva inteiramente distinta e oposta, Prebisch propõe analisar as relações entre países no sistema econômico internacional em termos de economias desenvolvidas e economias subdesenvolvidas, ou entre países industrializados e países agroexportadores.

Importante ressaltar que o subdesenvolvimento coloca questões cruciais para a democracia. Segundo Pedro Otoni, em *Nação e seu Labirinto*, “no contexto de declínio de hegemonia do pensamento nacional-desenvolvimentista, a questão democrática passa a ocupar lugar central no debate político. Desta feita, enquanto a questão do desenvolvimento se mantém na agenda política nacional, a questão democrática se separa da questão nacional” (OTONI, 2011, p. 104). Isso se verifica, sobretudo, após a promulgação do AI-5 (1968), quando coexistem no Brasil crescimento econômico e restrição do ambiente favorável às práticas democráticas.

Para Pedro Otoni, o esforço analítico do subdesenvolvimento pode ser dividido em duas correntes interpretativas, quais sejam: “a nacional-desenvolvimentista, cujo polo de difusão de ideias foi, sobretudo, a CEPAL”, durante os anos de 1950, e, nas décadas de 1960 e 1970, a “Escola da Dependência” (OTONI, 2011, p. 107). Os teóricos da “dependência”, a exemplo de CARDOSO e FALETTO (1993), criticam as posições cepalinas, em seu apego ao processo de industrialização como saída para o subdesenvolvimento. Em comum a todas as teorias, o esforço de construir um modelo explicativo do subdesenvolvimento, e propor formas de superá-lo.

A primeira ideia que apresenta alguma forma de análise sobre o subdesenvolvimento foi baseada na “teoria da modernização”. O “atraso” das economias e sociedades latinoamericanas apenas seria superado com o processo de industrialização. Para Mirian L. Cardoso (2005), “a teoria da modernização vem então como que ampliar e [...] fortalecer a teoria do subdesenvolvimento”. Contudo, adverte que “a modernização é uma ideologia”, cuja aceitação depende “em grande medida do caráter científico pretendido pela teoria de que ela é portadora”. Por essa razão, “a modernização, enquanto teoria e ideologia, atualiza as velhas questões do progresso e da evolução, dando-lhes renovadas destinações políticas e ideológicas (CARDOSO, 2005, p. 2; 4).

É prematuro determinar se há ou não uma teoria do subdesenvolvimento no pensamento de dom Helder (objeto para futuras pesquisas). Contudo, é-nos possível perceber a existência de grandes traços de uma teoria com essas características. O ponto de partida de dom Helder é o da contestação da “teoria das vantagens comparativas”. Ademais, o subdesenvolvimento podia ser explicado pela manutenção de estruturas injustas estabelecidas nas relações comerciais entre pessoas, entre grupos, entre regiões, entre países, entre continentes, “cuja superação é [condição] básica para que haja, no Continente, desenvolvimento com Justiça” (CAMARA, 1968, p. 4-5).

A promoção do desenvolvimento feita por dom Helder nos países de economias desenvolvidas – Europa e Estados Unidos, em particular – incluía denunciar as principais razões do subdesenvolvimento e expor, por sua vez, suas consequências em mazelas.

É urgente deixar evidente, para muitos, o que alguns começam a admitir: que o subdesenvolvimento se equipara à guerra bioquímica e à guerra nuclear, pois leva à miséria, à fome, à condição subumana, à marginalização, ao fatalismo. Deixa, em milhões de criaturas humanas, deformações físicas, psíquicas e morais (CAMARA, 1971 [11.09], p. 1).



As análises da realidade nordestina, brasileira, latinoamericana e terceiromundista produzidas por dom Helder lhe permitem concluir e debater pela arrancada dessa parcela da população mundial do subdesenvolvimento, como condição fundamental para a superação de seus cruciais desafios: o atraso [das estruturas políticas, dos meios de transportes e comunicação, dos recursos tecnológicos, das mentalidades produtoras] e a miséria. O atraso das economias dos países do Continente, e, por conseguinte, da grande maioria das populações que vivem em toda a extensão desse território figura entre as principais causas de geração e perpetuação do círculo vicioso de reprodução da miséria.

Quanto ao princípio fundamental adotado por dom Helder para que a economia brasileira, integrada à latinoamericana, se desvencilhasse definitivamente do subdesenvolvimento é o da *reforma de estruturas*, a revolver todos os organismos do Estado e da Sociedade brasileira, nos termos de uma “revolução estrutural”. O ponto de partida dessa mudança de estruturas é a reforma agrária (CAMARA, 1968, p. 177). Dom Helder fala em reforma agrária profunda, sem colocar a questão do custo financeiro a ser assumido pelo Estado (ou do custo político para o Governo) da desapropriação de imensas áreas de terras, de reconhecido uso sem fim social. Importante aqui é a problematização da questão agrária nos campos da “eclesiologia” (âmbito da Igreja), da economia e da política.

Na esteira do pensamento de dom Helder, o país se afirmaria, paulatinamente, como desenvolvido, na medida em que combatesse a miséria e a pobreza mediante reforma agrária. Inicialmente, a produção de alimentos para a subsistência e, posteriormente, a produção geradora de excedentes seriam indicativos claros e reais de desenvolvimento harmônico e socialmente equilibrado. Assim, o país daria os seus primeiros passos rumo ao desenvolvimento integral ao erradicar a miséria e a pobreza.

Defende dom Helder a necessidade imperativa da modernização via industrialização. A modernização do país, em seus diversos setores produtivos, resultaria em condição favorável ao desenvolvimento integral; assim como, a modernização das estruturas do Estado, em suas instituições, se constituiria em condição igualmente adequada à modernização da sociedade brasileira. A modernização, por exemplo, do setor agrícola, inegavelmente, aumentaria o volume da produção (sobretudo de alimentos), reduziria o custo de toda a cadeia produtiva, permitindo aferir lucros mais vultosos. E é exatamente isso o que qualquer estudioso do tema irá constatar em período recente da história da economia nacional.

Alguns especialistas, intelectuais e técnicos a serviço dos governos de países desenvolvidos formulam, sustentam e divulgam a tese segundo a qual o subdesenvolvimento tem como uma de suas causas o *aumento demográfico*. Comparece e participa do processo de expansão de tal tese conteúdo preconceituoso contra os países pobres, não industrializados, não europeus. Tal questão comparece ao Concílio Vaticano II nos seguintes termos: “a cooperação internacional é especialmente necessária no caso, atualmente bastante frequente, daqueles povos que, além de muitas outras dificuldades, sofrem especialmente da que deriva do rápido aumento da população” (GS, 87). O rápido crescimento demográfico pode gerar (e sem dúvidas gera) desequilíbrios sociais e econômicos. Para os conciliares “é urgentemente necessário que, por meio de plena e intensa cooperação de todos, e sobretudo das nações mais ricas, se investigue o modo de tornar possível preparar e fazer chegar a toda a humanidade o que é preciso para a subsistência e conveniente educação dos homens” (GS, 87). A solução do problema demográfico nos países em desenvolvimento demanda a cooperação internacional. Acreditamos pouco representar cooperação internacional que tenha como um de seus objetivos principais assegurar *apenas* a “subsistência” das pessoas, e não a realização plena de todas as suas possibilidades e potencialidades, como ser racional, livre e criativo.

Ao tentar debater nos países ricos, industrializados e desenvolvidos, a questão do subdesenvolvimento dos países pobres; ao buscar lhes apresentar as consequências de suas atividades (exploração, violências, injustiças e mortes) nos países recém-nascidos da escravidão; ao procurar lhes apontar, “sem ódio e nem ressentimento”, a origem de suas riquezas, a manutenção do seu padrão de vida, situando-a na miséria de milhões de seres humanos, dom Helder sistematiza assim o conjunto de suas percepções:

Se pretendemos dizer que, ao lado de estruturas erradas que devem ser mudadas nos países pobres, há, também, estruturas erradas a serem mudadas nos países ricos, a primeira impressão é a de que dissemos uma piada – ‘mudar por que, se tudo está dando certo, e o país é rico, prospera sempre mais?’. Alguns chegam a torna-se agressivos e a perguntar: ‘que culpa têm os países ricos de estarem em mãos de brancos? Que culpa têm os brancos de serem brancos, e serem capazes do que não conseguem os outros: os negros, os amarelos, os morenos...’. Há quem diga ou ao menos quem pense: ‘usem a cabeça; deixem de ser coelhos e ratos, que vivem para procriar; vençam a indolência; trabalhem firme; não se deixem explorar por contemporâneos vivos e desonestos, e você vencerá, como nós...’. Instintivamente, é difícil, para países ricos, reconhecer que a riqueza que exibem se alimenta à custa da miséria dos países pobres e que as ajudas que prestam são feitas ao preço de injustiças terríveis (CAMARA, 1972[17.01], p. 1).

As teorias neoclássicas do desenvolvimento, ignorando a complexidade da realidade de vida dos povos de países subdesenvolvidos, recolocavam os fundamentos do colonialismo: conquistar, ocupar, explorar e apossar-se das riquezas. Consta dom Helder que arrancar-se do subdesenvolvimento corresponderia a realizar, de fato, a independência da Nação. É o que exprime quando afirma: “torna-se inadiável campanha mundial de abolição da escravatura que complete a independência política dos povos com a indispensável independência econômica, não só de algumas camadas ou de algumas regiões, mas do homem todo e de todos os homens” (CAMARA, 1968, p. 139).

Nos final dos anos 1960, a Igreja na América Latina oficializa, através da *Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe* (1968), em Medellín, sua “opção preferencial pelos pobres”. Isso implicava apoiá-los em suas demandas. A hierarquia da Igreja latinoamericana, na sua grande maioria, redefine o seu lugar ético-político de atuação, elege novo parceiro em suas lutas: os pobres (das pastorais sociais, das CEBs, dos movimentos populares etc.), justificando essa nova posição como “exigência evangélica”. Assim, avalia dom Helder a disposição da Igreja na América Latina para participar do desenvolvimento e da integração dos povos e das economias da Região.

O povo de Deus na América Latina, decidido a participar no desenvolvimento e na integração do Continente, poderá conduzir campanhas destinadas à ampla ressonância continental, como: completar pela independência econômica a independência política dos nossos países; completar a abolição dos escravos (CAMARA, 1968, p. 145).

A expressão mais evidente do subdesenvolvimento é a miséria. Em perspectiva humanística, a miséria consiste numa das formas mais vergonhosas, dolorosas, torturantes das violências, pois deforma antes de matar. No combate intransigente do processo de degradação da pessoa humana, não se é permitido perder tempo.

Será exagero falar em miséria no NE? Será exploração aludir a condições infra-humanas de vida? Será demagogia sustentar a inadiabilidade da reforma de estruturas que nos livrem do colonialismo interno que é o mais triste dos colonialismos?

Conosco, sem nós ou contra nós os olhos do povo se abrirão. Ai do Cristianismo se amanhã, quando os olhos se abrirem, ficar a impressão de que a Igreja foi conivente com os poderosos na exploração dos humildes.

Temos perdido um tempo precioso. Cada vez que reformas fundamentais ficam no papel, o povo se desencanta ainda mais. Até onde irá a paciência das massas? (CAMARA, 1968/1969 [?], p. 2).

## **b) Desenvolvimento regional, integrado e solidário**

O olhar de dom Helder se volta, concretamente, para o desenvolvimento regional, ao considerar ser maior a possibilidade do enfrentamento imediato e eficaz de questões fundamentais, porém, específicas de determinados grupos sociais. O termo “regional” possui no pensamento de dom Helder ao menos dois significados: regional (Nordeste) e regional (latinoamericano). Por essa razão, ele pensa o desenvolvimento da economia brasileira como uma resultante do desenvolvimento regional (Nordeste), porém, integrado ao desenvolvimento das demais regiões do país, assim como integrado ao desenvolvimento das demais economias dos países do Continente. A SUDENE e a CEPAL são instituições representativas da integração regional brasileira e sulamericana, respectivamente.

A SUDENE é a instituição responsável por estimular o desenvolvimento regional no Nordeste brasileiro. O projeto de desenvolvimento regional, tal como implementado pela SUDENE, é símbolo da maior expressão de solidariedade regional no país. Além disso, a Superintendência aproxima no Nordeste lideranças religiosas e profissionais técnicos do Governo Federal. É amplamente reconhecida a participação decisiva de Furtado na criação da SUDENE. O que poucos sabem, e mais, o que muitos não reconhecem é a mobilização da Igreja do Nordeste na criação da Superintendência. Dom Helder narra assim o envolvimento dos bispos da região na criação da Instituição:

Um dia, os Bispos do Nordeste pediram aos técnicos do Governo que se unissem, tentando pôr em comum as minguadas verbas e os raros especialistas que se dispersavam em miúdas iniciativas isoladas. Foi uma atitude pioneira que ajudou a fazer surgir a SUDENE, que, esperamos, mereça ter sempre o nosso apoio, como instrumento destinado a romper o desequilíbrio criminoso entre áreas altamente progressivas e áreas estagnadas. Através da SUDENE, não só está sendo possível, em termos perfeitamente compatíveis com a dignidade nacional, a colaboração do capital estrangeiro, mas, o que ainda mais alegre, é que está se dando o início de investimentos do Sul na área nordestina (CAMARA, 1964, p. 3).

Dom Helder explicita a mobilização da Igreja do Nordeste no esforço de concentrar recursos financeiros e humanos do governo dispersos pelo Brasil. Além disso, o arcebispo faz dura crítica ao desenvolvimento desigual entre as regiões do país. Espera-se, através da SUDENE, concentrar os investimentos estrangeiros e nacionais [sendo estes últimos provenientes do Centro-Sul do Brasil] para estimular o desenvolvimento do

Nordeste, região tradicionalmente colonizada, primeiro, pelos portugueses e, nos anos 1960, pelos brasileiros do Centro-Sul do país. Trata-se da superação da lógica do “colonialismo interno”. Colonialismo interno é “o enriquecimento de nacionais à custa de nacionais, mantidos em situação infra-humana” (CAMARA, 1966 [08.12], p. 3). Em outras palavras, trata-se de “um pequeno número de privilegiados do país, cuja riqueza é mantida à custa da miséria de milhões de concidadãos” (CAMARA, 1968 [25.04b], p. 2).

Os Bispos do Nordeste se mobilizam em apoio da SUDNE e, por conseguinte, pelo desenvolvimento da Região. Na condição de Secretário Geral da CNBB, dom Helder compartilha com o Núncio Apostólico no Brasil, dom Armando Lombardi, do sucesso da Reunião dos Bispos da Bacia do Rio Doce, realizada entre os dias 4 e 7 de julho de 1961. No dia 17 do corrente, dom Helder informa ao Núncio de que “a recomendação de V. Excia. quanto a Encontros de Bispos do Nordeste já está atendida: tivemos a Reunião dos Bispos de São Paulo e o Encontro dos Bispos do Rio Doce”. Na oportunidade, encaminha ao Núncio, em anexo, carta-apelo de dom Távora, acompanhada da seguinte observação.

O que dom Távora diz sobre o Nordeste tem inteira procedência. Soube, com segurança, que, em Montevideú, a OEA vai pedir a cada país latinoamericano que indique uma área onde concentrar a ajuda norteamericana. É praticamente certo que o Brasil indicará o Nordeste. Que acha V. Excia.? Pode-se pensar em Reunião para novembro, para dar tempo de preparar bem? Haveria uma revisão completa dos projetos decorrentes dos Encontros anteriores. Haveria procura do correspondente social e humano para completar os planos da Sudene. O Presidente está interessado pessoalmente na Reunião dos Bispos (CAMARA, 1961 [17.07], p. 1).

Em resposta à carta-informe de dom Helder, o Núncio Apostólico no Brasil, dom Armando Lombardi, que se encontrava de férias na cidade de Fiuggi, na Itália, escreve de próprio punho:

Muito me alegram as notícias da Reunião dos Bispos da Bacia do Rio Doce: Deo Gratias!

Estou de acordo com o projeto de uma nova Reunião dos Bispos do Nordeste a ser celebrada no próximo mês de novembro (talvez, na segunda parte do mês, estando marcada para a primeira parte o Conselho Mundial da JOC).

Compreendo que o momento é grave. Sendo-me permitida alguma sugestão, diria o seguinte: no plano econômico-social, os Bispos façam o possível para não aparecer vinculados exclusivamente às providências dos jovens e concedam, também nas declarações públicas, a devida importância à parte espiritual, moral, humana (LOMBARDI, 1961 [26.07], p. 1).

O Núncio, dom Armando Lombardi, demonstrava compreender a gravidade do momento: instabilidade política, crise econômica, inflação em trajetória crescente, greves sucessivas e em vários setores, e sinais cada vez menos inequívocos de iminente “revolução social”. O próprio dom Helder - assim como Caio Prado Jr. e Celso Furtado - vislumbra clima de “pré-revolução” no país. As forças políticas de oposição aos governos de Jânio Quadros e, posteriormente, de João Goulart, aproveitam de cenário definido pelas incertezas para tomar de assalto o poder.

Nesse quadro, a SUDENE sofre enorme resistência das lideranças políticas locais. Os programas da SUDENE e seus planos de ação eram pensados para contemplar demandas regionais. Entretanto, governadores, prefeitos, parlamentares, latifundiários, acostumados a manter com o Estado uma relação parasitária, pensavam que podiam buscar na SUDENE o que historicamente conseguiram na capital: recursos financeiros para suas bases eleitorais e, no caso dos latifundiários, recursos técnicos e financeiros para incrementar seus investimentos particulares. Dom Helder é crítico desse comportamento.

Em virtude do tempo dedicado em prol do desenvolvimento integral, dom Helder pode compor, “legitimamente”, a galeria dos considerados “*embaixadores do desenvolvimento*”. Assim se declara dom Helder: “Dedico 80% do meu tempo ao desenvolvimento integral, à promoção humana e cristã do meu povo. Mas a experiência demonstra que existe um determinado percentual da massa a que falta condições mínimas para a autêntica promoção” (CAMARA *apud* ARAÚJO, 2012, p. 101). O empenho com denodo de dom Helder em favor do desenvolvimento traduz esforço de mudança social, todo ele orientado para recuperar o atraso político e abrir espaço a fim de que parcelas crescentes da população regional assumissem na plenitude os direitos de cidadania.

Ora, dom Helder adverte a todos, em particular, aos golpistas de 1964, que “desenvolvimento não se faz de cima para baixo, não pode ser imposto [...]; desenvolvimento supõe despertar da consciência, despertar de sentido público, despertar de cultura, autopromoção, planificação técnica” (CAMARA, 1964 [12.04], p. 3). E mais, “é um erro pensar que desenvolvimento é responsabilidade apenas de técnicos ou administradores. Desenvolvimento concerne à totalidade dos valores humanos e, portanto, requer a mobilização de todas as energias humanas” (CAMARA, 1965 [01,02,03.07], p. 3). Por essa razão, se mostra convencido de que sem o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens, não haverá desenvolvimento, que possa ser considerado autêntico.

Antes mesmo de completar sua primeira década de criação, a Sudene sofre da parte do Congresso sérias investidas no sentido de sua desestruturação.

Como deixar de aludir à Sudene, cujo 3º Plano Diretor, pelo que representa como repercussão direta em nossa vida de povo, é uma das razões de ser de nosso Encontro? Diremos que ela é vital para nós.

Daí afligir-nos a circunstâncias de vê-la sem condições objetivas de reter seus próprios técnicos, atraídos, muito humanamente, pela empresa privada que lhes pode oferecer salários adequados.

Daí afligir-nos ver surgir no Congresso – ao que se diz, não sem interesse de técnicos da área governamental – a luta que redundaria na liquidação prática do art. 18 do 2º Plano Diretor da Sudene, exatamente o artigo que carrega investimentos para o Nordeste.

Veja-se como é possível falar em batalha interna, em incompreensão de casa. Veja-se como é preciso estar alerta ao surgimento de medidas capazes de anular toda a nossa ânsia de desenvolvimento, deixando a Sudene sem possibilidade real de atuar.

Amanhã, quando, com a ajuda fraterna, vinda do país e do estrangeiro, rompermos a barreira do subdesenvolvimento, repitamos, sem perda de tempo, em relação ao Norte, o gesto fraterno que agora exigimos em nosso favor.

E não vamos parar em um egoísmo menos estreito, mas ainda insuportável: não vamos parar nem mesmo no Brasil. Claro que temos obrigações especiais para com a nossa Pátria. Mas não seremos brasileiros autênticos na medida em que formos mesquinhos (CAMARA, 1965 [01,02,03.05], p. 4-5).

Assim que publicado o resultado dos primeiros estudos descrevendo o panorama da economia latinoamericana, o debate em torno das ideias da CEPAL cedo ganha repercussão no Brasil. Nesse contexto, dom Helder se aproxima das ideias da CEPAL. Aos concluintes do Curso da CEPAL, de 1966, dom Helder assegura que:

Salvo engano, uma das iniciativas mais certas e decisivas para o destino do desenvolvimento foi a realização, em Genebra, de março a junho de 1964, da Assembleia das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento. Um dia, a História fará Justiça à CEPAL que viu claro ao desejar e, através da ONU, promover este encontro: atingia-se, afinal, o âmago do problema. Era a denúncia serena, objetiva, com dados na mão de que se acham mal colocadas as relações entre mundo desenvolvido e mundo subdesenvolvido (CAMARA, 1966 [26.08], p. 2).

Os objetivos da CEPAL se ampliam poucos anos após sua fundação. Além de estudar a economia latinoamericana, a Comissão se encarrega de estimular o desenvolvimento e promover a integração das economias do Continente. Contudo, na contramão de suas conquistas atuam o esforço externo para sua desmobilização.

Ameaçadas as principais instituições destinadas à promoção do desenvolvimento regional (Nordeste e América Latina), dom Helder adverte: “Brincaremos de desenvolvimento enquanto não atingirmos um ponto que, de tão complexo e difícil, quase faz desanimar; brincaremos de desenvolvimento enquanto não obtivermos a reforma em profundidade da política internacional do comércio” (CAMARA, 1965 [27.11], p. 5). (CAMARA, 1968, p. 132). Levado a sério, o desenvolvimento é desafio de uma vida inteira gasta na promoção humana.

Convém frisar que a SUDENE se torna para o Nordeste brasileiro, em grande medida por causa da ampla experiência de Celso Furtado, o que a CEPAL representava para a América Latina, em virtude da sábia coordenação assumida por Raúl Prebisch. Assim, CEPAL e SUDENE, resguardadas as especificidades estruturais e de capitalização de recursos técnicos e financeiros, são símbolos de duas instituições empenhadas na promoção do desenvolvimento regional, integrado e solidário.

Os governos precisam confiar na força das instituições, cuja vocação seja o fomento do “desenvolvimento integral”. Para quem aposta na necessidade da mudança de estruturas, e na promoção da pessoa humana, o desenvolvimento é o destino da Nação.

O mais sincero e sério dos Governos lutará desesperadamente para fazer caminhar um país como o nosso. Hoje, há forças internacionais mais fortes que os Estados mais fortes. Se não chegarmos a uma revisão em profundidade da política internacional do comércio, da indústria, da agricultura, das finanças, do trabalho, brincaremos de desenvolvimento e estaremos preparando o próximo conflito mundial (CAMARA, 1968/1969 [?], p. 3).

O fenômeno da transnacionalização, que preconiza o processo de globalização dos anos 1980, é deflagrado. As empresas transnacionais expandem-se rapidamente, e, num curto espaço de tempo, controlam os mercados de capitais. Nesse contexto, ressalta dom Helder que, brincaremos de desenvolvimento enquanto ignorarmos a pobreza, a miséria, a guerra, a injustiça, o analfabetismo, a morte lenta..., a condição de vida de milhões de concidadãos e de outros seres humanos espalhados (desnorteados) por todo o mundo. De modo que o núcleo de resistência ao desenvolvimento integral (os grupos dominantes) aposta nesses condicionantes como recurso político de exclusão social, de poder, de manutenção de privilégios, de marginalização. Com efeito, compete ao Estado, para além das adversidades, assumir a condição de principal “fiador” do desenvolvimento integral.



### c) Estado: promotor do desenvolvimento (integral)

A promoção do “desenvolvimento integral”, como dissemos anteriormente, ocupa o centro do pensamento de dom Helder. O nacional-desenvolvimentismo de dom Helder sugere o Estado como instituição racionalizadora e planejadora do desenvolvimento, em parceria com o setor privado. Não sem razão, o desenvolvimento nacional se impõe, para esse intérprete da realidade brasileira, como projeto político contra o subdesenvolvimento. A condição de limitada independência política e de elevada dependência da economia nacional dos grandes mercados/centros financeiros internacionais dificulta e/ou impede a arrancada da economia brasileira rumo ao desenvolvimento.

O desenvolvimento comporta, no campo da Ciência Política, uma *intencionalidade política*. Esta se exprime em termos de planejamento estratégico, a partir do qual se pode delinear o alcance e os contornos do desenvolvimento. O planejamento consiste em expressão da racionalidade do Estado, cujo êxito esperado deve ser comprovado mediante coordenação eficiente de todo o processo. Assim como o desenvolvimento, o planejamento não constitui o fim último da atividade humana. Em dom Helder, o planejamento nada mais é que instrumento, recurso “metodológico” ou estratégico, para se alcançar o “desenvolvimento integral”. De modo que, o planejamento estratégico e desenvolvimento econômico constituem-se em meios para se alcançar o fim, que é “o desenvolvimento autêntico e integral do homem todo e de todo homem” (LEBRET, 1962; CAMARA, 1968).

A polêmica sobre a participação do Estado no desenvolvimento, no Brasil, remonta aos debates estabelecidos, nos anos 1920-1930, entre Eugênio Gudín e Roberto Simonsen. No campo mais da disputa ideológica, enquanto Simonsen fazia a defesa da industrialização, Eugênio Gudín, representante da vertente liberal, criticava o suporte oferecido pelo Estado à então inexpressiva atividade industrial, alegando ser a vocação nacional agroexportadora. Simonsen defendia que estava em jogo a possibilidade efetiva da independência econômica – e política – do país. Segundo Vera Alves Cêpeda, “Simonsen não intentava acabar com a liberdade de mercado, mas atrelar o Estado, enquanto aparelho técnico e detentor do capital, ao projeto de industrialização” (CÊPEDA, 1998, p. 54).

Entre os anos 1940 e 1950, a questão central do debate intelectual desloca-se do *modelo* do desenvolvimento para o *planejamento* da atividade econômica brasileira. Simonsen atribuía a ausência de planejamento à falta de conhecimento dotado de rigor científico sobre a economia nacional. Isso porque a ciência econômica limitava-se ao exercício das atividades acadêmicas. Em outras palavras, a ciência econômica no país ainda não refletia sobre a complexidade da realidade brasileira: os entraves políticos e culturais [a exemplo do conservadorismo político, o analfabetismo, a resistência do universo agrário às transformações, etc.] impostos ao desenvolvimento; a necessidade de se buscar meios, criar instrumentos e promover recursos para a superação do subdesenvolvimento; e, entre outros, o imperativo da modernização do Estado e da sociedade brasileira, na dependência de inequívoco projeto de industrialização.

O Estado, no pensamento de dom Helder, aparece como o principal responsável pela promoção do “desenvolvimento integral”. Além da responsabilidade pela promoção do desenvolvimento, compete ao Estado, por meio de seu corpo técnico, planejá-lo. O planejamento consiste em instrumento, cuja natureza, realidade e fim objetivam o desenvolvimento integral. É, antes, instrumento capaz de criar as condições - desconstruir estruturas arcaicas, inserir mecanismos modernos e eficientes na produção, suscitar a mudança de mentalidades - para que o desenvolvimento integral possa se realizar, sem grandes oscilações e/ou interrupções bruscas.

A ideia de “planejar o desenvolvimento” que perpassa o pensamento de dom Helder remete-nos, direta e imediatamente, ao pensamento econômico de Louis-Joseph Lebret (1964), para quem “o desenvolvimento e o crescimento do capitalismo ocidental não se processaram em ritmo pacífico. Crises cíclicas e extravagantes sucederam-se em sua trajetória, dominadas ou pela dinâmica interna do regime ou pela intervenção, mas ou menos forte, de diversos poderes” (LEBRET, 1964, p. 17).

Ao atribuir ao Estado a competência para planejar, coordenar e promover o desenvolvimento, dom Helder defende a noção de planejamento em termos de reformas estruturais e institucionais, de modernização de setores da produção considerados atrasados, de orientação dos fomentos da produção agrícola e industrial, de aplicação dos recursos a serem destinados a investimento em infraestrutura. A devida consideração desses fatores pela administração pública e governamental sugere a compreensão do desenvolvimento como fórmula mais eficiente contra o subdesenvolvimento.

O subdesenvolvimento é um dos fatores decorrentes da falta de planejamento estratégico<sup>43</sup>. Segundo Celso Furtado “o subdesenvolvimento é condição histórica das economias de países que só tardiamente começam a colocar em prática projeto de industrialização” (FURTADO, 1961, p. 173). O retardamento da industrialização sugere que as condições de planejamento das atividades mais rentáveis, de produção agrícola e de manufaturados, de agregar valor ao trabalho, à produção e às manufaturas revelam-se desiguais entre países industrializados e países não industrializados. Daí a compreensão de que o subdesenvolvimento resulta da escolha equivocada por projeto de produção [predominantemente rural/agrícola] que resista a industrialização. Assim sendo, o desenvolvimento resulta da equação industrialização igual aumento da geração de riqueza.

Na perspectiva de dom Helder, a superação do subdesenvolvimento exige disposição para lutar em duas frentes: nacional e internacional. Dom Helder afirma que é preciso contar com “Movimento de Opinião Pública, que atingisse as Universidades, a Imprensa escrita e falada, as Religiões, Líderes Empresariais, Líderes Operários, o Mundo dos Técnicos e a Juventude” (CAMARA, 1971 [27.05], p. 5). Isso porque “a mudança de estruturas socioeconômicas e político-culturais no Brasil e na América Latina só poderá ser feita, sem violência, se houver clima para uma democrática, equilibrada e firme pressão moral libertadora” (CAMARA, 1969 [04.03], p. 6). Ademais, o subdesenvolvimento demanda a mudança de estruturas nos países subdesenvolvidos, assim como nos países desenvolvidos. Para dom Helder, é impossível atingir mudança de estruturas nos países subdesenvolvidos sem o equivalente em mudança de estruturas nos países desenvolvidos.

Contudo, onde se fundamenta a compreensão de dom Helder sobre a necessidade de superação do subdesenvolvimento nordestino, brasileiro, latinoamericano e terceiomundista? O entendimento de dom Helder sobre o subdesenvolvimento possui raízes profundas, pois fundamentado na observação da realidade existencial dos povos. Em termos teóricos, as matrizes são tão diversas quanto relevantes. Entre as principais, convém pôr em relevo o ensino social da Igreja e dos Padres Conciliares, as reflexões socioeconômicas dos intelectuais franceses (Lebret, Maritain, Mounier), as contribuições de Alceu Amoroso Lima (entre outros intelectuais brasileiros) e, na sequência, as dos Teólogos da Libertação, os Estudos da CNBB e do CELAM.

---

<sup>43</sup> Convém advertir que o subdesenvolvimento não é a razão de si mesmo. Assim sendo, cabe-nos ressaltar que na origem do subdesenvolvimento está, entre outros fatores, o Colonialismo interno e externo.

No caminho da superação do subdesenvolvimento emergem-se desafios como o esforço de conscientização dos oprimidos e dos opressores. Segundo dom Helder, é preciso, pois deflagrar, sem demora, processo de conscientização no país.

É erro grave e perigosíssimo temer que as Massas se tornem Povo. Sem dúvida, há problemas que surgem à proporção que o fatalismo vai sendo vencido e o desânimo vai sendo superado. Há preocupações, na medida em que rebentam a iniciativa, a imaginação criadora, o espírito de comunidade. Não é fácil lidar com quem era objeto e se torna sujeito (CAMARA, 1967 [16.12], p. 1).

Ora, é de libertação que dom Helder está falando - de conscientização de pessoas exploradas e injustiçadas -, via educação libertadora, no quadro do MEB (Movimento de Educação de Base) e da “Pedagogia Crítica” do maior pedagogo brasileiro, o nordestino-pernambucano Paulo Freire (1921-1997), consubstanciada na “Pedagogia do Oprimido” (1975), na “Pedagogia da Autonomia” (2014), na “Pedagogia da Esperança” (1992), um reencontro com a “Pedagogia do Oprimido”. Ambos os movimentos tinham em comum a educação pela observação da realidade, a conscientização pela análise crítica do meio e das instituições de poder (identificação e desconstrução de suas ideologias), a educação como instrumento válido e eficaz de libertação, a promoção da dignidade da pessoa humana.

Apenas o desenvolvimento, com Justiça, em âmbito nacional e em escala mundial, pode receber o nome de desenvolvimento integral; e apenas este pode assegurar a todas as pessoas e povos o desfrutar de “paz verdadeira e duradoura”. “É urgente, é inadiável que o Brasil retome seu ritmo desenvolvimentista” (CAMARA, 1967 [20.06], p. 7). Para tanto, o Estado brasileiro precisa reassumir a coordenação do planejamento estratégico que exige, antes de qualquer outra coisa, mudança de estruturas arcaicas e mantenedoras de injustiças.

O processo de desenvolvimento é complexo, porque dele participam inúmeras variáveis. Contudo, compete ao Estado promover a participação de todos no desenvolvimento, e a exclusão de grupos e povos deste processo impõe questões cruciais para a democracia.

Sustentar que o desenvolvimento se tornou de tal modo técnico que é utopia pensar em levar o povo a participar da criatividade e das opções; sustentar que o desenvolvimento, hoje, exige estados de exceção, governos fortes, ditaduras, é descrer da criatura humana e não contar com os prodígios da promoção humana, da educação libertadora, quando elas não são temidas e combatidas, e, sobretudo, quando elas não são desvirtuadas por movimentos que parecem movimentos de conscientização, mas começam por temer até o verbo, profundamente humano, que é conscientizar (CAMARA, 1972 [15.01], p. 3).

#### 4.6 Desenvolvimento e Cidadania

Cidadania é um dos princípios fundamentais proclamados pela *Constituição da República Federativa do Brasil* de 1988 (os outros dois princípios são: a soberania e a dignidade da pessoa humana). Estes princípios, tomados para análise em específico, em paralelo ou ainda de forma interrelacionada, comparecem ao pensamento de dom Helder como demandas centrais da sociedade brasileira.

Para dom Helder, o desenvolvimento integral constitui-se em condição fundamental para a expansão dos direitos de cidadania (dimensão interna do país) e para a promoção da soberania (dimensão externa). Entende-se que o desenvolvimento integral é meio, cujo fim é a promoção da dignidade da pessoa humana. Têm-se assim contemplados os três princípios fundamentais da *Constituição da República* de 1988.

O desenvolvimento integral tem, como desafio, que responder a dois imperativos: a expansão dos direitos de cidadania e a promoção da soberania (seção 5.7). Quanto à expansão dos direitos de cidadania, o desenvolvimento integral precisa reunir as condições necessárias e suficientes para, a um só tempo, promover e garantir os direitos de cidadania. Quanto à soberania, o desenvolvimento integral precisa reunir conjunto de condições necessárias e favoráveis à promoção da soberania.

O desenvolvimento para que seja, de fato, condição fundamental de possibilidade para a expansão dos direitos de cidadania deve atender, prioritariamente, os que se encontram em situação de maior vulnerabilidade socioeconômica (e por que não também política, sobretudo em contexto de guerra civil ou nacional). Assim, os direitos de cidadania são demandados exatamente onde eles são mais ameaçados e desrespeitados.

Nesta perspectiva, o estímulo ao desenvolvimento deve orientar-se para a promoção da cidadania. Com isso, o cidadão, e não o crescimento econômico de determinados setores da sociedade, deve ocupar o centro das preocupações que envolvem a promoção do desenvolvimento. Em outros termos, ao se pretender o desenvolvimento integral dom Helder entrevia a possibilidade de expansão dos direitos de cidadania, expressão sinônima de promoção da dignidade da pessoa humana. E atentar-se contra os direitos de cidadania é promover a desumanização do humano; é subtrair-lhe a dignidade de, segundo dom Helder, “ser imagem e semelhança do Criador e Pai”.

No intuito de promover a expansão dos direitos de cidadania, o desenvolvimento integral precisa enfrentar vários desafios. O primeiro desses desafios traduz-se no enfrentamento da miséria, que bloqueia toda força e interesse de participação, inclusive do empenho denodado por mudança de estruturas.

Há em nossa pátria, áreas marginalizadas, lutando, heroicamente, por integrar-se na vida nacional: as áreas subdesenvolvidas do Nordeste, do Centro-Oeste, da Amazônia.

Há grupos de nossa gente marginalizados. Basta pensar em milhões de brasileiros em situação infra-humana, no comum de nosso meio rural (sem esquecer os que fogem para as grandes cidades e aí ficam em Favelas e Mocambos).

Estão à margem porque lhes faltam condições mínimas para participar de maneira ativa na vida do país. Faltam-lhes até condições para participar de maneira receptiva, recebendo os benefícios que leis e instituições facultam a todos os brasileiros, como é o caso da escola primária. Estes grupos marginalizados não intervêm nas decisões coletivas, nem recebem, da comunidade, bens e serviços (CAMARA, 1966 [11.12], p. 2).

Tendo o ensinamento bíblico como referência, dom Helder efetua distinção entre os termos miséria e pobreza. O esforço de distinção, mesmo em estudos contemporâneos, não escapa à polêmica nem esconde os seus limites e imprecisões conceituais. Embora desprovido de fontes que poderiam lhe oferecer os resultados de estudos oficiais e técnicos, dom Helder faz a seguinte diferenciação:

A miséria é a pobreza absoluta: é a falta de tudo. Falta de trabalho, de casa, de alimento, de transporte, de saúde, do mínimo de salvaguarda da dignidade humana, falta de carinho, de amor.

A miséria não pode ser confundida com a Pobreza Evangélica. Na Pobreza Evangélica existe só o essencial, mas existe o essencial para salvaguarda do nível humano de vida para o pobre e sua família. Existe alegria e não existe ambição.

Cristo colocou a Pobreza Evangélica entre as 8 Bem-Aventuranças: jamais faria o mesmo com a Miséria.

São Francisco de Assis chamava a Pobreza de Senhora ou de Irmã Pobreza. Jamais chamaria a Miséria, de Irmã ou de Senhora. A miséria é um insulto ao Criador e Pai (CAMARA, 1985 [21.10], p. 3).

A extensão e dramaticidade da pobreza no país constituíam-se, não só para dom Helder, mas também para outros intérpretes da realidade brasileira como Caio Padro Jr, Celso Furtado, em componente de elevada combustão para possível eclosão de revolução social no Brasil, quiçá em toda a América Latina. Os grupos dominantes, entre eles, os

latifundiários, temiam todo e qualquer projeto de conscientização do povo, via alfabetização, quando, na verdade, a miséria é que representava (e representa) maior afronta à dignidade da pessoa humana, aos direitos de cidadania e aos direitos humanos.

Na América Latina, a miséria consistia em violência instalada. Um projeto de ampla integração continental deveria levar ao desenvolvimento da Região, na qual o colonialismo interno (mantido pelos grupos privilegiados de cada país) e o colonialismo externo (das empresas transnacionais e, posteriormente, multinacionais) institucionalizam as injustiças, responsáveis pela manutenção da miséria no Continente.

Nos idos de 1970, assim como em épocas anteriores, a promoção do desenvolvimento precisou se defrontar com o problema crucial do êxodo rural. A promoção do desenvolvimento se fez como esforço de humanização (do humano desumanizado e do humano desumanizante); e precisa responder a questões impostas pelas migrações internas, temporárias e permanentes, assim como ao desafio da imigração.

As famílias, deslocadas da área rural, procuram as cidades. Enchem-se de esperança de encontrar trabalho e trabalho bem pago. Pensam que haverá Escolas para as crianças, Hospitais, se alguém adoecer, e até esperam encontrar casas onde morar.

A desilusão é terrível. Só encontram áreas pantanosas para erguer seus barracos e criar suas Favelas. Mas nem aí estão seguros de poder ficar. O Governo tem seus planos de urbanização e os pobres vão sendo varridos para cada vez mais longe (CAMARA, 1977 [27.11], p. 21).

A promoção do desenvolvimento se faz imperativa pela situação imposta pelo subdesenvolvimento. Uma das alternativas encontradas por dom Helder para o enfrentamento do subdesenvolvimento é a *integração nacional*. O esforço em favor da integração nacional demanda vontade política, mas o objetivo desta empreitada é o desenvolvimento, que deve estar orientado à expansão dos direitos de cidadania. Em palavras de dom Helder: “integração sabeis muito bem é o ato ou o efeito de integrar, de unir, de somar, de tornar completo, de dar coesão, de realizar a unidade na diversidade”. E acrescenta: “é hora de mobilizar todo o país no sentido de tudo fazer-se para que nenhuma área do nosso território, nenhum grupo de nossa população se sinta desintegrado, à margem da vida nacional” (CAMARA, 1966 [11.12], p. 1-2).

A expansão dos direitos de cidadania implica tornar a *Justiça particular* (objeto do Direito e de estudo da Ciência Política) acessível a todos. Para tanto, faz-se necessário

romper com a mentalidade (senhorial, patriarcal, medieval) segundo a qual a posse da terra representa autoridade e poder.

O patrão acha que é um direito seu pagar o que quiser e como quiser, pois já fez o favor imenso de ceder terra e casa, de fornecer trabalho e de permitir a pequena roça familiar.

Se amanhã o trabalhador se mostrar ingrato, pretendendo ser gente, envolvendo-se com novidades, frequentando escolas radiofônicas, participando de sindicatos, falando em direitos, o patrão se convence de que há motivo de alarme: é o sopro da subversão, quem sabe do comunismo. E então, sem a mais leve dúvida, sem o mais simples remorso, põe o trabalhador fora de suas terras, pondo abaixo, se preciso, o casebre em que mora com a família (CAMARA, 1968, p. 75-76).

Constata dom Helder, em suas “peregrinações” pela Europa e América do Norte, dificuldade enorme de compreensão e sensibilidade, por parte dos nascidos em países desenvolvidos, para com o que acontece em áreas subdesenvolvidas, para com as condições de vida dos povos – economia e sociedade acorrentadas ao subdesenvolvimento.

Talvez não seja fácil a quem nasce em país desenvolvido e aí reside a vida inteira, entender, plenamente, o alcance do art. 1, dos Direitos do Homem. Quem reside em país subdesenvolvido, sabe que há milhões de criaturas humanas que nascem e vegetam em situação infra-humana. Claro que são filhos de Deus, dotados de consciência e razão. Mas, neles, inteligência e liberdade estão adormecidas: é mister despertá-las.

Daí, a tarefa apaixonante de conscientizar que, de modo algum, se confunde com a mera alfabetização. Conscientizar consiste em despertar a consciência, em acordar o espírito de iniciativa, o sentido de trabalho em equipe, a liderança... Daí, a missão empolgante de promoção humana, isto é, a ajuda fraterna para que não haja sub-homens, arrastando uma subvida e amarrados a um sub-trabalho (CAMARA, 1969[26.01], p. 1-2).

O desenvolvimento, capaz de expandir os direitos de cidadania, precisa restabelecer a voz, a possibilidade do discurso e a oportunidade irrestrita de participação, a quem lhe é de direito. Ora, será esta condição de autonomia, liberdade de pensamento, de expressão e participação, o ambiente político, por excelência, formador da soberania popular (seção 5.7).

A promoção do desenvolvimento regional, nacional e continental requeria conscientizar o povo de sua condição de explorado, oprimido, injustiçado. Segundo dom Helder, parcela conservadora da Igreja (leigos e eclesiásticos) não devia temer a inserção de seus membros no campo social, nem adotar timidamente “programa de conscientização”, que não se limita a projeto de alfabetização, mas assumir como parte intrínseca de sua evangelização a “libertação integral” da pessoa humana.



Percamos, em definitivo, o medo de trabalhos que são sagrados e que, longe de causar-nos arrepio, deveriam merecer o melhor de nossa atenção. Diante de milhares de latinoamericanos em situação infra-humana convencemo-nos, de vez, que é paliativo a mera alfabetização. Não nos iludamos com Campanhas ABC. A palavra é mesmo conscientização. Ela nada tem de imoral. É subversiva? Subversiva é a situação semicolonial da qual a conscientização nos vai livrar. A palavra é mesmo promoção humana (CAMARA, 1967 [16.12], p. 2).

A partir dos anos 1940, no Brasil, e, após o Concílio Vaticano II, em todo o mundo, a Igreja Católica institucional compreende que não é mais possível tolerar, acobertar e pactuar com injustiças gritantes praticadas contra os “pequenos”, os despossuídos de representação, propriedade e poder, e, por essa razão, sem Justiça Social. As injustiças, em âmbito nacional e em escala mundial, custam muitos sonhos, muitas oportunidades, muitas vidas.

Na medida em que, hoje, o Cristianismo sente que não pode compactuar com injustiças tão gritantes; na medida em que sente que não pode aprovar que um pequeno grupo tenha tudo, mantendo milhões em situação infra-humana; na medida em que sente que é inadiável a reforma das estruturas econômico-sociais, o Cristianismo é combatido; os leigos, os padres e até os Bispos são chamados de subversivos e comunistas (CAMARA, 1968 [16-25.04], p. 2).

Sendo o desenvolvimento empreitada que demanda a participação de todos, a Igreja não deve dele eximir-se. Entre os esforços de expansão dos direitos de cidadania, a envolver a atividade pastoral da Igreja, estava o de conscientização, preferencialmente dos pobres, mas sem excluir a necessária conscientização dos ricos.

Como deixar de reconhecer que há reformas profundas a empreender sem nenhuma demora? Como deixar de tentar a promoção humana de milhões, largados em situação infra-humana, quando conosco, sem nós ou contra nós, as massas latinoamericanas abrirão os olhos e se conscientizarão? Claro que se isso acontecer sem nós, ninguém livrará as massas de guardar a impressão de que a Igreja se acumpliciou com os poderosos e se acovardou diante dos governos (CAMARA, 1968 [24.04], p. 6).

O desenvolvimento integral precisa responder ao desafio do aumento demográfico sem, no entanto, recorrer a teorias racistas e preconceituosas, clássicas ou contemporâneas.

É equívoco perigoso raciocinar em termos de superioridade racial. Um branco, colocado em situação subumana – sem casa, que mereça o nome de casa, com uma dieta de fome, sem saúde, sem um mínimo de condição de educação, sem trabalho livre e, sobretudo, sem perspectiva e sem esperança – daria a mesma impressão de indolência, incapacidade e

malandragem. O problema demográfico existe, mas está longe de ser o âmago do complexíssimo problema do desenvolvimento (CAMARA, 1970a [23.10], p. 2).

Problema de raça, de inteligência, de vigor no trabalho, de honestidade? São aparências de respostas ou falsas respostas, agravadas, agora, pela exploração de um problema real – a explosão demográfica (CAMARA, 1970b [23.10], p. 4).

É injusto dizer que há países pobres porque são países de gente de cor, sem inteligência, sem coragem de trabalhar, sem honestidade e procriando como coelhos. Os países pobres se tornam mais pobres porque a ambição capitalista comete injustiças desumanas na política internacional do comércio. Proclamam décadas do desenvolvimento, asseguram 1% do Produto Bruto Nacional para ajudar os países pobres, criam programas de ajudas, mas levam com a mão esquerda muito mais do que dão com a direita (CAMARA, 1972 [20.06], p. 3). (CAMARA, 1975[08.03], p. 4).

O aumento demográfico - encarado como ameaça às fontes de recursos naturais, ao acesso da humanidade a alimentos (ritmo assimétrico entre a produção e reserva de excedentes), ao progresso e à paz - foi questionado pelo papa João XXIII, em sua encíclica *Mater et magistra*, de 1961.

Deus, na sua bondade e sabedoria, espalhou pela natureza recursos inesgotáveis e deu aos homens inteligência capaz de inventar os instrumentos aptos para com eles se poderem encontrar os bens necessários à vida. Por isso, a solução fundamental do problema não deve procurar-se em expedientes que ofendem a ordem moral estabelecida por Deus e atacam os próprios mananciais da vida humana, mas num renovado esforço científico e técnico, por parte do homem, no sentido de aperfeiçoar e estender cada vez mais o seu domínio sobre a natureza.

Sabemos que, em determinadas áreas e em certos países, apresentam-se realmente dificuldades graves, devidas à existência de uma organização econômica e social deficiente que não oferece meios de vida proporcionais ao índice do incremento demográfico e à insuficiência da solidariedade entre os povos. Todavia, mesmo em tais casos, devemos afirmar claramente desde já que estes problemas não se podem encarar, nem estas dificuldades se podem vencer, recorrendo a métodos e meios que são indignos de ser racional e só encontram explicação num conceito puramente materialista do homem e da vida. A solução acertada encontra-se apenas num progresso econômico e social que respeite e fomente os genuínos valores humanos, individuais e sociais (MM, 188-191).

O seu sucessor, Paulo VI, na *Populorum progressio*, de 1967, avalia que:

Um crescimento demográfico acelerado vem, com demasiada frequência, trazer novas dificuldades ao problema do desenvolvimento: o volume da população aumenta muito mais rapidamente que os recursos disponíveis, e cria-se uma situação que parece não ter saída. Surge, por isso, a grande tentação de refrear o crescimento demográfico por meios radicais. É certo que os poderes públicos, nos limites da sua competência, podem intervir, promovendo uma informação apropriada, e tomando medidas aptas,

contanto que sejam conformes às exigências da lei moral e respeitem a justa liberdade dos cônjuges. Sem direito inalienável ao matrimônio e à procriação, não existe dignidade humana. Em última análise, é aos pais a quem compete determinar, com pleno conhecimento de causa, o número de filhos (PP, 37).

A encíclica *Humanae Vitae*, de 1968, também de autoria de Paulo VI, aborda diretamente o problema da “regulação da natalidade”. “Esperada em todo o mundo; acolhida por muitos, católicos e não católicos, com expressões de admiração, reconhecimento e de sincera adesão; contestada e até mesmo repudiada, por alguns com manifestações de reserva e de condenação”, a *Humanae Vitae* fora utilizada por oportunistas como “verdadeiro cavalo de batalha para afirmar a licitude dos métodos anticoncepcionais, especialmente entre os povos em desenvolvimento”. “A política anticoncepcional converte-se em cortina de fumaça que oculta as verdadeiras causas da precária situação daqueles povos e obstaculiza o estudo e a aplicação das soluções de profundidade, realmente eficazes” (L.C. *apud* GALLO, 1970, p. 7). A “teoria do autocontrole natural das espécies”, baseando em “fundamentos filosóficos, biológicos e sociais”, contestava o “mito da explosão demográfica”, refutando a “teoria catastrofista” (GALLO, 1970, p. 17), de Thomas-Robert Malthus (1766-1834), que publicou *Essay on the Principle of Population* (1798), segundo o qual, enquanto as populações crescem em progressão geométrica, os recursos alimentares apenas aumentam em proporção aritmética. Do descompasso crescente entre o aumento demográfico e a produção de alimentos, considerado em relação ao mundo inteiro, acentuam-se, portanto, os problemas da miséria, da fome, até culminar com a guerra.

No início da década de 1960, os presidentes dos Estados Unidos demonstram preocupação enorme – em perspectiva econômica mais do que social - com o problema demográfico dos países em desenvolvimento. O presidente John F. Kennedy, em sua *Mensagem ao Congresso* sobre a ajuda aos países estrangeiros, declara, em 1961:

A magnitude do problema é impressionante. Na América Latina, por exemplo, o crescimento da população já está ameaçando superar o ritmo do desenvolvimento econômico e em algumas regiões do continente os níveis de vida estão realmente declinando. Os problemas não são menos sérios nem menos prementes em outras nações em desenvolvimento através do mundo (KENNEDY *apud* GALLO, 1970, 39).

Passados dois anos dessa declaração, o ex-presidente Dwight D. Eisenhower, também preocupado com possíveis desequilíbrios econômicos, disse:

Não há progresso real nem segurança para uma nação que, com ajuda estrangeira, eleva sua capacidade de produção em 2 por cento ao ano, enquanto sua população cresce em 3 por cento. Quando presidente, opus-me ao emprego de fundos federais para companhias sobre o controle da natalidade em países que estávamos ajudando... Agora acredito que não devemos converter os programas de controle da natalidade em uma das condições para oferecer ajuda estrangeira, mas devemos informar as ameaças, bem como o que podem fazer nesse sentido (EISENHOWER *apud* GALLO, 1970, p. 39).

Na esteira do ensino social de Pio XI, Pio XII, João XIII, porém, precedendo a *Humanae Vitae* (1968), de Paulo VI, o teólogo católico Jorge Ivan Hübner, em obra intitulada *O mito da explosão demográfica*, assegura que:

O subdesenvolvimento, a miséria e a fome não se combatem com pílulas anticoncepcionais, mas com uma vasta e decidida mobilização coletiva destinada a elevar os níveis culturais e morais, conseguir uma organização socioeconômica mais justa e eficaz e promover uma produção maior de bens culturais e materiais. Desta maneira se atingirão, de modo convergente, dois grandes objetivos: melhorar em todos os sentidos as condições de vida da população e, ao mesmo tempo, reduzir naturalmente, mediante transformação do *habitat* humano, a rapidez da atual expansão demográfica (GALLO, 1970 [1968], p. 185).

Há déficit enorme de cidadania no campo (ainda mais acentuado no início do século XX, quando se podia constatar que mais de 70 por cento da população brasileira localizavam-se na zona rural), nas favelas que se constituíram nos grandes centros urbanos (sobretudo após o intenso êxodo rural vivido pela sociedade brasileira entre os anos 1930 e 1950, promovido por secas sucessivas no Nordeste e por surtos de industrialização nas Regiões Centro-Sul), entre os negros (na sua grande maioria habitantes em favelas, promovido por abolição sem proteção, assistência ou indenização); entre os povos indígenas (nos grandes centros, mas sobretudo em áreas de difícil acesso e comunicação) desprovidos de assistência médica, hospitalar, odontológica..., de segurança pública contra as ameaças de madeireiros, posseiros e grileiros de terras.

O Estado brasileiro precisa fazer justiça aos povos indígenas assegurando-lhes os direitos de cidadania. Independente de sua localização no território nacional, os direitos de cidadania precisam alcançar os povos indígenas. A realidade é complexa, os limites de assistência são reais, contudo a desassistência aos povos indígenas é inumana. O argumento segundo o qual os indígenas não devam ser colocados na soleira de proteção do Estado brasileiro, por não contribuírem para com o desenvolvimento nacional, além da

falta de sensibilidade e solidariedade humanas, denota ignorância abissal sobre as contribuições dos povos indígenas para a formação da cultura nacional.

Os povos indígenas contribuíram (e contribuem) de inúmeras formas para a formação da cultura brasileira. Nos centros urbanos, os povos indígenas, condenados à dispersão, enriquecem a culinária, a música, a dança, a poesia, o teatro, a dramaturgia, a cinematografia. A produção dos povos indígenas está diretamente relacionada à sua cultura. A sua sabedoria multissecular tem ajudado a enriquecer as indústrias farmacêuticas e de cosméticos. Nas regiões de fronteiras, os povos indígenas, das mais variadas etnias, ajudam a manter inalterados os contornos territoriais do país. Nas áreas por eles ocupadas, os povos indígenas ajudam a preservar a biodiversidade da fauna e flora brasileiras.

Extrapolando a delimitação temática da pesquisa descrever aqui as contribuições dos (as) negros (as) para a formação da cultura brasileira. Vale ressaltar que as contribuições dos (as) negros (as) são imensuráveis. Reconhecidas as suas contribuições, espera-se do Estado brasileiro ousadia para fazer justiça aos negros (as). Durante séculos escravizados, em decorrência da crise do sistema escravocrata, os negros se tornaram vítimas da abolição (1888): sem terra, sem teto, sem trabalho, sem poupança, sem indenização..., enfim, sem Justiça Social. Ora, não se faz necessário consultar os órgãos oficiais no país para saber, os negros são, na sua maioria quase absoluta, pobres. A República (desde 1889) ainda não descobriu maneira eficiente e válida de promoção da cidadania aos negros. O regime democrático brasileiro tampouco estimulou esse processo. Os governos recentes (Lula e Dilma) têm lançado e aprofundado políticas de “ações afirmativas”, no intuito de promover maior inserção dos negros num determinado “estamento” da sociedade brasileira. Estamos, de verdade, anos luz da promoção da “igualdade racial”. Acredito, no entanto, que a adoção de reforma agrária, ampla e profunda, se encarregaria de acelerar esse processo, de modo que, se não reduzisse as atuais distâncias estabelecidas, ao menos conteria o dilatamento das mesmas. É lamentável constatar o Estado brasileiro promover políticas de “ações afirmativas” aos negros (as), sem qualquer menção aos indígenas desvinculados de seus povos, desprendidos de seus ambientes e de suas raízes culturais.

#### 4.7 Desenvolvimento e soberania popular

*Soberania* é termo recorrente no pensamento de dom Helder Camara, e guarda estreita relação com o termo *desenvolvimento*, entendido como “desenvolvimento integral” da pessoa humana e da sociedade. Destarte, o desenvolvimento integral é compreendido como condição fundamental de possibilidade para a promoção da soberania.

O uso do vocábulo *soberania* (*sovereignty*) remonta à Antiguidade, e designava o poder supremo exercido pela divindade. Importante ressaltar que, na origem do termo, já se faz referência direta ao poder, situado acima das realidades humanas e naturais. Assim, evidencia-se que a significação originária do termo fora gestado no ambiente propriamente religioso. No campo teológico, a tradição judaico-cristã lega à cultura romano-cristã conceito de *soberania* compreendido na extensão da soberania transcendente de Deus, Criador, portanto Senhor, a quem todas as criaturas devem reverenciar.

Os escritores bíblicos, ao narrarem a história dos povos do Oriente, em particular do povo judeu-israelita, em relação com sua divindade, elaboram diversas formulações acerca da soberania de Deus, a exemplo da descrita no Salmo 9: “...o Senhor está no trono para sempre, Ele consolida seu trono para o julgamento. É ele que governa o mundo com justiça e julga os povos com retidão” (TEB, 1994, p. 1015-1016). Até ser apropriada pelos teóricos da modernidade, a questão da soberania percorre uma longa trajetória conceitual, transformando-se, sobretudo a partir do século X, em símbolo do embate entre autoridades leigas e eclesiásticas pelo direito legítimo de elaborar leis, pela aplicação da justiça (baseada em tais leis) e pela representação de poder.

Na literatura política, Nicolau MAQUIAVEL (1973) é o pensador que melhor descreve a lógica do poder – conquista, mas sobretudo de sua manutenção. Contudo, a evolução do conceito de soberania nacional, segundo Raquel Kritsch, em *Soberania: a construção de um conceito* (2002) ,“remonta no mínimo à disputa pelas Investiduras, caracterizada pelo confronto entre *Imperium* e *Sacerdotium* e sua aspiração de universalidade” (KRITSCH, 2002, p. 21). Ora, a tensão se instala inicialmente entre reis e papado pela delimitação do poder. O reconhecimento por uma das partes da possibilidade de expansão de poder pela outra representa a renúncia à própria pretensão de universalidade, e, por sua vez, à própria pretensão de poder.

A partir dos séculos X e XI, novas condições institucionais, a exemplo das primeiras Universidades, começam a marcar a vida política e social na Europa medieval. As mudanças rumo a ressignificação do termo *soberania* resultam, pois, de inúmeras experiências vividas, em épocas e regiões diferentes, no Continente europeu. No que tange a atores envolvidos, “no caso inglês, internamente a Coroa se afirmou contra os barões e, no exterior, contra a Igreja. No continente, as forças em confronto eram quatro: as monarquias nascentes, o Império, o papado e os poderes locais” (KRITSCH, 2002, p. 21).

A influência do Império, assim como a da Igreja, exercia-se de forma desigual nas várias regiões da Europa. A partir do século XII, “a Igreja não só compartilhava alguns dos atributos do Estado nascente, como instituições duradouras e uma teoria do ‘poder supremo’ papal, mas também influenciava diretamente a política secular, pelo envolvimento do clero nos negócios públicos”. À medida que se expandia a esfera de influência do poder secular, rei ou imperador, uma ameaça direta aos interesses do poder eclesiástico, se vislumbrava a possibilidade do conflito na arena política. Este era simultaneamente jurídico e político. “Político, porque envolvia não só uma redistribuição de poder, mas também a entrada de novos atores. Jurídico, porque os confrontos principais quase nunca, ou nunca, eram explicitados diretamente como problemas de poder, mas como questões de jurisdição e de legitimidade” (KRITSCH, 2002, p. 34; 21-22).

A questão da soberania é constituída no cruzamento dos confrontos políticos entre os reis e os imperadores; entre os reis e o papado; entre os imperadores e o papado. Os novos conflitos, principalmente a partir da Questão das Investiduras, deram origem a uma extensa literatura jurídica e política. O apogeu desse movimento ocorreu entre os séculos XII e XIV. De acordo com Raquel Kritsch, grande parte da produção, talvez a mais conhecida, tratava do conflito sobre os poderes do papado (*sacerdotium*) e os do império (*imperium* ou *regnum*). Importante frisar que esta é uma questão, por excelência, política, de disputa de poder. A autora constata que, alguns dos textos mais notáveis apareceram quando o império já pouco significava. E observa que:

No século XIV, quando entraram no debate figuras como Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua, a influência do imperador era muito limitada, e o poder dos reis, em contraste, cada dia mais sólido. Era como se os confrontos entre papado e império compusessem o cenário para a consagração de um novo poder, o Estado moderno (KRITSCH, 2002, p. 41-42).

No final do século XIII a palavra *souverain* começa a compor o léxico dos escritos jurídicos. Segundo Kritsch, “a referência mais frequente é ao francês Filipe de Beaumanoir – que escreveu por volta de 1283 -, autor do primeiro texto conhecido em que aparece a palavra *soberano*” (KRITSCH, 2002, p. 44). No mais, é inegável a contribuição dos filósofos, dos teólogos e canonistas, dos juristas para a composição do quadro conceitual da questão da soberania. A leitura de Raquel Kritsch nos leva a perceber que os mais representativos teóricos da soberania, no período em questão, são membros da hierarquia da Igreja. Quando N. Maquiavel e J. Bodin produziram seus tratados sobre Estado e Soberania todo o alicerce acerca dessas questões já havia sido construído.

O termo *soberania* percorre longa trajetória [mais argumentativa do que histórica] e ressurge no século XVI ligado ao Estado moderno. Alguns estudiosos, das Ciências Humanas e Sociais, temporalizam o surgimento do Estado moderno no século XIV, oferecendo como exemplo a formação do Estado português. Outros, no entanto, apontam o século XV e XVI. A partir de então, a soberania se transforma em atributo do Estado-Nação, no qual a geopolítica resultante permite a Hugo Grotius (1583-1645) afirmar, em *Sobre o direito da guerra e da paz* (1625), que a Europa se encontrava dividida em Estados nacionais. Sendo assim, não nos é possível determinar a precedência histórica entre Estado moderno e Soberania nacional.

A partir do século XV se passa a compreender a questão da soberania como atributo de um Estado em relação com outros na arena política internacional. Desde então, o Estado moderno fundamenta-se em três aspectos substanciais: território, população e governo (BOBBIO, 1986). Quanto ao território, refere-se ao espaço geográfico específico de cada Estado, delimitado por fronteiras reconhecidas por outros Estados e dentro do qual a unidade política possui soberania. Quanto à população, esta constitui o quadro de habitantes de um determinado Estado, que promove sua unidade política, cultural, nacional e linguística. Por fim, será o seu governo, resultado de uma centralização progressiva de todas as autoridades antes dispersas no território estatal, organizando um comando político e desenvolvendo uma administração pública.

Em sentido lato, o conceito político-jurídico de soberania indica o poder de mando de determinada organização da sociedade política, de modo que tal poder não se encontra em nenhuma outra organização ou associação humana (MATTEUCCI, 1986, p.



1179). Em Aristóteles, a soberania só se entende quando relacionada à *polis*<sup>44</sup>, lugar de atuação política dos homens de negócios e filósofos. À soberania é atribuído o caráter de racionalidade jurídica do poder, no sentido da transformação da força [do povo em assembleia] em poder legítimo. Aquilo que se constitui matéria de deliberação e votação na *ágora* tem força de lei. O consentimento do soberano [o povo] assegura legitimidade às decisões tomadas em nome da *res publica*, isto é, do destino da coisa pública.

Em sentido restrito, na sua significação moderna, o termo soberania aparece, no final do século XVI, juntamente com o de Estado, para indicar, em toda sua plenitude, o poder estatal, sujeito único e exclusivo da política (MATTEUCCI, 1986, p. 1179). Trata-se do conceito político-jurídico que possibilita ao Estado moderno, mediante sua lógica absolutista interna, impor-se à organização medieval do poder, baseada nas duas grandes coordenadas universalistas representadas pelo papado e pelo império, cuja finalidade seria reunir numa única instância o monopólio da força num território e sobre uma população (WEBER, 1970), e, com isso, realizar no Estado a máxima unidade e coesão política.

No final do século XVI e início do século XVII, Jean Bodin, Charles Loyseau, Cardin Le Bret [todos juristas franceses] identificaram algumas características formais da soberania: ela é “absoluta”, “perpétua”, “indivisível”, “inalienável”, “imprescritível”. A soberania é “absoluta” por não sofrer limitações por parte das leis, visto que essas limitações somente seriam eficazes se houvesse uma autoridade superior que as fizesse respeitar; é “perpétua” por ser um atributo intrínseco ao poder da organização política e não coincidir com as pessoas físicas que as exercem [no caso da monarquia, a soberania pertence à Coroa e não ao rei]. Por isso, a soberania, ao contrário da propriedade privada, é “inalienável” e “imprescritível”, porque o poder político é uma função pública e, consequentemente, indisponível (MATTEUCCI, 1986, p. 1181-1183).

De Jean Bodin a Hobbes, quando falavam em poder soberano, basicamente pensavam no poder do rei. Assim, o conceito de soberania emerge como a estrutura fundamental do corpo político. O caráter absoluto da soberania é delineado como a ausência de controles. Isto, contudo, não implica a inexistência de limites. O soberano, para Bodin (2011), está subordinado às leis de Deus, às leis da natureza e a certas leis comuns a todos os povos. Para Hobbes, dado “o estado de guerra de todos contra todos”,

---

44 O termo grego *pólis*, de *politikós*, representa tudo o que é urbano, cidadão, civil. A *pólis* abriga a *ágora* em seu interior; sendo esta lugar de deliberação política dos cidadãos preocupados com o destino da *Cidade*.

torna-se um imperativo a constituição do Estado. O soberano, que não assina o contrato, conserva-se fora dos compromissos declarados, e isento de qualquer obrigação.

No século XVIII, ao menos na Inglaterra, o atributo da soberania até então atrelado à Monarquia, desloca-se para o Parlamento, nos termos de uma “soberania limitada” (LOCKE, 2001). Esse movimento resulta diretamente da Revolução Gloriosa (1688-1689), que inaugura a monarquia constitucional e, por conseguinte, rompe-se com a autoridade absoluta do rei, submetendo-o às decisões das Câmaras. Nesse caso, procura-se colocar ponto final à prática da subjetividade da soberania, e inicia-se o processo de “despersonalização da soberania”, isto é, o descolamento do atributo da soberania da pessoa do governante, rei ou príncipe, para o “corpo político”, que deixa de ser uma massa governada para tornar-se detentora do poder.

Em perspectivas divergentes, ou mesmo antagônicas, os teóricos modernos da política, de tradições diferentes (Hobbes e Locke, Maquiavel e Rousseau) procuram justificar a autonomia e a autoridade do Estado, ou daquele que governa, sendo este um indivíduo ou uma *Assembleia*. No quadro de desenvolvimento de suas teorias, o termo soberania torna-se polissêmico. A teoria política de Jean-Jacques Rousseau, desenvolvida no âmbito da filosofia política, oferece ao pensamento político contemporâneo a possibilidade de compreender a soberania como atributo indispensável do “corpo político”.

Rousseau considera *soberano* o “corpo político”, participativo, proativo em favor da *Res pública*. Em *O Contrato Social*, encontramos a seguinte formulação:

A pessoa pública, formada assim pela união de todas as outras, tomava outrora o nome de *cidade*, e toma hoje o de *república* ou *corpo político*, o qual é chamado por seus membros: *Estado*, quando é passivo; *soberano*, quando é ativo; *autoridade*, quando comparado a seus semelhantes. No que concerne aos associados, adquirem coletivamente o nome de *povo*, e se chamam particularmente *cidadãos*, na qualidade de participantes na autoridade soberana, e *vassalos*, quando sujeitos às leis do Estado (ROUSSEAU, 1965, p. 31).

O *corpo político*, sendo ele soberano, não se obriga a nada que se opõe à razão do contrato social. O corpo político é aquele que melhor expressa a “vontade geral” e “somente a vontade geral tem possibilidade de dirigir as forças do Estado, segundo o fim de sua instituição, isto é, o bem comum” (ROUSSEAU, 1965, p. 38). E acrescenta:

Digo, pois, que outra coisa não sendo a soberania senão o exercício da vontade geral, jamais se pode alienar, e que o soberano, que nada mais é senão um ser coletivo, não pode ser representado a não ser por si mesmo; é perfeitamente possível transmitir o poder, não porém a vontade [...]. Pela mesma razão que a torna inalienável, a soberania é indivisível, porque a vontade é geral, ou não o é; é a vontade do corpo do povo, ou apenas de uma de suas partes [...]. A vontade geral é sempre reta e tende sempre para a utilidade pública; mas não significa que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão (ROUSSEAU, 1965, p. 38-39; 41).

Tendo, pois, apresentado duas características formais da soberania em Rousseau - inalienável e indivisível -, é importante ressaltar que, “pela natureza do pacto, todo ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece todos os cidadãos, de maneira que o soberano apenas conhece o corpo da nação e não distinga nenhum dos corpos que a compõem” (ROUSSEAU, 1965, p. 44). O ato de soberania consiste, pois na convenção legítima do corpo político, porque tem por base o contrato social, e porque “possui como fiadores a força do público”.

O soberano não deve ser considerado senão coletivamente e em corpo (ROUSSEAU, 1965, p. 66). Decorre daí a forma de governo chamada por Rousseau de *democracia*, na qual “o soberano pode, de início, confiar o depósito do governo ao povo em conjunto ou à maioria do povo, de modo a haver maior número de cidadãos magistrados que simples cidadãos particulares” (idem, p. 72). Soberana é a vontade geral que compõe o corpo político, e este constitui o Estado, para o qual se estrutura o governo. “O princípio da vida política está na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo é o cérebro que põe em movimento todas as partes” (idem, p. 91). O ato pelo qual o governo é instituído, segundo Rousseau, compõe-se de dois outros: o do estabelecimento da lei e o da sua execução. “Para o primeiro, estatui o soberano que haverá um corpo de governo. Para o segundo, o povo nomeia seus chefes que serão encarregados do governo estabelecido” (idem, p. 99). E Rousseau conclui: “É esta a superioridade do governo democrático: poder estabelecer-se de fato por um simples ato da vontade geral. Depois disso, esse governo é empossado, se tal é a forma adotada ou estabelecida em nome do soberano, passa a prescrever a lei, e tudo entra novamente na normalidade” (idem, p. 100).

No final do século XVIII e início do século XIX, emergem duas grandes tradições – a francesa e a americana – empenhadas no aprofundamento da questão da soberania, motivadas por circunstâncias de rupturas. A França, em 1789, vivera a sua mais profunda e

significativa revolução. Os Estados Unidos, uma década antes, promovera mediante guerra civil a unificação de seu território. Uma vez definida a condição de soberania, compete a esse novo corpo político, em ambos os casos, a tarefa de elaborar a nova Constituição. O art. 3º da Declaração de 1789 assegura: “O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação. Nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer uma autoridade que não emane expressamente da nação”. A semelhança dos Federalistas estadunidenses [Hamilton e Madison], os constitucionalistas franceses [a exemplo de Emmanuel Joseph Siéyès (1748-1836)] compreendem a soberania como um atributo da nação. De acordo com Bobbio, “o único modo de tornar possível o exercício da soberania popular é a atribuição ao maior número de cidadãos do direito de participar direta e indiretamente na tomada de decisões coletivas” (Bobbio, 1988, p. 43).

O século XIX caracteriza-se pela consolidação do esforço de “despersonalização da soberania”, iniciado no século XVII, na Inglaterra. O desafio consiste em determinar quem tem, ou a quem compete legitimamente, o poder de mando. Para Carl Schmitt, “é soberano quem decide acerca do Estado de exceção, aquele no qual se faz necessário o desvio da regra e da normalidade, suspendendo-se o ordenamento jurídico, a fim de manter a unidade e a coesão política” (SCHMITT, 1982, p. 13). Assim, o verdadeiro soberano tem direitos especiais, que não consistem tanto no monopólio da lei e da sanção (Hans Kelsen), mas inclui principalmente o monopólio da decisão em ocasiões excepcionais.

O debate acerca do “corpo político” se nos impõe a necessidade, ainda que sumário, de refletir acerca do *poder político*, pautado pelas regras do jogo democrático. No pensamento de Carl Schmitt, interessa-nos a via da discussão pública que é, na realidade, essencial para toda justificação democrática do *poder político*. Schmitt restringe o processo da discussão pública ao papel da legislação parlamentar. Assim, a democracia é a condição de participação com igualdade de oportunidades de todos em um processo de legitimação guiado pela via da discussão pública. Em decorrência, o Estado democrático nacional tivera contestado o monopólio da decisão política, obra-prima do racionalismo ocidental.

Para Schmitt, o conceito de Estado pressupõe o conceito do político, que só pode ser obtido pela identificação e verificação das categorias especificamente políticas. Por isso, o político tem que residir em suas próprias diferenciações extremas. “A diferenciação especificamente política [...] é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*” que “tem o propósito de caracterizar o extremo grau de intensidade de uma união ou separação, de uma

associação ou desassociação”. Com efeito, “o inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; ele não tem que se apresentar como concorrente econômico e, talvez, pode até mesmo parecer vantajoso fazer negócios com ele”. E conclui: “ele é precisamente o outro, o desconhecido de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele”. Inimigo é somente o inimigo *público*, pois tudo o que se refere a um conjunto semelhante de pessoas, especialmente a todo um povo, se torna, por isso, *público*” (SCHMITT, 1982, p. 27-28; p. 30).

O fenômeno do político só pode ser compreendido por meio da referência à possibilidade real do agrupamento do tipo amigo-inimigo. “Um mundo no qual a possibilidade de semelhante combate estivesse completamente eliminada e desaparecida, um planeta definitivamente pacificado, seria um mundo sem a distinção entre amigo e inimigo, por conseguinte, um mundo sem política” (SCHMITT, 2009, p. 37). O político é, em todo caso, sempre o agrupamento que se orienta pelo caso crítico, limite, a exemplo da guerra ou da eventual possibilidade desta.

A “doutrina da soberania” concede ao Estado democrático um instrumento de controle político da ação do governante, em nome do bem comum. Para Daniel Philpott, “a soberania é a suprema autoridade legítima dentro de um dado território”. No que diz respeito à autoridade legítima, “esta não é necessariamente o mais poderoso e efetivo agente; de fato, a soberania é a condição de reconhecimento pela comunidade doméstica e internacional” (PHILPOTT, 1997, p. 26). Do argumento se conclui que, é a nação que confere ao Estado, no plano doméstico, o caráter de legitimidade. Do mesmo modo que, é a comunidade internacional que, no plano externo, reconhece, pois, como legítimo determinado Estado. Desta feita, não é o Estado, *de per si*, que se legitima, mas o *corpo político* que o compõe, e o institui.

O que permanece e o que muda no sentido do termo soberania desde sua significação original, passando pela modernidade, até sua aplicação contemporânea? O termo soberania guarda do seu uso na antiguidade o sentido de “poder absoluto”. Já no início da modernidade, esvazia-se do sentido que o mantinha encrustado no ambiente religioso, como expressão do senhorio divino, sobre os seres e a Natureza, e exprime o poder associado à personalidade do governante (rei, imperador, papa). Na contemporaneidade, o termo soberania reforça o entendimento moderno de domínio sobre um determinado território, descola-se da figura do rei, do imperador (ou seja,

despersonaliza-se) e é enriquecido pela categoria “povo” (mudança), sendo o princípio de autodeterminação dos povos, uma das formas de expressão da soberania.

Atualmente, o termo soberania em ciência política designa “a autoridade legislativa constitucionalmente estabelecida que confere validade às normas de um sistema jurídico, podendo inclusive alterá-las” ou ainda “a entidade ou coletividade em cujo nome um sistema constitucional é promulgado” (MARSHALL, 1987, p. 1133). Entendemos ser o povo, em última instância, essa autoridade legislativa legitimamente constituída. Compete ao povo estabelecer validade a suas normas, definidas em código, no qual se orienta todo o seu sistema judiciário e assenta a estabilidade de suas instituições. Daí decorre a possibilidade de afirmação, não da soberania como atributo do Estado, mas como autoexpressão da vontade popular, fonte do exercício do poder legal, social e político.

A noção de soberania que comparece ao pensamento de dom Helder é a da *soberania popular*. Importante salientar que, no debate sobre a questão da soberania, a expressão - soberania popular - se desponta como bastante controversa no campo da Ciência Política, mas, sobretudo entre os teóricos realistas e neorealistas do campo das Relações Internacionais, para quem a soberania é um atributo característico, particular e privativo do Estado, como entidade política e institucional.

No que tange ao pensamento de dom Helder, os fundamentos da soberania – como soberania popular - se constituem através da observação da realidade nordestina, brasileira, latinoamericana e terceiromundista; a partir das contribuições da *teoria da dependência* (responsável por fazer uma leitura crítica, em perspectiva marxista, dos processos de reprodução do subdesenvolvimento na “periferia” do capitalismo mundial); das formulações da *teoria do subdesenvolvimento* (para a qual o subdesenvolvimento é uma estrutura historicamente determinada pela evolução do capitalismo europeu) e das reflexões sociopolítica da *teologia da libertação* (que parte do reconhecimento da Criação oprimida, explorada, injustiçada, carente de libertação).

*Soberania* traduz-se em condição de “liberdade integral”, entendida ainda como autonomia e independência, do povo brasileiro em relação aos outros povos. E, não sendo a soberania atributo a ser reivindicado pelo Estado, mas pelos cidadãos, dom Helder considera a promoção da soberania (e não sua defesa), condição fundamental para o exercício da cooperação e da solidariedade internacional; é atributo a ser exercido pelo “corpo social e político” nas arenas sociopolíticas nacional e internacional.

Em que contexto sócio-histórico-político dom Helder formula e, por conseguinte, expõe a sua compreensão de soberania? Ora, a questão da soberania popular surge, e ganha centralidade, no pensamento de dom Helder, quando do estabelecimento do regime civil-empresarial-militar no Brasil (1964), mas sobretudo após a promulgação do AI-5 (1968), quando “movimento militar” de 1964, no intento de assegurar sua permanência no governo (o que significava garantir a sucessão presidencial e manter-se no poder), precipita a instauração de governo autoritário e antipopular no país.

O povo é, para dom Helder, soberano. Por isso, tem direito de saber o que os agentes do governo fazem em seu nome.

O povo tem direito de saber o montante exato das dívidas feitas em seu nome. Tem direito de saber as condições de pagamento, inclusive, em que medida nosso futuro ficou comprometido.

O povo tem direito de saber o que se vem passando com o Fundo Monetário Internacional, as humilhações que temos recebido e as amarrações que nos estejam sendo impostas.

O povo tem direito de saber por que nos lançamos aos 30 e tantos projetos faraônicos, que se estendem de Itaipu à Serra Pelada, e em que medida estes projetos vão servir, efetivamente, ao autêntico desenvolvimento do nosso país, e não apenas ao mero crescimento econômico de grupos privilegiados de brasileiros, que surgem como aliados naturais de grandes companhias multinacionais.

O povo tem direito de participar da elaboração de projetos alternativos, que tomem o lugar de projetos astronômicos, com a vantagem de serem projetos de dimensão humana e de efetiva promoção humana (CAMARA, 1983 [22.03], p. 2-3).

Dom Helder constata que a soberania do povo brasileiro, este composto, entre os anos 1950 e 1960, na sua grande maioria, de uma população de famintos, dependia da superação da condição subumana em que se encontrava no país. O enfrentamento dessa condição demanda, segundo dom Helder, a “conscientização das massas” (de sua condição de oprimida) e dos “opressores” (dos instrumentos de que dispunham para reprodução das injustiças). Para ele, auxilia o processo de “conscientização das massas” programa de “educação libertadora”, a exemplo do método pedagógico desenvolvido por Paulo Freire (“Pedagogia Crítica”) e do Movimento de Educação de Base (MEB). Acredita ainda que nível razoável de “conscientização das massas” possibilitaria o deflagrar de mobilização de “pressão moral libertadora”, capaz de força superior à bomba atômica.

O problema do século não é o embate entre Capitalismo e Comunismo, entre América do Norte e Rússia, entre Ocidente e Oriente. O problema do século é a distância sempre maior entre Norte e Sul, entre um pequeno grupo de países ricos e sempre mais ricos, e a quase totalidade dos demais países, reduzidos, de maneira injusta, a uma situação infra-humana (CAMARA, 1978 [20.10], p. 2).

Ao contrário dos agentes do Governo, a noção de soberania formulada por dom Helder ressalta a necessidade – não da defesa da soberania nacional – mas, da promoção da soberania popular. Mas, que isso realmente significa? Ora, a defesa da soberania nacional implica recorrer à força das armas, a restringir, a desrespeitar, a suprimir direitos humanos, para assegurar a integridade do território nacional. Na percepção de dom Helder, a soberania traduz-se em condição de autonomia e independência, fundamental e irrenunciável, comum a todo povo, enquanto corpo social e político, em qualquer parte do planeta. Assim, respeitado tais princípios, a soberania não se constitui em atributo de necessária defesa (pelo uso da força e das armas), mas em valor que se promove.

A noção de soberania, tal como exposta por dom Helder, permite mais facilmente a promoção da *cidadania universal*. Isto porque mais do que fazer a defesa da diluição das fronteiras geográficas, que, a princípio, são “fronteiras físicas”, ressalta-se a necessidade de transformar o espaço de interação humana digno da vida humana. Ademais, a compreensão de soberania popular que comparece ao pensamento de dom Helder permite pensar mais facilmente na promoção da *solidariedade universal* (fundamental para o enfrentamento da questão da imigração internacional), pois, em sendo o cidadão, cidadão do mundo, estaria ele menos imbuído do egoísmo que comporta a “ideia do nacional”, não que esta não seja importante para a formação da “identidade nacional”.

Antes, porém, da constituição da soberania popular, impõe-se como desafio à evangelização da Igreja “ajudar a massa a tornar-se povo” (CAMARA, 1967 [11.09], p. 4). Para dom Helder, “seria escandaloso e imperdoável que as massas fossem abandonadas pela Igreja em sua hora mais dura, o que daria a impressão de desinteresse em ajudá-las a atingir um nível de dignidade humana e cristã, elevando-se à categoria de povo” (CAMARA, 1964 [12.04], p. 5; CAMARA, 1967 [11.09], p. 5; CAMARA, 1968, p. 48).

Além da Igreja, deseja-se dom Helder que as Universidades firmem aliança inadiável com o povo. Elas precisam assumir “parte ativa na Pressão Moral Libertadora, de modo a tornar efetivo o urgente redimensionamento da vida nacional”. O “entrosamento efetivo entre Universidade e povo, no sentido de exigir que o povo participe, de verdade,



da vida nacional, [sendo da responsabilidade da Universidade] descobrir o modo válido de dar o exemplo de ouvir o povo e de aproveitar a sabedoria popular” (CAMARA, 1982 [23.07], p. 48-49).

De onde partem, segundo dom Helder, as maiores ameaças à soberania, entendida como soberania popular? Na arena doméstica, as organizações, entidades e instituições que atentam contra a soberania popular são: o governo autoritário e antidemocrático; as instituições policiais que não agem com imparcialidade e justiça; as instituições jurídicas que não aplicam adequadamente a Justiça; as Igrejas alienadas e alienantes; as instituições que, criadas para a expansão dos direitos de cidadania, por omissão ou desvio de finalidade, não exercem a contento suas respectivas funções, de modo que não justificam a razão para a qual foram criadas e estabelecidas. Na arena política internacional, as instituições que oferecem os maiores riscos à soberania popular são: o *Fundo Monetário Internacional* (FMI), o *Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento* (BIRD), o *Banco Mundial* (BM), os Trustes, nos anos 1970, e, a partir dos anos 1980, as empresas transnacionais, plurinacionais e Multinacionais.

Essas instituições eminentemente financeiras exercem, em âmbito nacional e internacional, programa de agiotagem internacional.

Quando o povo ouve dizer que a dívida externa do Brasil é da ordem de 100 bilhões de dólares, cerca de 41 trilhões de cruzeiros, nem pode ter noção exata do que significa mesmo esta dinheirama sem fim.

O povo logo pressente que esta havendo, na certa, no plano internacional, agiotagem da grossa. De agiota, o povo entende. Ele sabe que quando alguém cai nas mãos do agiota, quanto mais paga, mais deve. O povo pressente que a agiotagem internacional já deve ter arrancado do Brasil juros de morte.

O povo não tem ilusões com o FMI e sabe que, com aparência de ajudar-nos e proteger-nos, ele faz o jogo exato da ganância internacional. O povo não quer que se diga que não se paga mais a dívida. O povo não aceita é que não se leve em conta a enormidade que o Brasil já pagou de juros de risco.

O povo não admite que a tal carta de intenções que o FMI exige, seja – como já foi dito com toda razão – carta de rendição. Onde estão os brios nacionais? Então, vamos sangrar nossos trabalhadores, vamos ferir, gravemente, nossa indústria para atender à voracidade da finança internacional? (CAMARA, 1983 [19.08], p. 7).

De qualquer modo, precisamos repelir condições de agiotagem no pagamento do que, realmente, ainda restar de dívida nossa. E fique firme, firmíssima, a decisão de não permitir que o FMI se instale em repartições nossas para examinar nossas contas, e ditar recessões suicidas, em pleno desrespeito à soberania nacional (CAMARA, 1984 [22.12], p. 3).

Os governos - independentemente do regime político, da forma de governo, do sistema econômico - têm lançado, em épocas diferentes e em lugares distintos, os povos em guerras sangrentas. Na esteira do pensamento de dom Helder, se a soberania fosse atributo característico do corpo sociopolítico, e não do Estado, o *médium* (método) para a resolução dos interesses antagônicos nas relações internacionais não seria, em última instância, a guerra, mas a *Não Violência Ativa*.

Temos, no momento, uma oportunidade excepcional de demonstrar a validade da Não Violência Ativa. Como é da essência da Não Violência não agir em segredo, deixamos aqui o esquema geral da Operação, em vias de ser deflagrada:

Objetivo a conseguir - diante das dívidas externas dos países subdesenvolvidos, inclusive o Brasil:

- demonstrar que os empréstimos colossais foram facilitados pelas grandes Companhias Multinacionais e pelos Bancos Internacionais;

- demonstrar que as dívidas atuais coroam séculos de injustiças terríveis na política internacional do comércio entre países ricos e países produtores de matérias primas;

- demonstrar que as condições de pagamento – inclusive reforçadas, estranha e abusivamente, pelo FMI, que chega a assumir posições irritantes de desatenção, diante da Soberania Nacional – irão esmagar ainda mais as massas já oprimidas do Terceiro Mundo (CAMARA, 1984 [15.03], p. 5).

Sendo o povo soberano, este possui poder legítimo de contestar aspirações e contrariar interesses de grandes instituições políticas e financeiras internacionais.

Quando gente do povo começar a atacar o FMI, não faltará quem diga: é a Igreja Vermelha quem está envenenando o povo, que não entende nada de nada de dívida externa e nunca viu uma cédula estrangeira, nem sequer de um dólar. De dívida externa, nosso povo não entende, mas de agiotagem, ninguém entende como ele. Em agiotagem, nosso povo é doutor (CAMARA, 1984 [07.05], p. 26).

No pensamento de dom Helder, a soberania popular desconhece limites. O povo possui autoridade, por princípio, não por delegação, para analisar e escolher os melhores projetos a empreender em favor do bem comum; competência para definir as melhores condições de empréstimos a tomar para a realização de tais projetos; e maturidade para avaliar as condições mais favoráveis para se honrar possíveis compromissos firmados com os credores internacionais. Assim, “pretende-se que cada país devedor, reconhecendo as próprias dívidas, estabeleça, no entanto, um esquema de pagamento que, longe de esmagar

ainda mais o povo sofrido do país, dê margem para que o país respire e tenha condições efetivas de pagar seus débitos” (CAMARA, 1984 [15.03], p. 5).

O desenvolvimento, cuja matriz seja a indústria armamentista, é desumanizador e desumanizante, e constitui-se em ameaça frontal à soberania dos povos, sobretudo dos países de economias subdesenvolvidas ou em desenvolvimento.

Até quando vamos aceitar ser julgado pelos padrões dos poderosos e convencer-nos de que eles são desenvolvidos e até superdesenvolvidos e nós os subdesenvolvidos?

Que desenvolvimento é este que se mede pelo poder de destruição e que deixa a humanidade inteira sob o risco de desaparecer da face da terra, porque duas superpotências possuem bombas nucleares, químicas, biológicas, capazes de liquidar a vida em nosso planeta!?

Que desenvolvimento é este que deixa a América Central em fogo, e vendo o seu povo morrer enquanto duas enormes ambições se limitam a abrir seus arsenais de destruição e de morte?

Que desenvolvimento é este que divide países em metades, que se tornam irreconciliáveis, e que não vacila em alimentar fogo em áreas explosivas como o Oriente Médio e o Golfo Pérsico?

Que desenvolvimento é este movido por superpotências, que acodem qualquer país pobre que, desesperado, parte para uma guerra de libertação, asseguram a vitória, mas se instalam no país liberto, a pretexto de garantir a libertação? (CAMARA, 1984 [14.06], p. 9).

Avalia dom Helder que, o “poder militar” (bioquímico, atômico, nuclear etc.) das superpotências, a época, USA e URSS, ao instalar bases militares em territórios pertencentes aos países de economias subdesenvolvidas representa ameaça real, não apenas à soberania dos povos, à existência dos seres humanos, mas ao planeta terra, e a quase todas as espécies de seres vivos. Além disso, o “modelo” de desenvolvimento sustentado por essas superpotências produziam e replicavam guerras (África, América Central e Oriente Médio), estratégias de ocupação, estruturas de dominação e colonização, a exemplo de bases militares norteamericanas espalhadas pelo mundo.

A soberania popular capacita o povo, o institui de força moral para:

1. dar um basta ao escândalo de desonestidade com o dinheiro público e, sobretudo, dar um basta ao desrespeito de anunciar desfalque, dar os nomes dos responsáveis – e, como sempre há gente grossa envolvida – tudo dá em nada. Deixar claro que cobrar desfalque não é revanchismo: é cumprimento do Código Penal.

2. ouvir o povo cada vez que se trate de assuntos – negócios e projetos – que terão, afinal, de ser pagos pelo povo.

3. reconhecer nossas dívidas externas, mas repelir a agiotagem internacional que procuram impingir-nos, com o incrível apoio do FMI.
4. rever, com urgência, o esquema de nossa Federação Nacional, reduzida praticamente a nada, em vista da absurda hipertrofia do Poder Central.
5. rever, com urgência, a distribuição do Orçamento Federal, com salvaguarda plena do que é devido à educação, à saúde e à agricultura.
6. firmar as necessárias medidas políticas que assegurem, quanto antes, a autêntica Reforma Agrária, dia a dia mais necessária em nosso país.
7. redimensionar, em profundidade, o problema de Segurança Nacional, pondo termo à idolatria da Segurança Nacional, interpretada como valor supremo, o que torna válido tudo o que venha em socorro do valor dos valores.
8. redimensionar, em profundidade, o esquema de fabricação e vendas de armas por parte do Brasil, rejeitando inclusive o regulamento de que se o nosso país não fabricar e vender, outros países o farão; argumento que nos poderia levar a absurdos como plantar e vender cocaína, a pretexto de que outros plantam e vendem a planta-tentação;
9. assumir posição corajosa e firme diante das multinacionais, evitando, inclusive, a ingenuidade e o ridículo de permitir que o nome do país empreste um ar de endosso nacional a manobras asfixiantes e dominadoras dos autênticos senhores do mundo.
10. salvaguardar, plenamente, o sentido ético das declarações oficiais, evitando-se, em absoluto, que se entenda não ao ouvir-se sim e se entenda sim ao ouvir-se não (CAMARA, 1984 [17.10], p. 3).

Como dissemos acima, soberania é, no pensamento de dom Helder, termo sinônimo de autonomia, independência, “autodeterminação dos povos”. Consta que, contra a expansão dos direitos de cidadania e a promoção da soberania dos povos, levantam-se os Colonialismos interno e externo. O Colonialismo interno atenta contra a expansão dos direitos de cidadania e o Colonialismo externo, por sua vez, contra a promoção da soberania popular. Não raro, ambos atuam em conjunto.

Mas, qual era, nos anos 1960, a percepção de dom Helder sobre o Colonialismo? Segundo ele, “hoje, aparentemente, acabou o colonialismo, mas a América Latina, com século e meio de experiência, pode informar à Ásia e à África que independência política sem independência econômica é praticamente nula” (CAMARA, 1968, p. 111). Daí se conclui que sem efetiva independência econômica, a independência política da América Latina, África e Ásia permanece um engodo. As consequências do Colonialismo foram, por dom Helder, apontadas e denunciadas.

O colonialismo clássico, implantado no período das ocupações ibéricas e, posteriormente, pelas nações europeias “modernas”, dá sinais de falência, contudo, surge, nos anos 1980, com a constituição das multinacionais, esforço de neocolonialismo.

Assistimos ao fim do colonialismo político. O que dele resta é penoso anacronismo, que envergonhará, um dia, países que não sabem marchar com a História. Mas, a América Latina o sabe muito bem, sem independência econômica, a independência política fica muito precária. E todo mundo subdesenvolvimento faz a triste experiência do neocolonialismo, que, aparentemente, salva a independência política, mas nos faz viver um estado de minoridade econômica (CAMARA, 1970 [23.10], p. 2-3).

Durante a Guerra Fria, sobretudo nas décadas de 1960 e 1970, a ameaça à soberania dos povos de economias subdesenvolvidas parte não só da superpotência do Capitalismo, os USA, mas também da superpotência do Socialismo, a Rússia.

América do Norte e Rússia, como superpotências, respectivamente, do Capitalismo e do Socialismo, sabem explorar muito bem suas mútuas divergências, e sabem caminhar juntas quando isto lhes convém.

Pareceu, em certo momento, que soara o fim do Colonialismo, [porém], Impérios europeus surgiram na África e na Ásia, com o pretexto de a Europa ajudar o progresso asiático e africano.

Posso enganar-me: mas quando contemplo o Continente africano, a impressão dolorosa que tenho - é de ver os países africanos começarem uma experiência dolorosa, da qual a América Latina, já tem mais de século e meio de prática: a experiência de independência política, sem independência econômica e cultural (CAMARA, 1977 [24.11], p. 12).

A opinião pública internacional, no Ocidente capitalista, especialmente a juventude universitária se lançou obstinadamente na busca por resposta para algumas de suas dúvidas. Entre as principais se colocava a seguinte: em que condições se encontravam, no socialismo soviético e no comunismo chinês, o respeito às liberdades e o exercício da justiça?

Será que do lado Leste, a liberdade e a justiça passam melhor? Quem não quiser se iludir, não caia na ingenuidade de pensar que egoísmo é monopólio do mundo capitalista, e que têm outra mentalidade e outra maneira de agir as superpotências comunistas, a Rússia e a China.

A impressão dolorosa que se tem é a de que, quando os países da África, contando só com a independência política, olham, em busca de quem os ajude a atingir a independência econômica e a independência cultural, a América do Norte, a Rússia e a China brigam para ajudar, mas brigam como Impérios que vão reabrir o Colonialismo, claro que mais sofisticado, modelo século 20 (CAMARA, 1977 [25.11], p. 17).

Passados dois (2) dias, dom Helder volta a denunciar o Colonialismo, ameaça frontal à soberania dos povos africanos, quicá latinoamericanos. O Colonialismo se define pela exploração de mão de obra e de matérias primas das áreas colonizadas, lugar, por excelência, onde as injustiças evidenciam-se em fome, miséria, doenças endêmicas, violências, escravidão, ausência absoluta das mais básicas estruturas garantidoras dos direitos humanos.

Os países da África, que superaram o Colonialismo, se viram com a mera independência política, sem independência econômica, nem cultural. Três superpotências lutam para ajudar a África. Quase sempre já lutavam desde o tempo das guerrilhas de libertação. As três superpotências como sabemos são: a América do Norte, a China e a Rússia, carregando na frente os cubanos.

Os países da África já estão descobrindo que nem os Estados Unidos, nem a China, nem a Rússia se interessam de verdade pela libertação africana: são 3 Impérios que lutam em seu próprio interesse. Nenhum dos 3 ajuda, sem meter, fortemente, a bota. E a África enfrenta a sombra de novo colonialismo, mais sofisticado, estilo século XX, mas colonialismo (CAMARA, 1977 [27.11], p. 20).

A soberania popular, em sua dimensão continental, requer, segundo dom Helder, a promoção de “Bolivarismo econômico”. Mas, o que isso realmente significa?

Quem estuda a ação de Simon Bolívar, descobre que jamais lhe escapou que sem independência econômica, a independência política ficaria muito nominal. Passados mais de um século, os países latinoamericanos, todos politicamente independentes, lutam ainda, desesperadamente, pela independência econômica.

Chamamos de Bolivarismo econômico o apoio ao Mercado Comum Latinoamericano. Sem o apoio moral da hierarquia latinoamericana e a colaboração decidida de todo o Povo de Deus nossos países não superarão a natural vaidade de povos jovens e não admitirão a complementariedade, imprescindível à realização do Mercado Comum Latinoamericano, ponto de partida para um diálogo efetivo entre a América Latina e a Europa, entre a América Latina e a América do Norte.

O Mercado Comum Latinoamericano não se fecha em si mesmo, não nasce para combater ninguém, e ainda menos irmãos diretos, os países subdesenvolvidos (CAMARA, 1966 [outubro], p. 11).

A conclusão de dom Helder é que o egoísmo humano (e das nações) desconhece nacionalidade e ignora fronteiras. O desrespeito às liberdades não se traduz em monopólio dos mundos socialista e comunista, mas uma práxis também no mundo capitalista, como demonstra o baixo grau de liberdade, em termos de autonomia, de que desfrutam os países da América Latina. Ademais, entendido o desenvolvimento como condição fundamental para a promoção da soberania popular, será ele afirmado como “o novo nome da paz”.

#### 4.8 “Desenvolvimento é o novo nome da paz”

A encíclica *Populorum progressio* (PP), promulgada em 1967, por Paulo VI, trouxe uma contribuição notável ao ensino social da Igreja, em seu conjunto, e à própria concepção de desenvolvimento: “desenvolvimento é o novo nome da paz” (PP, 87). A semelhança da expressão “desenvolvimento integral”, a expressão/definição “desenvolvimento é o novo nome da paz” pertence ao renomado teólogo e economista francês Pe. Louis-Joseph Lebret, mas se tornou célebre na encíclica *Populorum progressio*. Desde então, se pode afirmar, com certeza, que esta noção de desenvolvimento comparece entre os elementos nucleares do ensino social da Igreja.

As consequências da II Guerra Mundial, variadas em seus aspectos e dimensões, decretam a falência, em perspectiva humanística, do modelo de desenvolvimento alicerçado na fabricação de armamentos. A indústria bélica certifica que a inteligência humana, em sua dimensão técnica, foi deposta a serviço do extermínio da vida humana. A tecnologia desenvolvida, na primeira metade do século XX, salvo raríssimas exceções, orienta-se para a guerra. As potências atômicas e nucleares possuem, em conjunto, arsenal capaz de destruir a vida humana (e de outros seres vivos) do planeta.

Os povos poderosos e fortes, para tentar obter um pouco de tranquilidade, entram de cheio na corrida armamentista. [...] Ao fabricar armamentos sempre mais modernos, ou fabricam armas para si e para vender, diminuindo a carga financeira, ou guardam para si o que há de mais arrasador e passam adiante, como parte essencial da ajuda ao desenvolvimento, o armamento superado. Nas suas hipóteses, os povos poderosos levam a corrida armamentista a povos que nem se arrancaram da miséria. Nas duas hipóteses, a tentação de insuflar guerras é irresistível, pois se alguma guerra não rebentar haverá o perigo de o medo da guerra se desmoralizar (CAMARA, 1972 [15.01], p. 1).

Durante o Concílio Vaticano II, os Padres Conciliares na tessitura da *Gaudium et spes* (1965) aprofundam a relação entre desenvolvimento, paz e comunidade internacional. Referendados em Is 32, 7, os Conciliares são unânimes em reconhecer que a paz é com exatidão e propriedade obra da Justiça (GS, 78). Em outros termos, a paz, em âmbito nacional e em escala mundial, resulta da Justiça.

Apesar das grandes guerras do século XX não terem deixado qualquer dúvida quanto ao seu poder de destruição material e moral, todos os dias as guerras continuam a

ceifar vidas de pessoas inocentes, a devastar plantações, a destruir comunidades e cidades, a exterminar povos inteiros nalgum lugar da terra. Os Conciliares acreditavam que “o emprego de armas científicas de todo o gênero para fazer a guerra, ameaça, dada a selvajaria daquelas, levar os combatentes a barbárie muito pior que a de outros tempos” (GS, 79). Além disso, a complexidade decorrente de universo político bipolarizado (USA e URSS) e o intrincado das relações internacionais tornavam possíveis o prolongar-se de guerras que ampliavam o seu raio de destruição, inclusive pelo recurso ao terrorismo, como nova forma/método de guerra adotado particularmente por pequenos grupos para o enfrentamento de potências belicosas.

Os Conciliares asseguram que “toda a ação de guerra que tende indiscriminadamente à destruição de cidades inteiras ou vastas regiões e seus habitantes é um crime, que se deve condenar com firmeza e sem hesitação” (GS, 80). E mais, “o perigo peculiar da guerra hodierna está em que ela fornece a oportunidade de cometer tais crimes àqueles que estão de posse das modernas armas científicas; e pode impelir as vontades dos homens às mais atrozés decisões” (GS, 80). Por essa razão, deve-se declarar a corrida armamentista uma tragédia anunciada para a humanidade; evento que transforma a vida dos pobres, já difícil, num verdadeiro drama.

É dever de todos denunciar a desumanidade da guerra. As convenções internacionais relativas à guerra limitam-se a tornar menos desumanas as atividades bélicas e suas consequências. Contudo, a guerra não foi eliminada do mundo dos homens, e se mantém como recurso último para a resolução de impasses entre os Estados. “Enquanto existir o perigo de guerra e não houver uma autoridade internacional competente e provida dos convenientes meios, não se pode negar aos governos, depois de esgotados todos os recursos de negociações pacíficas, o direito de legítima defesa” (GS, 79). A história dá prova de inúmeros casos em que governos conduzem a guerras multidões de jovens, não por terem esgotado todos os recursos de negociações pacíficas, mas por limite e incompetência de seu corpo diplomático, ou mesmo por interesse no conflito, certo de que a vitória lhe renderá capital político, poder de influência sobre países menos belicosos, o acesso a determinados recursos naturais e minerais, a posse de conhecimentos em tecnologia... “Com o incremento das armas científicas, tem aumentado desmesuradamente o horror e maldade da guerra” (GS, 80). Importa salientar que, nem todas as descobertas científicas tem por fim a guerra, como atestam os avanços na área da medicina.



A promoção e a garantia da paz requerem, antes de tudo, “eliminar as causas das discórdias, sobretudo as injustiças entre os homens, que alimentam as guerras” (GS, 83), bem como as injustiças praticadas entre as nações, por exemplo, através da política internacional do comércio, implementada sempre em favor dos países industrializados e desenvolvidos. Nesse quadro, as instituições da comunidade internacional devem assegurar os direitos fundamentais da pessoa e dos povos, e “favorecer o progresso das nações em via de desenvolvimento” (GS, 84). É preciso promover a solidariedade entre as pessoas, e em âmbito internacional, a cooperação entre os povos, também no campo econômico.

No intuito de promover a cooperação internacional, os Conciliares consideram “oportunas as seguintes normas”: a) as nações em desenvolvimento ponham todo o empenho em procurar firmemente que a finalidade expressa do seu progresso seja a plena perfeição humana dos cidadãos; b) é dever dos povos desenvolvidos ajudar os que estão em via de desenvolvimento a alcançar seus objetivos; c) cabe à comunidade internacional coordenar e estimular o desenvolvimento dos países de economias em desenvolvimento de modo que tais países administrem com máxima eficácia e equidade os seus recursos humanos, materiais e financeiros; d) em muitos casos, é urgente a necessidade de rever as estruturas econômicas e sociais (GS, 86).

Quando a Igreja prega a todos os homens o Evangelho contribui para a consolidação da paz em todo o mundo estabelecendo o conhecimento da lei divina e natural como sólido fundamento para a solidariedade fraterna entre homens e entre os povos. É, portanto, absolutamente necessário que a Igreja esteja presente na comunidade das nações, para fomentar e estimular a cooperação entre os homens; tanto por meio das suas instituições públicas como por uma inteira e sincera colaboração de todos os cristãos, inspirada apenas pelo desejo de servir a todos (GS, 89).

Mentor de uma geração de intelectuais na Igreja, a exemplo de dom Helder, o Pe. Lebrez participa da formação do pensamento de Paulo VI, a quem coube a tarefa de tornar célebre a proposição de seu mestre: “desenvolvimento é o novo nome da paz” (PP, 76-87). Comum a ambos a compreensão de que a paz não se limite a ausência de guerra. A verdadeira paz, aquela capaz de assegurar a ordem social, é fruto da Justiça. Assim, a promoção da paz requer, entre outros elementos, compartilhar entre si, na liberdade, as riquezas da Nação, fruto do trabalho e da inteligência criativa dos cidadãos; respeitar a dignidade das pessoas e povos; e estimular a solidariedade universal.

Paulo VI assinala que “após” (o que quer dizer desde) “o Vaticano II, renovada conscientização das exigências da mensagem evangélica traz à Igreja a obrigação de se pôr ao serviço dos homens, para os ajudar a aprofundarem todas as dimensões de tão grave problema” (PP, 1). No que respeita a centralidade do problema para a Igreja, assim formula-o o pontífice:

O desenvolvimento dos povos, especialmente daqueles que se esforçam por afastar a fome, a miséria, as doenças endêmicas, a ignorância; que procuram uma participação mais ampla nos frutos da civilização; que se orientam com decisão para o seu pleno desenvolvimento, é seguido com atenção pela Igreja (PP, 1).

A Igreja dá mostra de que pretende participar do esforço de mudança. O desenvolvimento exige transformações audaciosas, profundamente inovadoras. Devem empreender-se, sem demora, reformas urgentes (PP, 32). Contudo, que a urgência e a profundidade das mudanças não ultrapassem o nível das reformas. A violência da revolução é descartada por Paulo VI, e na esteira do pensamento deste também por dom Helder, embora reconheçam como históricas e profundas as injustiças.

Certamente há situações, cuja injustiça brada aos céus. Quando populações inteiras, desprovidas do necessário, vivem numa dependência que lhes corta toda a iniciativa e responsabilidade, e também toda a possibilidade de formação cultural e de acesso à carreira social e política, é grande a tentação de repelir pela violência tais injúrias à dignidade humana (PP, 30).

O “modelo” de desenvolvimento econômico baseada na indústria de armas constitui-se insulto à paz. A ameaça à paz tem, segundo dom Helder, sua origem nos princípios básicos do capitalismo: o lucro como motor do progresso econômico; a concorrência, como lei suprema da economia (CAMARA, 1968 [25.04], p. 1).

As religiões têm responsabilidade enorme para com o desenvolvimento como condição para a paz. “As religiões, todas as religiões poderiam e deveriam unir-se para completar a bela afirmação de que o desenvolvimento é o novo nome da paz, proclamando que a guerra número 1 e única deve ser a guerra contra a miséria” (CAMARA, 1969[26.01], p. 5). O pressuposto, para tanto, é simples: se as religiões amam a paz devem promover o desenvolvimento, pois este se traduz em condição fundamental para a paz.

A (nova) ordem internacional instituída no imediato pós II Guerra Mundial devia pensar o desenvolvimento assentado sobre novas perspectivas e novos pilares. Isto porque

O desenvolvimento é o grande meio para a edificação desta nova sociedade. Mas para que ele não se volte contra o próprio homem, tornando-o objeto de outras limitações profundas, é preciso conhecer este homem, colaborar ativamente na obra de libertação do homem, fazer com que ele seja o sujeito da história, capaz de transformar o mundo e transcendê-lo, capaz de superação constante de tudo aquilo que impeça a sua verdadeira e plena realização (CAMARA, 1967 [12.01], p. 7).

Adverte dom Helder de que “é preciso tirar as conclusões do ensinamento precioso de que o desenvolvimento é o novo nome da paz” (CAMARA, 1968, p. 54). A recomendação de dom Helder assenta no ensino social da Igreja, e mais precisamente na encíclica *Populorum progressio*. E acrescenta: “iluda-se quem quiser: a Igreja já fez sua a palavra de [Cardeal] Feltin – desenvolvimento é o novo nome da paz” (CAMARA, 1968, p. 110). Cabe, porém, à comunidade internacional organizar e estimular o desenvolvimento (CAMARA, 1968, p. 138).

No decurso de duas décadas (1967-1987), dom Helder esforçar-se com denodo para fazer ecoar toda a força que se mantinha adormecida na expressão: “desenvolvimento é o novo nome da paz”. O período abrange o ano de publicação da *Populorum progressio* (1967) até o ano dos últimos “discursos políticos” de dom Helder (1987). A ancianidade decretada pela Santa Sé, através de aposentadoria consultoria da titularidade da Arquidiocese de Olinda e Recife (1985), e, conseqüentemente, a condução à condição de Arcebispo Emérito, dão a impressão de que seus pronunciamentos foram esvaziados da força política que possuem em âmbito nacional e internacional.

Se ‘o desenvolvimento é o novo nome da paz’, a guerra e os preparativos militares são o maior inimigo do desenvolvimento integral dos povos (SRS, 10). Os principais desafios impostos à paz, em âmbito nacional e em escala mundial, na segunda metade do século XX, exigem que sejam considerados, segundo dom Helder, os problemas de desarmamento, desenvolvimento e direitos humanos. A *Conferência Mundial sobre Religião e Paz*, realizada no Japão, e da qual dom Helder participa, dá origem à “Declaração de Kyoto”, de 1970. Em uma de suas viagens ao Japão, desta vez em Tóquio, para receber o Prêmio Niwano da Paz, passados 13 anos da Declaração, dom Helder retoma vários fragmentos do referido documento, entre eles o seguinte:

É evidente que a PAZ é posta em perigo pela sempre acelerada corrida armamentista, pelo grande vácuo existente entre ricos e pobres dentro das nações e entre as nações, e pela trágica violação dos direitos humanos.

Em nossas considerações sobre os problemas de desarmamento, ficamos convencidos de que a PAZ não pode ser encontrada estocando-se armas. Portanto, exigimos imediatas providências no sentido de desarmamento geral, incluindo todas as armas de destruição, convencionais, nucleares, químicas e bacteriológicas.

Achamos que, os problemas do desenvolvimento, foram agravados pelo fato de que, os recursos gastos em pesquisas e em manufatura e armazenamento de tais armas consomem uma quantia excessiva e desordenada dos recursos da humanidade. Estamos convencidos de que estes recursos são urgentemente necessários para combater as injustiças que contribuem para a guerra e outras formas de violência social (DECLARAÇÃO DE KYOTO *apud* CAMARA, 1983 [07.04], p. 2).

A posição da economia brasileira no ranque das economias mundiais sugere que a nossa economia se encontra indiscutivelmente entre as economias mais fortes do mundo. A contradição, em âmbito nacional, é evidente, e dispensa a necessidade de Instituto ou Instituição para atestar a desigualdade de rendas e de riquezas em nosso país. A semelhança de outras Nações que figuram no ranque das 10 mais ricas do mundo (China, Rússia, Índia), a sociedade brasileira é obrigada a conviver e, estranhamente convive, pacificamente, com a vergonhosa miséria de milhões de concidadãos. Convém-nos, aqui, perguntar-nos: até quando persistirá essa “vergonha nacional”? E mais: não seria esta uma bomba armada (a “Bomba da Miséria”, ou ainda a Bomba I, isto é, a Bomba da Indignação) cada vez mais pronta para ser deflagrada?

Nessa desigualdade de condições e de oportunidades, as injustiças se reproduzem entre os brasileiros. Se tomarmos por referência o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), a nossa posição no ranque das economias mais ricas se mostrará uma farsa.

Nosso país, em certas reuniões internacionais, chegou, em certos momentos, a quase envergonhar-se de ser tido como país do 3º Mundo. Então, já não éramos a 8ª economia internacional? Já não estamos entre os maiores exportadores de produtos agrícolas? Já não conquistamos lugar de destaque entre fabricantes e vendedores de armas?

Agora então, depois de peregrinarmos pelo mundo todo de pires na mão, temos que ter a coragem de sermos nós mesmos, na certeza de que Deus deu à nossa terra e ao nosso homem, possibilidades extraordinárias para sermos um país que nem queira pisar ninguém, nem admita ser pisado (CAMARA, 1983 [12-16.10], p. 10-11).

As instituições financeiras internacionais, mesmo aquelas que deveriam promover o desenvolvimento das economias subdesenvolvidas, frequentemente, impõem condições para financiamentos que, por demasiado exigentes, mais assemelham a agiotagem em plano internacional.

Se escutarmos nossos técnicos em economia, eles confirmarão que as Finanças Internacionais, com o apoio imprudente do Fundo Monetário Internacional, nos estão impondo, através de 5 famosas Cartas de Intenções, Cartas de autênticas Rendição. Damos a impressão de país vencido na guerra e tendo de engolir todas as exigências do país vencedor (CAMARA, 1984 [09.04], p. 16).

Nos anos 1980, dom Helder se afirma como um dos críticos mais intransigentes das instituições financeiras internacionais. Conclama todas as forças vivas da Nação para, juntas, exercerem a “pressão moral libertadora”, em “favor da dignidade nacional”, e contra as forças de exploração de povo já esmagado.

Temos que tentar unir, sem demora, todas as forças vivas do nosso país, para encorajar os nossos dirigentes a livrar, imediatamente, o nosso Brasil dos maus serviços do FMI e a levar o Governo a assumir a direção do esquema de pagamento de nossas dívidas, salvando, enfim, a dignidade nacional e não admitindo que se esmague ainda mais nossa gente que já não tem como ser mais esmagada (CAMARA, 1984 [09.04], p. 16).

É preciso confrontar as instituições financeiras internacionais, até ao nível do constrangimento internacional, mas se faz necessário também contestar os dados equivocados, distorcidos, como atesta a realidade do povo, mas apresentados pelo Governo, na expectativa de se aprovar diante da opinião pública.

Já reparastes como as estatísticas do Governo apresentam resultados muito diferentes da realidade, sempre mais dura, em que está mergulhada nossa gente sofrida?

A explicação é que as estatísticas (oficiais) medem o êxito pelo lucro. Depois de 5 anos consecutivos de seca, o Nordeste, segundo os dados oficiais, é apresentado como tendo crescido a taxas positivas muito próximas às do restante do país. Enquanto isso, os Bispos do Ceará denunciaram continuado genocídio em área nordestina.

Técnicos da Sudene e dos Ministérios do Planejamento e da Previdência Social, sob a orientação do Ministério da Saúde afirmam, em relatório que: - 4 milhões de nordestinos sofrem de esquistossomose; - 3 milhões de Doença de Chagas; - cada ano, há, no Nordeste, mais 17 mil novos casos de tuberculose; 66% da população rural infantil, entre 1 e 5 anos, são atingidos pela desnutrição; cada ano, no total de óbitos, 34% são crianças com menos de 1 ano.

Que Nordeste foi este, que cresceu a taxas “milagrosas”, e que não consegue resgatar, da mais absoluta miséria, mais da metade de sua população rural? A quem beneficiou este “desenvolvimento”, que não consegue preservar, ao nível de subsistência física, nem mesmo a chamada mão de obra abundante e barata, que o Governo transformou no principal chamariz de investimentos para a Região? (CAMARA, 1984 [22.04], p. 18-19).

Os críticos de dom Helder exaltam, e proclamam aos quatro cantos do mundo, os inegáveis avanços alcançados em setores como a agricultura, a energia elétrica, a engenharia de construções (barragens e estradas), a indústria bélica, porém, deixam de avaliar os custos sociais destas mesmas conquistas; são incapazes de perceber, ou ignoram conscientemente, as contradições do desenvolvimento da economia nacional.

E aí chegam, com aparências de razão os que nos acusam de calar criminosamente, de esquecer-se de maneira desonesta, dados altamente encorajadores sobre a situação do Brasil:

- como esquecer a posição do nosso país, que já tem seu lugar muito acima dos países de miséria, de pobreza, tal como se apresenta o nosso Produto Bruto Nacional?

- como esquecer os quilômetros e quilômetros de estradas de rodagem, que atestam a arrancada desenvolvimentista do nosso Brasil?

- como esquecer as barragens colossais, assegurando energia elétrica, capaz de garantir-nos lugar privilegiado entre países em ascensão?

- como fechar os olhos ao quadro das nossas exportações, que já superaram, de longe a mera exportação de café e açúcar, e que se acham em plena corrida competitiva no campo industrial?

- como não entender, inclusive, o que significa nossa posição espetacular entre os fabricantes e vendedores de armas, embora convencionais, já nos inscrevem entre importantes quadros bélicos do mundo?

A lista é fácil de ser aumentada e dá cobertura para os insultos tantas vezes inscritos em paredes de nossas moradas e até em muros de nossas Igrejas: “Brasil: ame-o ou deixe-o!”.

Nós não precisamos de ninguém para ensinar-nos a amar o Brasil. Amando o mundo inteiro, temos amor especial, especialíssimo ao pedaço do mundo onde Deus nos fez nascer (CAMARA, 1984 [17.10], p. 2).

Percebe dom Helder a falta de vontade política perpassando as ações do Governo, no que tange a promoção da dignidade dos mais pobres, mas não exime de responsabilidades as *Forças Vivas da Nação*, o povo brasileiro. O país se achava empenhado na concretização de projetos faraônicos, mas demonstrava pouca disposição para atacar os problemas mais graves da sociedade brasileira.

A análise produzida por dom Helder sobre a realidade do Nordeste, sobre as condições de vida do povo Nordestino, brasileiro, latinoamericano é por ele apresentada no Exterior. Os dados alarmantes chocavam até os menos sensíveis aos dramas sociais dos nordestinos, brasileiros e latinos. Os seus críticos, no entanto, avaliavam tal postura como ação deliberada e gratuita do Arcebispo de Olinda e Recife para “manchar a imagem do Nordeste e do Brasil no estrangeiro”.

No caso concreto do Nordeste, tanto mais amado, quanto mais sofrido, permiti que vos lembre alguns exemplos concretos, divulgados, em recente plaqueta, preparada pela *Comissão Justiça e Paz*, da nossa Arquidiocese de Olinda e Recife.

Trata-se de alertar para o gravíssimo equívoco de medir o êxito pelo lucro a qualquer preço, e pela resposta econômica positiva e rápida, qualquer que seja o seu custo social.

Trata-se de não deixar esquecer que estamos com 4 milhões de nordestinos atacados por esquistossomose; com 3 milhões com Doenças de Chagas; com 17 mil novos casos anuais de tuberculose; com 66% da população rural infantil, entre 1 e 5 anos, atingidos pela desnutrição, com taxas tristemente recordes de mortalidade infantil.

Trata-se de medir, em termos de miséria absoluta o significado exato dos 2 milhões e 700 mil nordestinos nas Frentes de Emergência... Com seus familiares, ultrapassam 10 milhões de flagelados, população superior à de 4 países sulamericanos como Bolívia, Equador, Paraguai e Uruguai, e à de Nações europeias como Áustria, Bélgica e Portugal.

Trata-se de fazer entender, diante deste quadro, como perdem sentido os números orgulhosos de estradas construídas, de telefones instalados, do aumento do consumo industrial de energia ou mesmo da elevação da renda per capita, dado profundamente enganador.

Trata-se de denunciar, sem ódio, mas com firmeza e sem medo, como a seca sem ser o nosso maior problema, continua a ser a riqueza de poucos e pobreza de muitos. Trata-se de denunciar [...], como se agravou a indústria da seca que está longe do ingênuo desvio de alguns alimentos enviados para os flagelados e, hoje, se mede por bilhões.

Trata-se de verificar se está mesmo havendo Reforma Agrária às avessas e de examinar o sentido exato da privatização da coisa pública e dos erros colossais cometidos através da construção de Barragens espetaculares.

Trata-se de evitar que se alimentem recalques do Nordeste e Norte contra o Sul: restaurada, em próxima Constituinte e na prática, a Federação Nacional, trabalhem todos por um Brasil sempre mais unido, modelo de desenvolvimento integral (CAMARA, 1984 [11.12], p. 2).

A *Comissão Justiça e Paz*, com o aporte de muitos outros analistas e especialistas, demonstra lucidez ao concluir que a seca está longe de ser o mais grave problema do Nordeste. Importa ressaltar que dom Helder jamais falou da seca como problema para o Nordeste brasileiro. Isto porque é possível, com vontade política, gerenciar os problemas decorrentes das secas na Região. Inaceitável era, e persiste, a “indústria da seca”.

A “indústria da seca” constitui-se num dos tentáculos do colonialismo interno. Entendida por dom Helder como “prática criminosa” e “vergonha nacional”, a indústria da seca estabelece intrincadas relações entre técnicos do Governo e agentes públicos, e empresas e agentes privados, que em conluio, institucionalizam a “indústria da miséria”, capaz de produzir riqueza para os grupos dominantes - grupos de acesso à informação, às

finanças e recursos públicos, às instâncias de decisão -, e de produzir e reproduzir a miséria para milhões de nordestinos, quiçá também de brasileiros de outras regiões.

A percepção de dom Helder, comum a muitos intelectuais brasileiros e brasilianistas, é a de que “o que arrasa o Nordeste não é propriamente a seca. É a ganância de quem não vacila em aproveitar a própria seca para alargar seus latifúndios e explorar a mão de homens e mulheres, caindo de fome para valorizar sempre mais os seus domínios” (CAMARA, 1984 [02.05], p. 21). A indústria da seca bem que se poderia chamar ainda de oficina de injustiças, de engenho de misérias, de fábrica de mortos-vivos.

O adiamento de solução efetiva para os problemas decorrentes das sucessivas secas no Nordeste importa em déficit de sensibilidade nacional, em falta de solidariedade entre as regiões do país; em afronta a dignidade da pessoa humana; em ameaça direta e explícita a qualquer tentativa de desencadear processo de expansão dos direitos de cidadania; em flagrante desrespeito aos Direitos Humanos. Por analogia ao espectro religioso, a opção deliberada de postergar solução definitiva para os problemas das secas, em especial, no Nordeste, representa, além de erguer altar em homenagem ao deus sanguinário, senhor da debilidade, adorador da miséria, soberano da morte e, por sua vez, prestar culto solene à desumanização do humano.

Na esteira do pensamento de Josué de Castro, em *Geopolítica da Fome* (1951), dom Helder manifesta a intenção, embora não o faça, de descrever, em síntese, a engenharia organizacional da “moderna indústria da seca”.

O ponto mais importante, difícil e grave desta fala seria indicar como está organizada, como funciona e como é cruel a moderna indústria da seca.

Sem nem por sombra querer ferir ainda mais nosso Nordeste tão ferido e desacreditado, e sem a mais leve intenção de ofender famílias e pessoas de nossa sociedade, sinto-me na obrigação de indicar como a indústria da seca se ampliou, atingiu verbas incomparavelmente maiores e assegura dominação econômica e política ainda mais escravizadora de nossa gente nordestina (CAMARA, 1984 [22.04], p. 19).

Assim como modernizam os mecanismos de controle que, a princípio, deveriam coibir, amenizar ou suprimir os mecanismos utilizados pelos industriais da seca, e estimular a vontade política em favor da solução dos desequilíbrios decorrentes das secas, a indústria da seca se moderniza: informa-se sobre os novos (possíveis) caminhos a serem trilhados pelos recursos financeiros; aperfeiçoa os mecanismos de acesso aos recursos e aos montantes de sua preferência; corrompe, salvo raríssimas exceções, os gerenciadores



de tais recursos; driblam ou corrompem os agentes locados nas instituições fiscalizadoras; reestruturam-se de modo a adequar-se ao perfil das instituições/organizações habitadas para gerenciarem os recursos.

Para não parecer que divagamos pela estratosfera, lancemos um olhar sobre o que seria desejável que, na eventualidade de positivas mudanças sociais em nosso querido Brasil, seria razoável que lembrássemos. Seria ou não válido que as Universidades de nosso país se unissem para clamar:

- que o povo seja ouvido! Que jamais se repitam, sem ouvir o povo, projetos faraônicos como os que se estendem de Itaipu ao Grão Carajás!
- que jamais sejam assumidas dívidas a serem finalmente pagas pelo povo, sem que o maior interessado tenha o mínimo de informação sobre compromissos gravíssimos assumidos em seu nome.
- que não se abuse da paciência de nossa gente sofrida, pondo termo rápido à criminosa recessão que esmaga ainda mais quem já está esmagado.
- que pare, quanto antes, como contrário à índole de nosso povo, e absolutamente inaceitável como fonte de renda, a fabricação e venda de armas que, inclusive, já são dificilmente chamadas de convencionais.
- que educação, saúde e agricultura, longe de serem escamoteadas no Orçamento Geral da República, tenham dentro dela lugar privilegiado.
- que o nosso país se lance, sem demora, em uma autêntica Reforma Agrária, que nos ajude a livrar-nos do perigoso escândalo de 10% de brasileiros serem sempre mais ricos, com o sacrifício da maioria absoluta de nossa gente sofrida (CAMARA, 1984 [28.09], p. 4).

A Igreja no Nordeste - através de debates, análises de conjuntura e assembleias – informa a Igreja no Brasil, auxiliada pela sua mais importante entidade, a CNBB, sobre a realidade de vida e de trabalho dos nordestinos, sobre quais pilares se estabeleciam as relações sociais e políticas entre os cidadãos, pobres e ricos, na Região.

Os Bispos do Nordeste dizemos aos Bispos do Brasil, sem exagero e sem sombra de ódio: O Nordeste se enche, cada vez mais, de irmãos em condição de miséria. E não vacilamos em acrescentar que interessa ao pequeno grupo, sempre mais rico, manter em nível de escravidão, a massa de nordestinos, para a obtenção de verbas sempre maiores, para suas indústrias [das secas], exportações, ambições políticas, o que encontra ressonância larga em plano federal (CAMARA, 1984 [02.05], p. 21).

Os idealizadores, expoentes, simpatizantes e os responsáveis por implementarem a política econômica brasileira, entre os anos 1969 e 1973, que corresponde ao Governo do Presidente Emilio Garrastazu Médici, falavam em “milagre econômico brasileiro”. É verdade, o país crescia a taxas de aproximadamente 10% ao ano. Para estes, o Brasil havia se arrancado em definitivo do subdesenvolvimento. Eram técnicos de gabinetes; ignoravam

amplamente a realidade de vida da população brasileira, na sua grande maioria constituída de pobres e famintos.

Mesmo assim, houve em alguns países latinoamericanos – particularmente Brasil e Argentina – uma euforia desenvolvimentista e até se falou de milagre da economia nesses países...

Estávamos e estamos longe do autêntico desenvolvimento, que só ocorre (ou ocorrerá!) com o desenvolvimento do Homem todo e de todos os Homens. O que temos é o crescimento econômico de pequenos grupos de Ricos dos nossos países – menos de 10% - e proletarização crescente de nossas massas populacionais, reduzidas, não raro, a uma condição subumana de miséria e de fome...

Esta situação se agrava, terrivelmente, em quase todo o Continente Latinoamericano, com a chegada das Grandes Companhias Multinacionais, que encontram, nos Grupos Privilegiados dos nossos países, aliados naturais.

As multinacionais chegam prometendo tecnologia avançada, moeda forte, abundância de empregos. De fato, devastam as nossas matérias primas, muitas vezes não renováveis (CAMARA, 1981 [02.04], p. 17-18).

É preciso pensar e decidir expandir a noção de desenvolvimento autossustentável em franca oposição ao modelo de desenvolvimento pela exploração de matérias primas, desde o seu princípio, destruidor das fontes minerais, matérias, hídricas e de energias. É preciso criar alternativas ao desenvolvimento econômico, predatória e escravocrata.

O ambiente democrático favorece e/ou estimula, sem lugar a dúvida, o debate sobre temas que exploram a falta de transparência, a exemplo da segurança nacional, e demais gastos correspondentes com a área militar.

Para fabricar armas, é preciso fabricar inimigos. Para produzir inimigos, é imperioso sustentar fantasmas.

A manutenção desse alvoroço requer um dispendioso aparato e um batalhão de especialistas que, em segredo, tomam decisões em nosso nome. Eis o que nos dizem: para superarmos as ameaças domésticas, precisamos de mais polícia, mais prisões, mais segurança privada e menos privacidade. Para enfrentarmos as ameaças globais, precisamos de mais exércitos, mais serviços secretos e a suspensão temporária da nossa cidadania.

Todos sabemos que o caminho verdadeiro tem que ser outro. Todos sabemos que esse outro caminho poderia começar, por exemplo, pelo desejo de conhecermos melhor esses que, de um e de outro lado, aprendemos a chamar de “eles”. Aos adversários políticos e militares juntam-se agora o clima, a demografia e as epidemias. O sentimento que se criou é o seguinte: a realidade é perigosa, a natureza é traiçoeira e a humanidade, imprevisível.

Vivemos como cidadãos, e como espécie, em permanente situação de emergência. Como em qualquer outro estado de sítio, as liberdades individuais devem ser contidas, a privacidade pode ser invadida e a racionalidade deve ser suspensa. Todas essas restrições servem para que não sejam feitas perguntas, como por exemplo, estas: por que motivo a crise financeira não atingiu a indústria do armamento? Por que motivo se gastou, apenas no ano passado, um trilhão e meio de dólares em armamento militar? Por que razão os que hoje tentam proteger os civis na Líbia são exatamente os que mais armas venderam ao regime do coronel Kadafi? Por que motivo se realizam mais seminários sobre segurança do que sobre justiça? Se queremos resolver e não apenas discutir a segurança mundial, teremos que enfrentar ameaças bem reais e urgentes (COUTO, 2011)

Durante toda a segunda metade do século XX dom Helder alertou para o período da deflagração da “bomba da M”, a “bomba da miséria”.

Como era inevitável, no último de seus encontros – na aludida reunião de Adis-Abeba – os sábios preocuparam-se com o Terceiro Mundo e com a necessidade de equacionar, de modo totalmente diverso, as relações entre mundo desenvolvido e mundo subdesenvolvido. De que adianta pensar na destruição das armas nucleares, sem a destruição da miséria, que é explosivo mais perigoso do que a bomba de hidrogênio? (CAMARA, 1966 [25.04], p. 2).

Em pleno século XXI, a bomba M (a Bomba da Miséria) permanece armada; é latente a possibilidade de sua detonação; é seu perigo denunciado pelos que militam pela paz, pelo desenvolvimento com Justiça, pela simples humanização da humanidade. Há, segundo Mia Couto, escritor moçambicano, “uma arma de destruição massiva que está sendo usada todos os dias, em todo o mundo, sem que seja preciso o pretexto da guerra. Essa arma chama-se fome”. E acrescenta: “Em pleno século XXI, um em cada seis seres humanos passa fome. O custo para superar a fome mundial seria uma fração muito pequena do que se gasta em armamento. A fome será, sem dúvida, a maior causa de insegurança do nosso tempo” (COUTO, 2011).

O que Mia Couto faz, e que dom Helder fez, é denunciar a impossibilidade de suprimir a fome, de suprimir as guerras, a maior causadora de fome e miséria no mundo, aumentando os gastos em armamentos, reforçando os arsenais bélicos, aperfeiçoamento os armamentos militares. O desenvolvimento integral, que inclui o crescimento econômico e o desenvolvimento humano, não se realiza sobre a morte do humano, sobre a subumanização da pessoa humana, em qualquer parte do planeta.

Avalia dom Helder que, “o desenvolvimento do Nordeste não pode fracassar. Um insucesso aqui teria repercussões trágicas, esmagando a esperança do nosso povo,

atingindo de cheio todo o resto do país, repercutindo, ninguém se iluda, na América Latina e em todo o Terceiro Mundo” (CAMARA, 1966 [21.12], p. 1; CAMARA, 1968, p. 194; *itálico é nosso*). O desenvolvimento não veio para os povos de economias subdesenvolvidas. Com isso, aumentou-se ainda mais a distância entre os países ricos e os países pobres. A década subsequente, a de 1970, dom Helder a inaugura com o sentimento de frustração nada habitual.

A expressão desenvolvimento se presta a equívocos inaceitáveis porque o ideal não é partir da situação de pobreza e de miséria para uma Sociedade de Consumo, que cria, dentro dos países mais ricos, áreas de miséria, de discriminação racial, de situação subumana.

- e adotemos, sempre mais, uma nova expressão, que seja nossa nova bandeira de luta pacífica, mas decidida e válida. Seguremos, com as duas mãos, a bandeira da libertação!

Libertação do egoísmo e das consequências do egoísmo! Libertação das estruturas de escravidão!

Libertação dos racismos! Libertação das guerras! Libertação da miséria, como a pior, a mais hipócrita e sangrenta de todas as guerras! Libertação das meias-soluções, dos reformismos, dos paliativos, do paternalismo!

Libertação do medo e das falsas prudências! Libertação como a que foi realizada por Moisés, mas conduzida pessoalmente pelo próprio Deus, e que ilumina com o seu clarão toda a História Sagrada: Libertação do Povo de Deus, da escravidão dos Faraós!

Libertação como a realizada pelo Cristo, para que não haja nem super-homens, nem sub-homens, mas simplesmente homens filhos do mesmo Pai, irmanados no Sangue Redentor, conduzidos pelo Espírito de Deus!

Firmemos nosso pacto de lutar, pacificamente, pela justiça e pelo amor, repetindo 3 vezes: Libertação! Libertação! Libertação!(CAMARA, 1972 [05.11], p. 7).

As vésperas de sua aposentadoria como Arcebispo de Olinda e Recife (aos 75 anos de idade), dom Helder continua a pensar o Brasil, a propor-lhe horizontes novos a seguir, certo de contribuir para a construção de Brasil diferente, menos desigual, mais justo, mais humano.

Recordemos o essencial das lutas que nos estão esperando, pacíficas, mas corajosas, decisivas.

- Precisamos de um Brasil que se respeite e se faça respeitar.  
- Precisamos de um país que se livre de ser conhecido como país de escândalos; país onde se ternam conhecidos rombos enormes no manejo do dinheiro público, onde se divulgam os nomes dos principais responsáveis por esses desfalques bilionários e onde tudo continua no mesmo.

- Precisamos de que, quanto antes se restaure, em nosso país, a confiança nas declarações oficiais, convictos de que o Brasil suporta a verdade e não precisa de nossas pseudopatrióticas inverdades.

- Precisamos de um país que se habitue a manter o povo informado de tudo o que ele tem direito de saber, inclusive e sobretudo, quando há despesas, que acabarão rebentando em cima dele.

- Precisamos de um Brasil que sinta necessidade de auscultar a Sabedoria Popular, de quem não tendo, muitas vezes, a Ciência bebida em Escolas, possui o saber bebido na vida, o saber de experiência feito.

- Precisamos de um Brasil que valorize a colaboração dos jovens.

- Precisamos de um Brasil que valorize a colaboração indispensável da mulher, e que estimule a expansão de autêntico feminismo, em que a mulher estimule a expansão de valores especificamente femininos, a somar a valores especificamente masculinos (CAMARA, 1984 [22.12], p. 1-2).

Utopias, esperanças, expectativas factíveis. Todos esses apelos demandam o fortalecimento das instituições de controle, a exemplo do Ministério Público. Subjaz ao pensamento de dom Helder o respeito à soberania popular como pressuposto para a promoção da soberania nacional. É imperativa a necessidade de se combater a corrupção, que dificulta ou impede o atendimento das demandas dos mais necessitados. Nesse quadro, é preciso promover cultura de valorização dos jovens e das mulheres, como partícipes do esforço de construção das riquezas da Nação.

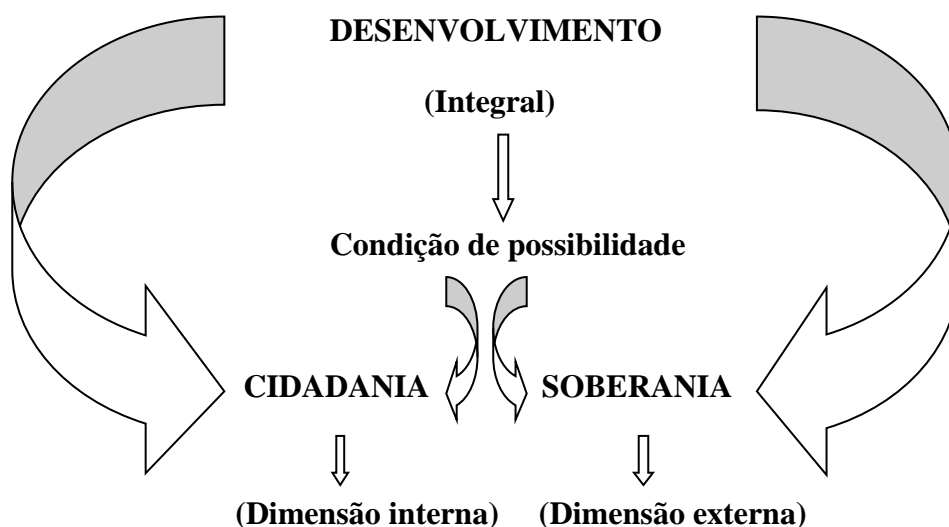
Na perspectiva da Teologia da Libertação – vertente teológica da qual dom Helder se tornara expoente - o “desenvolvimento integral” precisa promover a “libertação integral”, desenredar o indivíduo das estruturas de injustiças. Desta feita, desenvolvimento e libertação demandam por elaboração de políticas, específicas, transdimensionais, multiministeriais e complementares, a serem adotadas no âmbito do regime democrático. Em específico, a “libertação integral” decorrente do “desenvolvimento integral” posto no horizonte último de possibilidade da Justiça Social (Capítulo 6) constitui-se em desafio *prime* para a democracia (Capítulo 5).

Tenhamos a coragem para afirmar que o modelo de desenvolvimento adotado para o crescimento da economia brasileira contemporânea (entende-se, o período de meio século), por pretender o crescimento econômico - subsidiando as grandes empresas nacionais e isentando de impostos as multinacionais -, e não “o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens”, mantém mecanismos que reproduzem as

desigualdades, mantém privilégios e só mui lentamente promove inclusão social, dada demanda. Faz-se preciso concentrar o esforço do desenvolvimento para se aprofundar o processo de expansão dos direitos de cidadania.

É justo e se faz necessário reconhecer, no entanto, que, participa do modelo de desenvolvimento econômico contemporâneo o esforço por transferência de renda, mediante programas e políticas sociais implementados pelo Governo Federal, sob coordenação do Partido dos Trabalhadores (PT), que apenas inicia o processo de desconstrução de mentalidade paternalista e assistencialista do Estado, e dos grupos dominantes, promovendo o deslocamento de milhões de pessoas (número controverso e contestado pelas forças políticas de oposição) da miséria para a pobreza. Contudo, a pobreza na qual esses milhões de brasileiros se encontram em nada se assemelha à concepção de pobreza evangélica, qual seja: distante da vulnerabilidade socioeconômica, e exprime as condições de vida e de trabalho realmente dignas da pessoa humana.

É provável que dom Helder formulasse várias críticas aos programas sociais do Governo Federal (dos recentes e do atual). Sem dúvida, criticaria a descentralização (até ao nível da pulverização) dos recursos destinados à manutenção e à ampliação dos programas sociais, o desvio de recursos para outros fins, sobretudo pela corrupção. Contudo, é pouco provável que dom Helder não aprovasse tais programas, e que também não os elogiasse.



## 5. DEMOCRACIA: ECONOMIA, CRISTIANISMO, DIREITOS HUMANOS E PARTICIPAÇÃO POPULAR

A obscura esperança de milhões de homens se encontra em trabalho nos subterrâneos da história; *devemos esperar com eles que a paz seja ganha*, e agir no sentido dessa esperança; devemos esperar com eles que *a vitória vai descerrar uma era de trabalho construtivo dedicado à libertação* da vida humana; devemos esperar com eles que [...] *aqueles que dirigem os povos assumirão o risco de confiar nos povos*, e refiro-me antes de tudo aos povos já formados pela liberdade; devemos esperar que [...] *o espírito de reivindicação nacional e de orgulho nacional cederá ao espírito de comunidade supranacional*; devemos esperar que, a despeito do esgotamento físico e moral dos povos, as reservas vitais neles ocultas, e antes de tudo nos povos formados pela liberdade, farão surgir os homens necessários e *prepararão o caminho a uma nova civilização e a uma nova democracia* (MARITAIN, 1957, p. 22-23; os itálicos são nossos).

Jacques Maritain é formador do pensamento de dom Helder, em temas como democracia, liberdade, humanismo integral e nova ordem mundial. A antiga ordem, que levou à II Guerra Mundial, expunha um “mundo demasiado enfermo e tais enfermidades não se curam de um momento para outro” (MARITAIN, 1957, p. 18). A vitória contra a “servidão totalitária” (nazismo e fascismo) não se limitaria a livrar a história de “uma ordem em via de desintegração” (idem, p. 19), mas a criar as condições de formação de nova ordem social, política e econômica internacional. Será, portanto, nesse quadro sociohistórico-político que o pensamento de dom Helder estabelecerá as relações entre democracia, economia, cristianismo, direitos humanos e participação popular.

### Introdução

O objetivo do capítulo é aprofundar as relações entre *Democracia* (termo próprio da Ciência Política) e *Economia* (com especial atenção para com o vocábulo [sub]desenvolvimento), entre *Democracia* e *Cristianismo* (relação mais afeita aos campos da Teologia Política e da Ciência das Religiões), entre *Democracia* e *Direitos Humanos* (expressão sem qualquer acomodação nos campos da Filosofia Política, do Direito e das Relações Internacionais), entre *Democracia* e *Participação popular* (relação simpática também aos campos da História, da Sociologia Política, entre outros).

A relação Democracia-Economia no pensamento de dom Helder evidencia a democracia como “espaço político” favorável às relações de poder, e a economia como o “lugar” a partir do qual se promove a dignidade da pessoa humana através do desenvolvimento integral. É na Economia que se gesta, em sentido amplo, o desenvolvimento como condição de expansão dos direitos de cidadania.

A relação Democracia-Cristianismo, intensificada a partir da II Guerra Mundial, mais precisamente durante o pontificado de Pio XII (1939-1958), tem a pretensão de mostrar o Cristianismo como crítico da Democracia. Importa nesse caso, mais do que evidenciar as diferenças que se verificam entre ambos, como partes definidoras de si mesmas, apontar os seus elementos convergentes, como valores que se complementam no esforço de promoção humana e de direitos.

A relação Democracia-Direitos Humanos aponta para a responsabilidade enorme que a Democracia tem para com a promoção dos Direitos Humanos. Defende dom Helder que ambiente de relações e instituições democráticas (entre estas e o governo) contribui para a promoção dos direitos humanos e da cidadania.

A relação Democracia-Participação Popular afirma a participação como condição básica, porém, fundamental para o estabelecimento da soberania popular, compreendida como participação efetiva do povo no poder, e para quem o povo é corpo sociopolítico surgido da transformação “das massas” pela “conscientização” via “educação libertadora”.

Sem deixar de ser princípio da organização política, em dom Helder, a democracia se insere na ordem social como “espaço político” no qual se estabelecem as *relações de poder*. Por essa razão, ela não é uma *ideia* relativa à ordem social, algo abstrato que se percebe no âmbito do Estado. Ela sequer se limita a *fenômeno* social, gerador de dados empiricamente observáveis referentes a formas de organização social. Entende dom Helder a Democracia como forma de governo, mas sobretudo como “espaço político” favorável à ampla participação popular no *desenvolvimento* e à prática da *justiça social*.

Crítico das abordagens clássicas sobre a democracia liberal representativa, do seu formalismo e normativismo, dom Helder se torna promotor incansável da democracia participativa (ressaltando o exercício da democracia direta), pois constitutiva e inclusiva de novos *sujeitos* políticos. Nessa perspectiva, vigora a noção de “democracia a partir das bases”, na qual o *povo* tinha lugar privilegiado. Daí a democracia ser chamada ao diálogo com a “Igreja Popular”, “Igreja Povo”, “Igreja dos Pobres” ou “Igreja do Povo de Deus”.



## 5.1 Democracia e Economia

O termo “democracia”, do gr. *demos* (povo) + *cracia* (governo, poder), surge na Grécia antiga, em meados do século V a.C., mais precisamente, no contexto de aprofundamento da vida política do cidadão na *pólis*. Importante ressaltar, de partida, que os termos *cidadão* e *cidadania* são contemporâneos ao esforço de constituição da democracia como forma de governo do povo, pelo povo e para o povo.

A palavra “economia” deriva da junção dos termos gregos “*oikos*” (casa) e “*nomos*” (lei, costume), que resulta no gerenciamento dos processos que dizem respeito à administração do lar. É a área do conhecimento humano que estuda os processos de produção, distribuição, acumulação e o consumo de bens materiais e, por último, mas nem por isso menos importante, o desenvolvimento de mecanismos de controle em eficiência para se evitar o desperdício de *energias* e de *recursos* em qualquer atividade.

É nosso interesse aqui estabelecer a relação entre *Democracia* e *Economia* (CAMARA, 1977b [05-07.10]). Advertimos que, dada a importância de tal relação no pensamento de dom Helder, esta poderia ser estabelecida, sem qualquer prejuízo, entre os termos *democracia* e *desenvolvimento* (CAMARA, 1985 [30.07-05.08]), ou entre *democracia* e *subdesenvolvimento* (CAMARA, 1977a [05-07.10]). Verificamos que, a relação entre *democracia* e *economia* é a que melhor permite a dom Helder evidenciar os desafios impostos à democracia pela urgência do “desenvolvimento integral”.

Em suas homilias, é provável que dom Helder tenha explorado adequadamente o campo propriamente teológico (que não constitui objeto de nossa análise), sistematizado suas reflexões evangélico-pastorais, na perspectiva Trinitária ou Cristológica. Fato é que dom Helder (em seus discursos, palestras, conferências, comunicações no Brasil e no Exterior) frequenta com assiduidade nada habitual a um eclesiástico os campos do Direito e das Relações Internacionais (promovendo a Justiça Social em âmbito nacional e em escala mundial), da Economia (com críticas ao capitalismo e ao socialismo; sugere alternativas ao desenvolvimento e ao combate à miséria e à fome) e da Ciência das Religiões (com críticas ao Cristianismo, apelo à unidade cristã – Ecumenismo, como um dos capítulos de luta em favor dos Direitos Humanos).

Reconhecida sua inserção no campo da Economia, dom Helder tem que se entender com o desenvolvimento (Capítulo 4), cuja expressão -“desenvolvimento integral”- por ele adotada é tributária das reflexões econômicas de Pe. Lebret, para quem o desenvolvimento precisa ser “autêntico, harmônico e integral”. Convém ressaltar, então, que dom Helder não se preocupa em definir o termo “*Economia*”, nem sequer em estabelecer o alcance do mesmo em suas elaborações teóricas. Ao frequentar o campo da Economia, dom Helder pretende, tão somente, analisar os entraves organizacionais, estruturais e institucionais considerados cruciais para o desenvolvimento do povo nordestino, brasileiro, latinoamericano, terceiro mundista.

Há, no pensamento de dom Helder, uma relação de interdependência entre *Democracia e Economia*. Importa ressaltar que, a dom Helder não interessa definir se é a economia quem determina a forma de governo de um povo ou se é esta quem determina os rumos da economia. Para ele, o Governo democrático, as instituições democráticas e o ambiente favorável à ampla participação democrática convergem para a promoção do desenvolvimento; e a economia (política, industrial, solidária, ambiental...), através de seus mecanismos de planificação deve, sem lugar a dúvida, promover o aprofundamento das experiências em democracia e o fortalecimento das instituições democráticas.

No pensamento de dom Helder, a relação Democracia-Economia pressupõe a definição do “espaço político” (ambiente de interação política dos atores oriundos dos mais diferentes setores da sociedade), a vigência de governo democrático (estimulador da ampla participação popular), a existência de Estado (fiador do desenvolvimento), a atividade política (dos atores políticos e dos agentes econômicos, e dos atores políticos em interação com os agentes econômicos), a liberdade (para a definição dos temas pertinentes às agendas; e para que a interação entre os atores possa acontecer sem constrangimento).

No início dos anos 1950, dom Helder constata que a democracia nos países de economias subdesenvolvidas ou em desenvolvimento tem, entre outros, três desafios a enfrentar, quais sejam: 1) a promoção do desenvolvimento integral (e o combate ao seu antagonismo, o subdesenvolvimento); 2) a promoção dos direitos de cidadania (que inclui o respeito às liberdades e o estímulo à ampla participação popular) e 3) a promoção dos Direitos Humanos, como formas eficientes e válidas de se promover a Justiça Social em âmbito nacional e em escala mundial. Importante destacar que esses desafios se encontram invariavelmente interrelacionados.

No final da década de 1950, o evento de maior relevância nas Américas é a Revolução Cubana (1959). A democracia mais ampla e consolidada do mundo, a dos USA, não se dispôs a estabelecer diálogo com os líderes do movimento revolucionário da Ilha caribenha, decisão que precipita, não só os líderes do movimento, mas todo um povo rumo ao socialismo soviético. Assim, o socialismo adotado pelos líderes cubanos não lhes é pensado como alternativa à democracia, mas se lhes impôs na ausência desta.

A época, a democracia brasileira é fortemente abalada em seus fundamentos e combativamente questionada quanto a sua eficiência em face do subdesenvolvimento. A despeito das formas de governo até então conhecidas, cresce nos meios populares, com capilaridade sem precedente na história política nacional, a convicção de que só uma reforma rápida e profunda poderia fazer justiça aos mais pobres, arrancar o país do subdesenvolvimento e, por conseguinte, reunir as condições necessárias para que a economia nacional e a população brasileira trilhassem o caminho do desenvolvimento.

A década de 1960, para a ONU - mas sobretudo para os países de economias de “tipo colonial” ou não industrializadas -, se destina à década do desenvolvimento. A década de 1960 consiste ainda no amplo processo de descolonização da África e da Ásia, como resultante de movimentos de lutas pela liberdade, em temas de autonomia, de independência política, de autodeterminação dos povos. Não obstante, persistem nas mais importantes organizações internacionais, tais como a OMC, o Banco Mundial etc., o interesse em assegurar privilégios e a garantir vantagens para os países industrializados e desenvolvidos em detrimento dos países fornecedores de matérias primas e não industrializados, a exemplo da política de fixação de preços no mercado internacional.

Após o golpe civil-empresarial-militar impetrado, com êxito, contra o Governo Constitucional de João Goulart, em 1964, maior parcela da hierarquia da Igreja desfaz-se dos vinculados historicamente estabelecidos com os grupos dominantes da sociedade brasileira (Capítulo 2), para efetivar sua “opção preferencial pelos pobres”. A reação em contrário vem de todos os lados: dirigentes dos órgãos de imprensa, políticos, latifundiários, membros conservadores dentro da hierarquia, e das diversas vertentes conservadoras do laicato católico. A hierarquia da Igreja, a maior parte dela, analisa, em conjunto (através da CNBB), a realidade brasileira, e a nordestina em especial, e o resultado de suas análises indica a necessidade urgente de adotar nova postura sociopolítica e eclesial. Entende-se, portanto, que o efetivo deslocamento dos membros da hierarquia

significa, para muitos, dentro e fora da mesma, exorbitar do campo religioso para envolver-se em assuntos próprios dos campos da economia e da política.

Antes de passar da teoria à prática, antes de enfrentar a realidade nordestina dentro das realidades mais amplas que a envolvem e condicionam, é prudente acalmar algumas estranhezas que começam a raiar pelo escândalo: a Igreja trocou as realidades celestes pelas realidades terrenas? Adotou o efêmero, abandonando o eterno ou deixando-o em segundo plano? Esqueceu o pecado original e passou a crer na bondade natural do homem? (CAMARA, 1964 [19.12], p. 3).

A Igreja, ou melhor, parcela da hierarquia da Igreja Católica no Brasil e na América Latina, estava sendo acusada de abandonar a doutrina cristã e de fazer o jogo dos comunistas, por ter optado por mudança de atitude, de mentalidade e de perspectiva político-pastoral. Passadas duas décadas das acusações, dom Helder avalia o impacto de tal mudança na relação com os governos e os ricos, em particular, os latifundiários.

O senhor nos ajuda a preferir Igreja perseguida a Igreja comprometida.

Para os governos e os ricos, a mudança de atitude da Igreja não é nada agradável. Muitos não se conformam em ver a mudança, entre ser suporte da autoridade e da ordem social e a atitude nova, de denunciar injustiças e de encorajar a promoção humana das massas mergulhadas na miséria.

Claro que temos o cuidado de jamais pregar ódio ou violência. Mesmo assim, somos acusados de fazer política, e de ser subversivo e comunista. Nós não nos envolvemos na política. Recordamos as exigências cristãs de uma ordem política. Ajudamos nossos leigos a preparar-se para a política partidária (que é seu campo especializado).

Mas Política - preocupação com os grandes problemas humanos, desejados Direitos Humanos, proclamados pelas Nações Unidas, mas criados pelo próprio Criador e Pai -, Política neste grande e profundo sentido é não só direito, é também dever de toda criatura humana, mas ainda de todo cristão, e de modo especial de todo Pastor (CAMARA, 1981 [02.04], p. 5; o sublinhado é nosso).

Causa-nos estranheza, chega-nos como ironia, a declaração de dom Helder: “nós não nos envolvemos na política”. Exatos dez anos antes, disse dom Helder: “de saída, recordemos que a Igreja sempre esteve presente na política” (CAMARA, 1971 [15.05], p. 6). Ora, desde os anos 1930, quando de sua militância na *Ação Integralista Brasileira* até os últimos dias de sua vida (1999), tudo o que dom Helder fez foi esforçar-se por equacionar *ação evangelizadora* (através de atividade pastoral) e *ação política* (mediante articulação e mobilização de movimentos, denúncias de violências e injustiças, promoção dos direitos humanos e da cidadania, defesa da justiça, da democracia e das liberdades).

No Brasil, os críticos do Governo de Castelo Branco discordam, entre si, quanto ao método a ser adotado, que deveria ser, a um só tempo, eficiente e válido, para o enfrentamento das injustiças protagonizadas pelo próprio governo, por vezes, pela não adequação de sua política econômica às demandas específicas de cada Região do país, e/ou das violências protagonizadas por grupos paramilitares sob a sua tutela. Considera dom Helder equívoco, no entanto, resistir através de violência armada.

Seria erro grave assumir posição de despeito e superioridade de quem sabe que o poder público está preparado para desarticular quaisquer violências. A solução que o país exige é diferente: é ver governo e povo, forças vivas da nação, amantes da liberdade e da democracia, se unirem para transformar leis básicas, que só existem no papel, em leis vivas de um povo vivo, que decide marcar encontro com o seu próprio destino (CAMARA, 1967 [25.09], p. 5; CAMARA, 1968, p. 82-83).

Dom Helder faz coincidir, no fragmento, a noção de “poder público” com o “poder de Estado”. Sabemos que o *poder público*, em síntese, se constitui nas diversas esferas da administração pública (Municipal, Estadual, Federal, Distrital). O *poder de Estado*, em perspectiva weberiana, se define como aquele que tem o monopólio do uso legítimo da força; entidade preparada para usar, se necessário, da violência armada. Na perspectiva adotada por dom Helder, o *poder de Estado* resiste ao interesse das forças vivas da Nação em promover a “revolução estrutural”, única capaz de preparar o país para o desenvolvimento integral. Nesse quadro, recomenda que as referidas forças vivas não adotem os mesmos métodos dos opressores, dos “sequestradores do Estado”, dos “monopolizadores do acesso às informações”, dos “industriais da violência”, isto é, os fabricantes de armas e de guerras.

Passados onze (11) dias do golpe civil-empresarial-militar (01 de abril de 1964), desferido contra Governo Constitucional do Presidente João Goulart, mas que veio a se consolidar como golpe contra a sociedade brasileira, dom Helder é recebido em Recife, e em solenidade de posse da Arquidiocese de Olinda e Recife declara:

Tenhamos serenidade de espírito e coragem cristã para salvar ideias justas, incarnadas em expressões que, no momento, soam quase como palavras proibidas e feias: cultura popular, conscientização, politização, autopromoção, talvez sejam nomes a serem provisoriamente esquecidos e até trocados. Mas não podemos largar bandeiras certas pelo fato de terem andado em mãos erradas. Como temer movimentos que só interessam à autêntica democracia e só se podem realizar em regimes que respeitem a liberdade?... (CAMARA, 1964 [12.04], p. 4; CAMARA, 1968, p. 47-48).

O novo Arcebispo da Arquidiocese de Olinda e Recife compartilha com os presentes a percepção formada a partir do clima de tensão, já instalado na capital pernambucana, que se antecipara, assim, a sua chegada. Poucos dias após o evento protagonizado pelos golpistas, estes, e agentes em seu nome, tomaram as ruas em busca de pessoas ocupadas, de algum modo, com programas ou projetos de promoção da cultura popular e de conscientização, os quais, em última instância, atuavam também em processo de politização e autopromoção dos pobres, injustiçados e marginalizados.

Somos democratas. Repelimos o comunismo. Porque acreditamos nos processos da democracia, não vamos permitir a farsa que só interessa ao reacionarismo aproveitador, sem coragem de abrir mão do que abusivamente retém, de identificar como comunista e subversivo todo aquele que, mesmo infenso ao comunismo, tem fome e sede de justiça social (CAMARA, 1965 [01-03.07], p. 4).

É sabido por todos que, se havia qualquer possibilidade de revolução socialista (ou comunista) no Brasil, na segunda metade do século XX, esta foi abortada pelo movimento golpista de 1964. Mesmo após o golpe, os críticos de dom Helder, e dos que, como ele, promoviam a Justiça Social, o respeito às liberdades, a defesa da democracia, a promoção dos Direitos Humanos e da participação popular, eram considerados subversivos e comunistas. Seguro de suas ideias e posições, dom Helder declara:

Ninguém se iluda. Somos democratas nos objetivos e nos métodos. Mas não paramos, de modo algum, em assistencialismo. Queremos autêntica promoção das massas. Ainda uma vez, falando pela voz do povo, interpretada pelos nossos músicos e poetas, queremos, como em Disparada<sup>45</sup>, que o Nordeste de boi passe a boiadeiro... Que todos se convençam de que o gado, a gente marca, tange, ferra, engorda e mata... Mas com gente é diferente! (CAMARA, 1966 [16.12], p. 5).

Depois de muito ser criticado por seus opositores dentro e fora da Igreja, dom Helder define a democracia, primeiro, por aquilo que ela não é, e, na sequência, apresenta-lhes os elementos centrais.

Democracia não é e não pode ser sinônimo de ausência de autoridade; mas, também não é uma criação do Estado (o que importaria em totalitarismo de direita ou de esquerda). Democracia é um regime político em que todos aceitam uma autoridade, que governa em nome do bem comum, poder maior ao qual as próprias autoridades estão sujeitas. Quanto à liberdade e aos direitos fundamentais do homem são realidades inerentes à condição humana (CAMARA, 1976 [07.10], p. 5).

---

<sup>45</sup> “*Disparada*” é uma composição de Théo de Barros e Geraldo Vandré, interpretada por Jair Rodrigues, no festival promovido pela Rede Record de televisão, em 1966.

O conceito de “democracia” elaborado por dom Helder, por ter sido de formulação circunstancial, faz afirmação exagerada da autoridade. O acento na autoridade política geralmente ocorre em governos autoritários, ditatoriais, antidemocráticos. Em regimes democráticos, no entanto, o respeito à Constituição satisfaz o apelo à ordem e paz sociais. Importa frisar, no presente, que a formulação de dom Helder é contextual, pois se trata de elaboração que pretendia responder à acusação de que promovia o desrespeito à autoridade e a desordem.

Em seus escritos, dom Helder não se põe a discutir os *modelos de democracia* (liberal, socialista, socialdemocrata, democrata-cristã etc.), ou a reconstruir a “história da democracia” (antiga, moderna, contemporânea) e suas especificidades; nem sequer as “reinvenções da democracia” na história do pensamento e da política ocidentais (direta, indireta, representativa, participativa etc.). O Arcebispo analisa a democracia em sua relação com a sociedade e suas instituições. Por isso, a democracia, em sendo um conceito próprio do campo da política (Ciência Política), guarda estreita relação com o desenvolvimento (Economia) e possui forte componente social (Sociologia).

A democracia precisa ajudar a fragilidade humana. Se ela não for a primeira a desejar ver para o mundo operário os sindicatos livres, as cooperativas livres e uma livre educação de base, farão falta essencial esses instrumentos democráticos de promoção humana e de organização comunitária.

Não faltará quem tema os abusos da liberdade e anteveja pressões, ameaças, violências, clima de insegurança e sobressalto, prenúncio de convulsão social.

O governo tem o direito e o dever de exigir que a educação de base, o sindicato e a cooperativa se movimentem nos limites da lei e se restrinjam a processos democráticos. Mas que, dentro das leis e dos processos democráticos, não sintam o mais leve constrangimento e ajam com liberdade plena, pois de outro modo serão caricaturas do que lhes cabe ser (CAMARA, 1967 [26.08], p. 6; CAMARA, 1968, p. 80-81).

Após a Revolução Cubana (1959), a revolução armada - como recurso à mudança de estruturas de opressão e exploração, como instrumento para se fazer Justiça Social no Continente -, passa a figurar no rol das alternativas. O aprofundamento da radicalização no Continente preocupa dom Helder que descrê da *revolução armada* como método de transformação, pois teme que a radicalização em contexto não democrático resulte em violência. Importante ressaltar que alguns membros da hierarquia no Continente adotaram a violência armada como método, a exemplo do padre-mártir colombiano Camilo Torres.

Quem não sabe que, em nosso Continente, multiplicam-se os que descreem da democracia e partem para a violência, exatamente por julgarem que a democracia é indecisa e tímida, não tem coragem para ir à raiz dos nossos males, morre de medo, enche-se de superprudência e acaba inoperante e inútil? (CAMARA, 1968, p. 81).

Análise da realidade do Continente possibilita a dom Helder apresentar a fragilidade e os limites da democracia como forma de governo na América Latina. Ademais, a observação feita por dom Helder constitui-se registro histórico sobre a formação e a atividade dos movimentos de resistência armada aos governos antidemocráticos e antirrepublicanos que se instalaram, paulatina e sucessivamente, na América Latina. Crítico e opositor histórico da violência armada, e defensor intransigente da “violência dos pacíficos” (Capítulo 6), dom Helder demonstra mais do que simpatia pelo regime democrático, tem apreço pela democracia e confiança em seus métodos.

Na arena política internacional, 1968 é o ano da Revolução Cultural (ou da Revolução Sexual) na França, com repercussões por todo o mundo. Na arena política nacional, o ano de 1968 foi decisivo, sobretudo, nos campos sociais, políticos e econômicos. A promulgação do Ato Institucional nº5 (AI-5) restringe ao limite do insuportável os direitos de cidadania e as liberdades democráticas. Ele institucionaliza, de fato, o governo autoritário no país, desferindo golpe ainda mais profundo nas instituições democráticas. No campo da economia, tem início o período do controverso “milagre econômico brasileiro”, interpretado por economistas da envergadura de Celso Furtado como “o mito do desenvolvimento econômico” (FURTADO, 1974), por promover a concentração da renda nacional, estimular o êxodo rural e, sem encontrar uma solução efetiva para os problemas da miséria e da violência no campo, aprofundar o fenômeno da rápida favelização nos grandes centros urbanos.

Apenas dois (2) meses antes da promulgação do AI-5, o contexto sociopolítico nacional e latinoamericano é assim descrito por dom Helder:

Constato aflito, e não só no Brasil, mas um pouco em toda a América Latina, que muitos dos nossos melhores jovens estão tendo dificuldade sempre maior de confiar na democracia, na sua validade, na sua decisão de passar da teoria à prática, na sua coragem de ir, de fato, à raiz dos nossos males socioeconômicos e resolvê-los.

O tempo corre contra a democracia. Um número sempre maior se desencanta com ela e, ou corre o perigo de cair em atitude cética e quase cínica, ou de cair na violência e no desespero (CAMARA, 1967 [25.09], p. 5; CAMARA, 1968, p. 82).



Autores renomados do campo da Ciência Política divergem quanto ao papel da democracia no desenvolvimento, não raro, entendido como mero crescimento econômico. No pensamento de dom Helder, a democracia tem sim responsabilidade para com o desenvolvimento integral e a promoção da Justiça Social.

Quem ama a democracia e confia nos seus métodos deve ser exigente com ela. A democracia não tem direito de ser cega e surda, de ser ingênua. Há injustiças graves, sobretudo no meio rural. Simples apelo patético, leis no papel e órgãos de nomes pomposos não bastam (CAMARA, 1967 [26.08], p. 6; CAMARA, 1968, p. 81).

É preciso, no entanto, manter-se no horizonte do regime democrático, lançando mão das instituições democráticas, e agindo segundo os princípios democráticos. *Advogado do terceiro mundo*, dom Helder é defensor, como método, da *Não Violência*, da *Não Violência Ativa*, da *Violência dos Pacíficos*, através de “pressão moral libertadora”, a dispor de força capaz de estimular a ação democrática.

Não discuto as intenções de quem parte para um sequestro. Pode ser pessoa sincera, convicta de seus ideais e que se convenceu de que a única maneira de arrancar o que é necessário a seu grupo é partir para sequestros. Pode haver quem pense que o sequestro é arma lamentável, mas que é o único meio de ser ouvido e atendido por Egoístas, sem entranhas, nem coração.

Há jovens que partem para assaltos a Bancos, pensando em obter dinheiro, para comprar as armas da libertação. De saída, arriscam-se a morrer ou a matar um pobre vigia que nada tem com o sistema: apenas trabalha para ganhar a vida. Admitindo que, sem matar e sem morrer, obtenham o equivalente a 100 milhões de liras<sup>46</sup>.

Se estiverem na América Latina onde irão comprar armas; como fazê-las entrar no país; o que é possível com o dinheiro obtido, comprar de armas, quando sabemos como são caras as armas modernas (e o Pentágono derrama, com facilidade, armas em todo o Continente latinoamericano, exatamente como faz a Rússia, nos países que a ela se ligam); onde ensinar à gente simples o manejo de armas modernas; e, sobretudo, como despertar, em quem vive em condição subumana, ânimo, decisão de matar ou morrer? (CAMARA, 1977 [27.11], p. 19-20).

Em momento algum dom Helder acredita ser, a revolução armada, método eficiente e válido para a mudança de estruturas. Entende (mas diz que não concorda) com os que partem para a violência armada.

---

<sup>46</sup> Lira é o nome da moeda da Turquia. A Lira (do latim *libra*) era a base monetária do Império Romano e, posteriormente, do Império Otomano. No século XIX, Itália, San Marino e Cidade do Vaticano, entre outros, adotaram a *Lira* como moeda nacional. Após o colapso do Império Otomano (1918-1922), em alguns países, como Chipre, que integraram aos dois Impérios, as palavras *Lira* e *Libra* são usadas como equivalentes.

Mas, se não creio na violência armada, também não chego à ingenuidade de pensar que bastam conselhos fraternos, apelos líricos para que tombem estruturas socioeconômicas, como ruíram os muros de Jericó.

Desejosos de tentar evitar as inevitáveis explosões de amanhã, pensamos concretamente em organizar, com critério e eficiência técnica, sem margem para infiltração de aproveitadores, pressões democráticas, que só se movimentem dentro da lei, mas que, dentro da lei, ousem tudo (CAMARA, 1967[22.04], p. 4; CAMARA, 1968, p. 36-37).

No centro das preocupações de dom Helder está o esforço por antecipar-se a possíveis revoltas sociais ou guerras civis pela América Latina. Ambas as modalidades reivindicatórias postulam o recurso à violência armada. A proposta de dom Helder é a de que o movimento de *Ação Não Violenta* frustre o plano da violência armada.

A Ação Não Violenta, arma de paz dos países em desenvolvimento, precisará, em momentos decisivos, de ressonância e apoio no mundo desenvolvido. Fiquemos alertas para que as massas em ascensão não descreiam da democracia, mas, ao contrário, possam confiar no Amor, na Justiça e na Paz (CAMARA, 1965[27.11], p. 7; CAMARA, 1968, p. 136).

Durante a década de 1970, em várias ocasiões e em diferentes países, dom Helder critica fortemente a tese formulada e propagada aos países subdesenvolvidos pela Comissão Trilateral, fundada em 1973 sob a direção de David Rockefeller, “com o objetivo de estabelecer lugar de encontro para os cidadãos mais respeitáveis [banqueiros, intelectuais e políticos] dos principais países industrializados não comunistas e distribuídos em três centros: Estados Unidos, Europa Ocidental e Japão” (ASSMANN, 1979, p. 19), e formada por mais de 200 personalidades. Transcrevemos síntese elaborada pelo próprio dom Helder:

Em 1973, reuniu-se, nos Estados Unidos, a chamada Comissão Trilateral. Foi estudado a situação do mundo em face da Democracia. Foi reconhecido que a Democracia é o ideal. Mas foi estabelecido, foi decidido que os países subdesenvolvidos só estão preparados para a democracia social, isto é, precisam de recursos para ajudar a velhice, a infância abandonada, a classe trabalhadora, precisam, sobretudo, de pílulas para controle da natalidade (CAMARA, 1977 [25.11], p. 16-17).

Os países subdesenvolvidos precisam de governos autoritários e antidemocráticos. Ora, a quem serve os governos autoritários e antidemocráticos? É óbvio que a preocupação primeira dos governos autoritários e antidemocráticos, implantados nas América, África e Ásia, nos anos 1960 e 1970, não é o povo, não são as demandas do povo, mas a manutenção do *status quo* de grupos tradicionais do poder. Quando da tomada do poder, a intervenção, rápida e traumática, não visa, de modo algum, efetuar uma *mudança*, mas

estancar as forças da mudança posta em movimento, num determinado momento, para acomodar, sem qualquer sobressalto, a *permanência*.

Assim como dom Helder, muitos outros membros da hierarquia da Igreja criticavam os *Relatórios da Comissão Trilateral*<sup>47</sup>, para quem a cooperação econômica internacional entre os países desenvolvidos consistiria em fator de maior *interdependência*, tendo por fim uma “ordem mundial mais efetiva e humana” (ASSMANN, 1979, p. 13). Não obstante, as nações subdesenvolvidas representavam forte ameaça à “cooperação” e, por sua vez, à estabilidade do sistema econômico mundial.

Análise profunda dos *Relatórios da Comissão Trilateral* se afirmava como necessária dada qualificação da equipe que o produzia. O estudo do Relatório feito por dom Helder Camara evidencia aspectos positivos e negativos da perspectiva adotada pelos técnicos para análise dos dados coletados em todo o mundo.

Os Estados Unidos têm permitido que suas relações especiais, historicamente mantidas com as demais nações do Hemisfério, se deteriorem, seriamente; os Estados Unidos têm permitido que vários interesses estreitos, vexames orçamentários e de balanço de pagamento, levem de enxurrada as nossas relações internacionais; a ciência e a tecnologia não têm acompanhado o passo com as comunicações no desenvolvimento das nações do Hemisfério; temos que trabalhar com os nossos irmãos americanos com o propósito de que ninguém seja explorado ou degradado para o benefício de outros; os Estados Unidos não têm nenhuma formulação clara dos objetivos de sua política em relação ao Hemisfério Ocidental (CAMARA, 1970 [janeiro], p. 2).

O Relatório Rockefeller, de 1969, também não consegue esconder seus próprios equívocos. O Relatório concebe investimento privado como sujeição das economias nacionais aos *trustes* internacionais. Em termos do Relatório,

Um acelerado desenvolvimento econômico exigirá crescente fluxo de investimento privado, nacional e estrangeiro. O principal problema é a falta dos Governos das Repúblicas do Hemisfério de reconhecerem devidamente a importância do investimento privado (CAMARA, 1970 [janeiro], p. 3).

A análise dos técnicos a serviço da Comissão Trilateral, dom Helder Camara apresenta os seguintes questionamentos:

---

<sup>47</sup> O *Relatório da Comissão Trilateral* também pode ser identificado pelo nome de *Relatório Rockefeller*. O Relatório da Comissão, de 1969, recebe especial atenção por dom Helder Camara em conferência nos Estados Unidos, em janeiro de 1970.

Ainda se pode falar em iniciativa privada, quando *trustes*, equipados com modernos dispositivos técnicos, estão habilitados a esmagar, na concorrência, pequenas e médias empresas, mesmo com tradição, honestidade e clientela? Se os Estados Unidos adotaram, internamente, uma lei antitruste e criaram, no Senado, uma Sub-Comissão para lhe controlar a aplicação, não será o caso de os Estados Unidos ajudarem o Hemisfério a livrar-se do mal que eles combatem na própria Casa? (CAMARA, 1970 [janeiro], p. 4).

Em estudo publicado pela *Trialogue* (1975, p. 12), Bbigniew Brzezinski, o principal expoente da Comissão Trilateral, constata-se que:

Hoje em dia, achamos que o plano visível da cena internacional está mais dominado pelo conflito entre o mundo avançado e o mundo em desenvolvimento do que pelo conflito entre as democracias trilateralistas e os Estados comunistas, e que as novas aspirações do Terceiro Mundo, tomadas em conjunto, representam, no meu entender, uma ameaça maior à natureza do sistema internacional e, em definitivo, às nossas próprias sociedades ao negarem-se à cooperação (BRZEZINSKI *apud* ASSMANN, 1979, p. 11).

O pensamento da Comissão Trilateral gira em torno de número limitado de conceitos, tais como: “interdependência”, “cooperação” e “subdesenvolvimento”. O conceito central de todo o pensamento da Trilateral é, sem dúvida, o da *interdependência*. Toda a argumentação utilizada parte da interdependência ou conduz a ela. “A interdependência tal qual entendida pela Comissão não se refere à interdependência de qualquer sistema econômico ou social, mas daquela resultante de mudança qualitativa da interdependência que rege qualquer sistema econômico” (ASSMANN, 1979, p. 83).

Há grande ameaça à democracia e à estabilidade política nacional, no pensamento de dom Helder, atende pelo nome de “multinacionais”. Segundo ele, as multinacionais estabelecem algumas alianças básicas, porém, fundamentais e indispensáveis a sua implantação em determinado país (com mão de obra o mais barato possível e isenção de impostos), a sua permanência (garantia de lucros) e a sua segurança funcional e de repatriamento de capitais.

Eishenhower denunciou a primeira: a aliança do poder econômico e do poder militar. Depois desta primeira aliança: - acentua-se, sempre mais, a caça aos cérebros: de todos os recantos são chamados, por preços sem concorrência, sábios para pesquisas e técnicos que façam avançar a tecnologia; - os orçamentos universitários, elevadíssimos, precisam das multinacionais; - os meios de comunicação social são essenciais para a propaganda; - é grande a caminhada do “lobbysmo” ingênuo, até a compra de alguns homens-chave dos mais imprevisíveis governos (CAMARA, 1977 [05,06,07.10c], p. 1).

Constata dom Helder estado de tensão na arena política internacional causada pela necessidade de aprofundar a relação desenvolvimento e paz. De modo que “ou o desenvolvimento se faz em escala mundial, com a participação de todos os povos, ou o mundo marchará para a falência e o extermínio” (CAMARA, 1975[01.02], p. 10). Na linha do ensino social da Igreja, entende dom Helder que, o desenvolvimento, com Justiça, promove a paz. Daí se conclui que “o desenvolvimento é o novo nome da paz”.

Se desenvolvimento é o novo nome da paz e sem justiça não haverá desenvolvimento, impossível pensar em paz sem examinar, a fundo, a denúncia de injustiça, em escala mundial, duas vezes já feita pelo mundo subdesenvolvido, em Genebra e em Nova Délhi (CAMARA, 1969 [26.01], p. 5).

No pensamento de dom Helder, a promoção do desenvolvimento é concomitante à promoção da Justiça social. No fragmento acima, dom Helder se refere aos *Encontros* promovidos pelo *Clube de Dakar*, mobilização de força, em pressão moral, em resposta, aos *Encontros* do *Clube de Roma*.

Os países pobres começam a reagir de maneira bem mais concreta. Como o Clube de Roma, apesar de todo o seu valor e, acredito, de toda a sua reta intenção, examina os grandes problemas humanos do ângulo exclusivo dos países ricos, surge o Clube de Dakar, decidido a estudar os mesmos dados, à luz dos países produtores de matérias primas (CAMARA, 1975 [07.03], p. 4-6).

No final dos anos 1970, segundo dom Helder, as multinacionais fizeram descobertas importantes: - que para atenderem às demandas da *sociedade de consumo* deveriam oferecer produtos cada vez mais sofisticados (em termos tecnológicos) e irresistíveis (sob os efeitos da propaganda), mas com durabilidade cada vez menor, de modo a motivar a substituição dos mesmos. Importa salientar que, esse processo/mentalidade caracteriza a *sociedade do desperdício*; - a aliança das empresas multinacionais com grupos privilegiados do país (facilita o acesso às matérias primas, a mão de obra barata, a nichos específicos de mercado) elimina os trustes ingênuos empenhados na oferta de único produto; - o papel dos governos autoritários, da Segurança Nacional e dos Serviços de Inteligência; - a classificação das formas de distensão democrática (definindo os graus de democracia) trouxe grande apoio a uma tese convenientíssima às multinacionais: há países maduros para a democracia social, mas a Comissão Trilateral julga que certos países não estão suficientemente maduros para a democracia política (CAMARA, 1977 [05-07.10c], p. 9-10).

A vítima do agravamento do descompasso entre o poder econômico multinacional e o poder político nacional “não é, necessariamente, o poder político nacional”, pois “para o poder político nacional, o perigo existe na medida da recusa de colaborar com as multinacionais”, porém, “o povo, eis a grande vítima”, pois precisa enfrentar problemas como “poluição, esgotamento das matérias primas, vida desumana, terrorismo, ameaça efetiva de supressão da vida em nosso planeta”. Contudo, há “razões de esperança”: “O povo oprimido encontra aliados: - sábios e técnicos oprimidos; - oprimidos do mundo dos meios de comunicação social; - oprimidos dentro dos Governos e das Forças Armadas; - oprimidos dentro das Religiões; - a Juventude que rejeita o mundo-cão” e a “redescoberta de projetos de dimensão humana” e a “redescoberta da convivialidade” (CAMARA, 1977 [05,06,07.10c], p. 10; para todas as citações).

Importante destacar que o período de governos civil-empresarial-militares no Brasil coincide exatamente com o arcebispado de dom Helder na Arquidiocese de Olinda e Recife (1964-1985). Agora, na condição de titular desta Arquidiocese, portanto, não mais à sombra de nenhum outro arcebispo, dom Helder desfruta de maior liberdade para o exercício da liderança religiosa e da participação política, explora ampla e intensamente a arena política nacional e internacional, o que lhe possibilita expor o seu pensamento e evidenciar as suas posições políticas.

É no período de governos antidemocráticos e antirrepublicanos no Brasil que dom Helder demonstra a maturidade do seu pensamento (isto é, desponta-se como grande intérprete da realidade brasileira, latinoamericana e terceiro-mundista; crítico intransigente da própria Igreja e dos sucessivos governos autoritários no Brasil), e liberdade para participar da arena política nacional e internacional, para defender de forma destemida suas posições, e de assumir o protagonismo (na companhia de outros colegas no episcopado) da “Igreja dos Pobres, com os pobres e para os pobres”. O conjunto dessas opções rendeu-lhe inúmeras críticas bem como perseguições dentro e fora da Igreja, sendo estas, no entanto, as mais graves, pois se traduziam em risco à sua própria vida.

As ameaças mais perigosas que se levantavam contra a vida de dom Helder gestavam-se na arena política. Na Câmara Municipal do Recife, o vereador Wandenkolk Wanderley pede a Costa e Silva pena de morte aos comunistas, e cita dom Helder entre estes. Na Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco, o crítico e opositor de dom Helder é o deputado do ARENA, Antônio Corrêa de Oliveira, que reage a seu “Exame de

Admissão” (CAMARA, 1967 [25.09], p. 1-6), isto é, discurso proferido na Assembleia Legislativa do Estado, quando aquela “Casa” decide conferir a dom Helder o título de Cidadão Pernambuco, e este aproveita a ocasião para criticar a injustiças praticadas contra os trabalhadores (sobretudo rurais) pelos latifundiários, usineiros e até pelos três poderes da República, aos quais competem, a rigor, elaborar e aprovar leis (prioritariamente, mas não exclusivamente, o Legislativo), executá-las (em particular, o Executivo) e assegurar a constitucionalidade das mesmas (o Judiciário).

Em razão do estreitamento da arena política nacional, causado sobretudo pela promulgação do AI-5, a participação política dos cidadãos e das cidadãs brasileiras - uma vez desestruturados os movimentos e as organizações políticas e partidárias que os reuniam -, reduz-se a nada, dada complexidade das demandas socioeconômicas de grande maioria da população e os desafios que se erigiam ante a necessidade de se construir o futuro da Nação. Nesse quadro, a democracia participativa se mostra alojada no horizonte do desejo. De modo que, o desejo de participar da vida política nacional não se coaduna com os governos autoritários do período, os quais podem ser classificados como antidemocráticos e antirrepublicanos. Antidemocrático porque não promove os princípios e os valores fundamentais da democracia como forma de governo; antirrepublicano por não orientar-se, desde o princípio, pelo zelo constitucional (o golpe de 1964 traduz-se em ato inconstitucional) e pela promoção do bem comum.

Através da economia (entende-se mediante desenvolvimento integral), a democracia, no pensamento de dom Helder, tem encontro marcado com a igualdade e a liberdade. Em outros termos, a democracia e o desenvolvimento convergem para a promoção da igualdade e da liberdade.

A impressão dolorosa que se tem é a de que, quando os países da África, contando só com a independência política, olham, em busca de quem os ajude a atingir a independência econômica e a independência cultural, a América do Norte, a Rússia e a China brigam para ajudar, mas brigam como Impérios que vão reabrir o Colonialismo, claro que mais sofisticado, modelo século 20.

Não faltará quem diga que as superpotências comunistas liquidam o analfabetismo e o desemprego; realizam a reforma urbana e a reforma agrária. Admitindo que seja verdade, guardemos, de uma vez por todas: - assim como não é solução liberdade sem igualdade - pode ser solução para robôs, mas não para humanos-, igualdade, sem liberdade (CAMARA, 1977 [25.11], p. 17).

Igualdade e liberdade, para muitos estudiosos, são termos paralelos, superpostos e irreconciliáveis. A pretensão de igualdade, afirmam os críticos do socialismo e do comunismo, representa ameaça real à liberdade. Assim, a liberdade não resiste à ânsia por igualdade. Na tradição cristã e, em específico, no pensamento de dom Helder, são termos dialogantes, interdependentes e complementares de uma mesma realidade: o fato do ser humano existir como criatura para a solidariedade. A condição de filiação torna todos os seres humanos iguais, iguais em direitos e iguais em deveres. A liberdade é, nesse caso, fiadora da igualdade. É na liberdade que se promove a igualdade.

No esforço de aprofundar a relação entre “democracia e subdesenvolvimento” dom Helder estabelece a relação entre “bem-estar e liberdade”.

Parece que há um mínimo de condições materiais, abaixo do qual o bem-estar não existe: uma casa habitável; nesta são indispensáveis: alimento para manter a vida e permitir trabalhar; o essencial para a saúde; o essencial para o transporte.

Mas, é preciso ter presente que mesmo as melhores condições materiais, sem um mínimo de liberdade, não autorizam que se possa falar em bem-estar. O esforço para resumir estas liberdades indispensáveis já está feito e bem-feito: trata-se dos Direitos fundamentais do Homem, proclamados, de maneira soleníssima, pelas Nações Unidas, há 30 atrás (CAMARA, 1977 [05,06,07.10b], p. 1).

Conclui-se que é preciso o mínimo de condições *materiais* para que haja, de verdade, bem-estar e liberdade. A semelhança do que fez com os pretensos “juizes do desenvolvimento” e com os pretensos “juizes da democracia”, dom Helder critica os pretensos “juizes do bem-estar e da liberdade”. Dom Helder está convicto de que não cabe aos impérios então existentes – USA e URSS – determinar se existe bem-estar ou se falta liberdade nos países de economias subdesenvolvidas. Esses impérios não dispunham de força moral para tal arbítrio. Entretanto, eram os grandes responsáveis pela manutenção da miséria nos países subdesenvolvidos. Compete aos próprios países subdesenvolvidos identificar suas carências e entender que a falta de liberdade pode levar a carência de bem-estar, assim como a carência deste pode traduzir-se em falta de liberdade.

Mesmo depois da *abolição oficial da escravatura* no Brasil (1888), e mesmo após a proclamação da República (1889), persistem as práticas de desigualdade racial (social, econômica, política e educacional) e preconceito, e nenhuma garantia de afirmação da cidadania para os (as) negros (as). Ora, o colonialismo moderno atenta contra as



instituições democráticas, contra as liberdades, contra a dignidade da pessoa humana, e institucionaliza as injustiças sociais. No caso brasileiro, a “*abolição dos negros*”, em 1888, por exemplo, ocorrida no seio de sociedade profundamente cristã, se não fosse o “egoísmo humano”, segundo dom Helder, poderia ter recebido dos grupos dominantes demonstração de maior apreço pela liberdade, e se tornado ocasião excepcional para se fazer justiça aos subumanizados. Assim, desde a *Abolição*, a História do Brasil precisa reconhecer os séculos de injustiças praticadas contra os (as) negros (as), e em decorrência destas, a existência de “liberdade condicionada” e restrita.

A situação dos (as) negros (as) no Brasil é uma comprovação de que os nossos preconceitos raciais se efetivam em inúmeras formas de discriminação, que provocam como efeito a exploração, a humilhação e a marginalização das vítimas. Muitas vezes pensamos que uma atitude racista é aquela que demonstra um ódio contra os (as) negros (as) de forma declarada, agressiva e grosseira, esquecendo que tratar os (as) negros (as) como inferiores, desprezá-los ou simplesmente preteri-los podem ser manifestações até mais prejudiciais, pois ocorrem de forma dissimulada, sem que as vítimas possam se proteger ou resistir à discriminação sofrida. No Brasil, infelizmente, nascer com a cor da pele escura influencia na qualidade de vida e na amplitude do horizonte de possibilidades e oportunidades ao longo de sua vida.

Entende-se, então, o motivo da seguinte declaração: “Quem ama a liberdade, e tem compromisso com a dignidade humana, e tem engajamento de fé de não medir canseira..., tem que se empenhar, ao máximo, pela promoção humana”. E mais, “nossos antepassados nos deram o exemplo de começar a Abolição. Seríamos indignos deles se não tivéssemos a serena coragem de reconhecer que temos a missão apaixonante de completar o 13 de maio” (CAMARA, 1984 [11.12], p. 1; sublinhado do autor). Precisamos fazer mais para completar a nossa *Independência*, nossa *Abolição*, nossa *República*.

Quem tem amor pelo Nordeste, amor pelo Brasil, percebe a necessidade de discutir os seus problemas mais graves e importantes.

Não se trata de invadir a área de Órgãos Oficiais, e nem por sombra se trata de criar dificuldades ao Governo, de denegrir o país, de promover agitações... Trata-se de pensar concretamente em irmãos nossos reduzidos à condição subumana. Trata-se de retomar a chama sagrada de Rui Barbosa, de Joaquim Nabuco, de José do Patrocínio, de Castro Alves... Trata-se de tentar completar a Lei Áurea, de completar o 13 de maio (CAMARA, 1984 [11.12], p. 2).

O 13 de maio (de 1888) não se limita a questão meramente política, assim como não o é o 07 de setembro (de 1822). Embora tenham resultado de decisões políticas, suas consequências permanecem em desdobramentos sociais, econômicos, culturais. A República e a Democracia, auxiliadas pela Economia, apoiadas na soberania popular, precisam realizar, sem demora, o 7 de setembro e o 13 de maio. O Brasil precisa completar, de fato, sua independência política com a independência econômica (espera-se que na linha do “desenvolvimento sustentável” ou da “economia ambiental”, também entendida como “economia verde”), e declarar em definitivo a soberania popular. A sociedade brasileira precisa promover, de forma efetiva e irreversível, o 13 de maio para os negros, para quem as liberdades e os direitos de cidadania são expressões da Justiça Social.

A República, a democracia, a economia precisa construir solução para a questão agrária. O adiamento da solução do problema agrário aproxima-nos a todos da violência, ou somos lembrados de sua possibilidade, com frequência, pelo clima de incerteza que se vive na zona rural. A concentração de terras em mãos de latifundiários pode resistir ao tempo de várias gerações. Contudo, a distribuição de terras a todos os que dela pretendem viver ou nela produzir para si, para o sustento da família, ou para o mercado, demanda a implementação de políticas de reforma agrária, ou revolução social, com banho de sangue. A reforma agrária representa estratégia política, pacífica, de Justiça, além de manifestar valores como solidariedade, sensibilidade humana e civilidade. Em ambiente democrático, o “desenvolvimento integral” pode amenizar, quiçá até solucionar, o problema da violência no campo. Para tanto, o governo democrático precisa adotar políticas eficientes e bem orientadas para fazer Justiça Social aos sem-terra, aos sem-teto, aos sem trabalho.

A Democracia, a República, a economia tem o dever, na percepção de dom Helder, de promover a expansão dos direitos humanos e dos direitos de cidadania. Isso implica inverter a seguinte lógica: não é a sociedade que deve servir ao Estado (insuportável em sua máquina administrativa), mas o Estado e suas instituições que devem servir à sociedade, atendendo prioritariamente as demandas dos que se encontram em situação de maior vulnerabilidade. Em suma, como problemas comuns a enfrentar elas têm: a supressão do colonialismo, a questão agrária, a violência no campo e a promoção da dignidade da pessoa humana pelo trabalho; como objetivos comuns têm: o desenvolvimento integral, os direitos humanos e a expansão dos direitos de cidadania.

## 5.2 Cristianismo e Democracia

*Cristianismo e Democracia* são fenômenos sociopolíticos complexos. Sabemos que suas origens remontam à antiguidade, e que o estreitamento de suas relações, através da Igreja Católica, tem início no final do século XIX. Embora sem fazer qualquer menção à Democracia, Leão XIII, na *Rerum Novarum* (1891) crítica duramente os “socialistas”, que sequer haviam se organizado em movimento político, pois “instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem e reivindicam a abolição da propriedade privada” (RN, 6). Para Leão XIII, a solução proposta pelos “socialistas” era inadequada e insuficiente, já que propunha a luta de classes e submetia os trabalhadores a consequências dramáticas com possível abolição da propriedade privada.

Na *Quadragesimo anno* (1931), Pio XI reafirma o ensino social de seu predecessor (QA, 112-113) e, diante dos limites do socialismo, agora constituído em sistema sociopolítico e econômico (na URSS), e do “capitalismo liberal” (QA, 131), o pontífice sugere como alternativa para as reformas das instituições e mudança dos costumes a “doutrina evangélica” (QA, 135). Contudo, será na *Divini redemptoris* (1937) que Pio XI condenará o comunismo, considerando-o “perigo... que visa a subverter a ordem social e abalar os fundamentos da civilização cristã” (DR, 3). Assim, nas primeiras décadas do século XX, tanto o Cristianismo quanto a Democracia precisou combater, cada qual a seu modo e com as ferramentas de que dispunham, a “ameaça” comum a ambos: o socialismo e, posteriormente, o comunismo.

Durante a II Guerra Mundial (1938-1945), Pio XII, através de suas *Mensagens Radiofônicas de Natal* (MRN), demonstra simpatia crescente pelo governo democrático. É do conhecimento de todos que as Igrejas cristãs, Instituições responsáveis pela manutenção e propagação do Cristianismo, organizam-se tendo por referência um governo mais próximo do sistema conhecido como monárquico. A estrutura de relações e de poder entre os membros (inclusive os integrantes da hierarquia) é verticalizada, e as decisões tomadas no topo da hierarquia comprometem todos os demais envolvidos na teia de relações. A demonstração de simpatia de Pio XII pela democracia (contra o nazismo na Alemanha, o fascismo na Itália e o socialismo na Rússia) atesta notável avanço em sua doutrina sociopolítica para a Igreja Católica.

A ameaça do Comunismo, mais do que qualquer outro fator, faz avançar o esforço de aproximação Cristianismo-Democracia. Na tradição cristã-católica, Jacques Maritain se destaca como o mais renomado fomentador deste diálogo, de construção necessária, porém, desafiador. Os debates sobre os temas Cristianismo-Democracia rendem a Maritain obra que dele mereceu o título *Cristianismo e Democracia* (1957), publicada em 1945, portanto, no imediato pós-II Guerra, quando o futuro de muitas democracias pelo mundo se mostrava incerto por causa dos inúmeros questionamentos que a elas eram dirigidos.

Nesse contexto, o Cristianismo se torna, não adversário, mas duro crítico da Democracia. As Grandes Guerras do século XX evidenciam a fragilidade e a ineficiência das instituições democráticas para assegurar a paz mundial; e a tolerância para com as guerras. Maritain, em síntese, demonstra ser exigente com as democracias contemporâneas.

A tragédia das democracias modernas está no fato de ainda não terem conseguido realizar a democracia. São numerosas as causas desse malogro. Antes de tudo, não desarmaram nunca os inimigos do ideal democrático; e seus ressentimentos, seu ódio ao povo e à liberdade só fizeram crescer, à medida que as fraquezas e os erros das democracias modernas mais pretextos lhes forneciam. Fez-se enfim a coligação entre os interesses das classes dirigentes, corrompidas pelo dinheiro, agarradas com unhas e dentes a seus privilégios e apavoradas por um terror cego do comunismo (cuja propagação só poderia ter sido eficazmente evitada por uma política clarividente de reformas sociais), as ambições de aventureiros sórdidos e a filosofia escravocrata ensinada em todos os países da Europa por utopistas ávidos de verem suas ideias conquistarem o poder, sadistas do racismo e vulgares traficantes da degradação humana.

Outra grande causa do malogro das democracias modernas em realizar a democracia é o fato de que essa realização tinha inevitavelmente de se operar tanto na ordem social como na ordem política, e tal exigência não foi satisfeita. Os antagonismos irreduzíveis inerentes a uma economia fundada sobre a fecundidade do dinheiro, o egoísmo das classes proprietárias [...] impediram a passagem das afirmações democráticas para a vida social. E a impotência das sociedades modernas perante a miséria e a desumanização do trabalho, sua impossibilidade de ultrapassar a exploração do homem pelo homem, foram para elas amarga falência (MARITAIN, 1957, p. 33-34).

Na esteira do pensamento de Maritain, o mais renomado pensador católico e sua liderança de maior expressão intelectual, Alceu Amoroso Lima, responsável por inserir o pensamento de Maritain no Brasil, se dedica, entre os anos 1945 e 1975, a pensar a relação *Cristianismo e Democracia*. Sem lugar a dúvida, suas reflexões se traduzem em contribuições importantes para a sociedade brasileira, não apenas para o estrito ambiente católico, sobre esses dois fenômenos (Religião e Forma de Governo), em relação, que se encontram, respectivamente, em fase de transição e de consolidação no país.

As Igrejas cristãs jamais adotaram a democracia como forma de Governo, muito menos a engenharia institucional da mesma. A organização verticalizada das instituições religiosas, a centralização do poder, do governo e das decisões em suas instâncias de mando prestam testemunhos contra suas possíveis pretensões democráticas. Vale ressaltar que, pela democracia, as denominações cristãs clássicas demonstram profunda simpatia. Isso não significa que o Cristianismo, através de suas Instituições religiosas, caminhe de braços dados com a Democracia, e que tenha, por seu turno, virado as costas para o socialismo e o comunismo. Há no seio do Cristianismo, em nossos dias, como em outrora, muitos cristãos que manifestam simpatia por esses regimes e sistemas, ainda que não verbalizem, por receio de serem taxados de reacionários, anacrônicos e antidemocráticos.

Do seio desta tradição, Maritain-Alceu, que dom Helder, partindo do Cristianismo, promove a democracia, entendida como “espaço político” favorável à ampla Participação Popular e à efetiva Soberania Popular. Ora, a promoção da ampla participação popular devia contemplar, sem limites, o *direito do povo inteirar-se*, de fato, de todos os problemas da sociedade brasileira, assim como dos meios a serem por ela adotados e dos recursos disponíveis para a resolução dos mesmos. Com efeito, através da promoção da soberania popular, dom Helder considerava o *direito do povo* decidir sobre o destino da Nação. Daí as instituições cristãs se despirem de suas reservas, excessivamente prudenciais, para fomentar a adoção de métodos, por excelência, democráticos.

No intento de aprofundar a relação Cristianismo-Democracia, dom Helder precisa dialogar com vários setores da sociedade brasileira, atemorizados com a possibilidade de avanço do Comunismo no Brasil.

Poder-se-á alegar que a problemática desta palestra [“O que o Concílio não pode dizer”] está distorcida e errada. Distorcida porque houve silêncio sobre o Comunismo, cuja opressão cobre países sempre mais numerosos, com ameaça de expandir-se sempre mais. Distorcida porque, ao aludir aos equívocos do mundo capitalista, que fala em liberdade e oprime, fala em ordem e mantém uma pseudo-ordem calçada de injustiça, fala em paz e alimenta a pré-guerra, houve silêncio imperdoável em face das mentiras comunistas que ele também dá sentido totalmente falso e vazio a expressões como “democracia”, “popular”, “liberdade” e “paz”.

Estou convicto de que, no dia em que os líderes Espirituais do mundo, não por ambição disfarçada ou por maquiavelismo, mas de fato, levando em conta o impasse gravíssimo em que se acha a humanidade, assumissem, em conjunto, ecumenicamente, a defesa da promoção humana, a defesa do desenvolvimento harmônico e integral do mundo, e empunhassem a bandeira da paz na justiça, neste dia, o Comunismo se esvaziaria de maneira notável (CAMARA, 1965 [24.11], p. 6-7).

Dom Helder é cristão, democrata confesso e professo, porém, jamais se declara anticomunista, nem mesmo diante das acusações de seus opositores. *Promotor da democracia*, dom Helder defende que o enfrentamento do comunismo está sujeito ao combate à miséria. Adverte, no entanto, que o principal e o mais convincente elemento da propaganda comunista se encontra no programa de conscientização dos miseráveis de sua própria condição de injustiçado. Trata-se, inegavelmente, de tarefa relativamente fácil para os comunistas, ajudar o povo a ver o que se mostra de forma tão evidente em seu cotidiano.

Há um anticomunismo estreito, deformado, deformante, que importa em propaganda comunista. Agem assim, entre outros:

- os que chamam de comunista todo aquele que, embora sem a menor filiação ao Partido ou a ideologia comunista, tem fome de verdade, de justiça, de promoção humana e social;

- os que para combater o comunismo adota métodos incompatíveis com a democracia e usados pelos regimes totalitários e, em particular, por regimes comunistas, como incentivo à delação, regime de tortura física e mental, desrespeito à pessoa humana (CAMARA, 1968/1969 [?], p. 2).

O remédio contra o Comunismo, a ser adotado pelas democracias, não deve ser o embate bélico nem sequer a guerra ideológica, mas a promoção do desenvolvimento (contra o subdesenvolvimento e a miséria) e de valores universais (que escapam dos limites das Religiões) como a liberdade, a paz, a justiça social. Constata dom Helder que a fragilidade das democracias residia na incapacidade de oferecer respostas, eficientes e válidas, às debilidades do Comunismo, e acrescenta-se à lista de equívocos cometidos pelas democracias contemporâneas a decisão de renegar o Evangelho e o Cristianismo em nome de liberdade, substancialmente mercadológica e capitalista.

O Cristianismo impele o então padre Helder para a Política. A Política, nós a conhecemos, é feita de decisões. Entre as escolhas do padre Helder, com implicações no corpo político, cabe registro sua passagem pela *Ação Integralista Brasileira* (1931 -1936). O Integralismo foi interpretado por especialistas como movimento político de tendência fascista, autoritário, conservador e de direita. O certo é que não será a militância junto ao Integralismo que levará dom Helder a simpatizar-se pela Democracia, mas o ensino social de Pio XII e o Cristianismo revolucionário vivido nas CEBs e na Teologia da Libertação.

Se foi o Cristianismo revolucionário que levou dom Helder à Democracia, foi igualmente por ter sido tomado do senso democrático que ele se volta, com elegância e coerência, mas, sem faltar com a Justiça, para formular sua crítica ao Cristianismo.

Convém pôr em relevo que a crítica dirigida ao Cristianismo é antes dirigida à Igreja, em particular à Igreja Católica. Esta propagava um tipo de Cristianismo nos limites da Instituição, isto é, o Cristianismo, legítimo e verdadeiro, era aquele, e somente aquele, praticado e anunciado pela Igreja Católica. Apenas na segunda metade do século XX - em razão de pressão exercida por forças centrífugas e de maior sensibilidade ecumênica estimulada em seu interior -, que a Igreja é forçada a *libertar o Cristianismo*, de modo que este se torna maior do que a reunião de todas as denominações cristãs.

Avalia dom Helder que Cristianismo propagado nas Américas espanhola e portuguesa pelos missionários europeus, no século XVI, expressa compromisso com a “empresa colonial”, através da divulgação e consolidação de “valores” como a ordem social, o respeito à autoridade e a obediência às leis. Reconhece dom Helder que “o Cristianismo que difundimos no Continente atribuindo tudo a Deus e quase não apelando para a iniciativa e a responsabilidade do homem alimentou nas massas latinoamericanas um sentimento passivo, fatalista e mágico” (CAMARA, 1968 [19.04], p. 5).

A promoção de “Cristianismo passivo” no Continente, e em todas as demais regiões e Continentes sob regime de colonização, é problemática, pois firma compromisso com o *status quo*, opção que geralmente redundava em manutenção de injustiças sociais, em desrespeito aos direitos humanos e aos direitos de cidadania.

Depois de convivência com a escravidão indígena e com a escravidão africana, não falamos suficientemente claro e forte aos que mantêm o colonialismo interno. Ao contrário: aceitando esmolas para o culto e as obras sociais, ajudamos os ricos a criar a má consciência de serem bons cristãos e de estarem quites com a lei de Deus.

O Cristianismo que difundimos no Continente superestimou a salvaguarda da ordem estabelecida; insistiu em virtudes como a paciência, a obediência, a aceitação e a oferta dos sofrimentos [grandes virtudes, sem dúvida, mas que, isoladas do autêntico contexto cristão, atendeu aos interesses dos donos do poder] (CAMARA, 1968 [19.04], p. 5).

O Cristianismo é responsabilizado, por dom Helder, pela inércia do povo no Continente; por ter dado suporte a regime antipopular, antidemocrático, antirrepublicano, anticristão, anti-humano. O Cristianismo é criticado, menos por seus equívocos de evangelização, mas, sobretudo por ter se aliado aos grupos dominantes, aos grupos de poder e de exploração, protagonistas de injustiças sociais das quais os cristãos deviam se envergonhar. Espera-se, no entanto, que esse mesmo Cristianismo atue agora como elemento desencadeador de possíveis reformas de estruturas na Região:

Sentimos que é inadiável que sejamos [nós cristãos] os primeiros a dar exemplo de libertar-nos das estruturas cuja superação é básica para que haja, no Continente, desenvolvimento com justiça, isto é, possibilidade de desenvolvimento autêntico. Quando, na prática, se começa a ver o que significa livrar-se das estruturas vigentes: abrir mão de privilégios e vantagens; adotar novo estilo de vida e de pregação; passar a ser incômodo, mal-juizado, mal-visto ao invés de ser centro de atenções e de prestígio (CAMARA, 1968 [19.04], p. 5).

O Cristianismo é impelido a, sob uma nova configuração sociohistórica, fazer oposição ao sistema econômico, outrora, apoiado e legitimado por ele: o Colonialismo, dos tempos modernos.

Grassa na América Latina o Colonialismo Interno. Quanto à religião – refiro-me sempre à América Latina (não sei, na África e na Ásia, na medida em que houve ou haja Colonialismo interno, qual a posição das Religiões dominantes) – quanto ao Cristianismo, infelizmente fechou muito os olhos à ação dos Poderosos e foi muito conivente com eles. Depois de aceitar a escravidão dos índios e a escravidão africana, aceitou, na prática, a escravidão nacional (CAMARA, 1968 [16-25.04], p. 2).

A “escravidão nacional” dom Helder faz corresponder o “Colonialismo interno”, “pequeno grupo de privilegiados locais que mantém a própria riqueza sobre a miséria da multidão de seus concidadãos” (CAMARA, 1966 [17.12], p. 6; CAMARA, 1968, p. 148). Há, outrossim, uma espécie de Colonialismo Continental ou Latinoamericano. “Trata-se de pequeno grupo de privilegiados da própria América Latina, cuja riqueza é mantida à custa da miséria de milhões de concidadãos” (CAMARA, 1968 [16-25.04], p. 2). “Os Bispos da América Latina decidimos, oficialmente, em Medellín, denunciar este Colonialismo interno, trabalhar pela conscientização e promoção humana das Massas marginalizadas e oprimidas do Continente” (CAMARA, 1971 [24.08], p. 3). “Com aprovação plena do Santo Padre, denunciemos estruturas de injustiças em nosso Continente, denunciemos o Colonialismo interno em nossa América Latina, e a Igreja de Cristo na América Latina aceita, feliz, ser mal julgada e perseguida, por amor da Justiça” (CAMARA, 1977 [24.11], p. 15). O Colonialismo é sinônimo de Escravidão, que oprime, produz injustiças, restringe as liberdades, circunscreve ou suprime os direitos humanos e de cidadania.

Na medida em que, hoje, o Cristianismo sente que não pode compactuar com injustiças tão gritantes; na medida em que sente que não pode aprovar que um pequeno grupo tenha tudo, mantendo milhões em situação infra-humana; na medida em que sente que é inadiável a reforma das estruturas econômico-sociais, o Cristianismo é combatido; os leigos, os padres e até os Bispos são chamados de subversivos e comunistas (CAMARA, 1968 [16-25.04], p. 2).



Da crítica dirigida à Igreja Católica compartilham os grupos dominantes da sociedade brasileira e latinoamericana. A Igreja sustenta, em favor de grupos privilegiados, percepção privatista do Cristianismo.

É fácil compreender que a Igreja na América Latina tenha sido respeitada e inteligentemente utilizada por Governos e Poderosos, enquanto se limitou a sua missão espiritual, fechando os olhos a injustiças gritantes que escondiam e ainda hoje escondem por detrás da aparência de ordem social, uma desordem estratificada (CAMARA, 1968 [23.03], p. 2).

No ano seguinte (1969), na Universidade de Harvard, nos USA, dom Helder chama a atenção para o estreitamento das relações entre Universidades e Forças Armadas. Aproximação que poderia e deveria ser considerada normal em “democracias maduras”. As Universidades precisam se colocar abertas ao diálogo com todos os setores da sociedade, sem exceção. Entretanto, a relação entre as Universidades e as Forças Armadas guardam algumas especificidades: enquanto o diálogo das Universidades com as Forças Armadas, da parte das Universidades, visa a compartilhar informação e conhecimento, a estimular a inovação, as Forças Armadas buscam nas Universidades os “cérebros brilhantes”, o saber técnico, as mentes criativas, transformar o saber em armas, sob o pretexto de usar do saber para a “Segurança Nacional” (CAMARA, 1969[27.01], p. 6).

Sob direção de dom Helder, a Arquidiocese de Olinda e Recife se recusa a reafirmar os princípios da *neocristandade*, em vigor na Igreja do Brasil até o início dos anos 1940, sob liderança de dom Sebastião Leme, Arcebispo do Rio de Janeiro.

Dentro do espírito do Vaticano II, [a Arquidiocese de Olinda e Recife], deseja purificar nossa maneira de viver o Cristianismo, evitando o que modernamente se chama de “Cristandades”. Em lugar de Partido católico, esforço para preparar cristãos políticos que atuem construtiva e lealmente em todos os Partidos. Em lugar de Sindicatos católicos, esforço para preparar cristãos profissionais que atuem construtiva e lealmente em todos os Sindicatos. É fácil multiplicar exemplos na mesma linha (CAMARA, 1968 [23.03], p. 4).

No imediato pós-II Guerra (1945), o catolicismo brasileiro, quiçá latinoamericano, instaura processo de transição, que encontra sua densidade em inserção profunda na realidade de vida dos pobres. De modo que após o Concílio Vaticano II, tornou-se impossível pretender encurralar a Igreja Católica aos limites estreitos da Sacristia. As demandas sociais passaram a exigir da Instituição posição sempre mais clara e decisiva.

Cada vez mais, a tendência em nosso tempo secularizado, será querer que a Igreja se restrinja aos limites do Templo e cuide, exclusivamente, dos assuntos estritamente espirituais. Unamo-nos, para reivindicar, como exigência do Evangelho, a preocupação com a Política, no grande e largo sentido de preocupação com o bem comum. Está bem que não pretendamos chegar a Partidos Cristãos, a Sindicatos Cristãos, a Cooperativas Cristãs. Deus nos livre que nos caiba tarefa inglória e errada de tentar ressuscitar Cristandades. Os cristãos, aliás, costumam espalhar-se pelos vários partidos e órgãos de classe, e a experiência está provando, dolorosamente, que, em vários países, partidos de nome cristão, não raro, acabam sendo redutos do mais triste reacionarismo. Mas, unamo-nos para repelir o enquadramento na área das Sacristias e a redução da ação pastoral ao atendimento dos problemas especificamente espirituais e extraterrenos (CAMARA, 1973 [19.05], p. 3).

Na linha do pensamento de Alceu Amoroso Lima, dom Helder emite alerta para o risco da visão política estreita, certo de que a formação de partido cristão poderia resultar em contratestemunho. Nos anos 1950, em razão de contato decisivo com o pensamento de Maritain, intermediado por Alceu, dom Helder demonstra, ao contrário do mestre Alceu, preocupação para com o avanço da democracia cristã (por temer que entre seus objetivos ocultasse o projeto de neocristandade), e posteriormente, aposta na “*socialização personalista*”, ou no “*personalismo comunitário*”- concepção filosófica que faz a defesa incondicional da pessoa humana contra, a um só tempo, o individualismo burguês e o coletivismo soviético -, por influência do pensamento de Emmanuel MOUNIER (1967, 1975), das encíclicas *Mater et magistra* (1961), de João XXIII, e da *Populorum progressio* (1967), de Paulo VI. Em específico, por temor de possível retorno à Cristandade, é provável que dom Helder tenha sido, no largo tempo de sua atividade político-pastoral, mais simpático à socialdemocracia do que à democracia cristã.

A Igreja decide pela promoção da democracia - mas sobretudo pela defesa dos direitos humanos e de cidadania, em ambiente antidemocrático, que caracterizava o contexto sociohistórico-político da América Latina dos anos 1960 e 1970 -, com o objetivo de ser fiel à Escritura, ao Evangelho e à grande Tradição, romper com os grupos dominantes e, por sua vez, fazer a “opção preferencial pelos pobres” (MEDELLÍN, 1968).

A partir do momento em que a Igreja não quis, não pode mais ser conivente com o colonialismo interno, com a escravidão branca de nacionais – como infelizmente o foi com a escravidão indígena e com a escravidão africana – os interesses contrariados, os privilégios feridos, as estruturas ameaçadas põem-se a clamar contra traição da Igreja à sua missão pastoral e afogamento no social, no terreno, no material (CAMARA, 1968 [23.03], p. 2).

Assim como foi duro com a democracia, sendo exigente com ela, dom Helder é duro com o Cristianismo, sendo igualmente exigente com ele: “haverá algo a esperar do Cristianismo? Depois de 2 mil anos de incapacidade de domar o egoísmo humano, depois de a própria Igreja cristã se achar presa na engrenagem capitalista, que razões levariam a olhar ainda na direção do Cristo e de sua Igreja?” (CAMARA, 1972 [21.06], p. 4). O pedido de dom Helder é simples: confiar nas “Minorias Abraâmicas” que, apesar de pecadoras, são possuídas pelo espírito da verdade, da justiça, da paz, da solidariedade.

Há razões muito sérias, para dom Helder, que levam a descobrir no Cristianismo inspiração e força decisivas para a construção de um mundo mais justo e mais humano.

Que desejo de chamar a todos os que se afastaram da prática religiosa decepcionados com o Cristianismo, por lhes ter sido ensinado, erradamente, que Cristianismo cuida da libertação do pecado e só da libertação do pecado. Que ânsia de dizer-lhes que Cristo veio libertar-nos do pecado e das consequências do pecado, do egoísmo e das consequências do egoísmo. Que ânsia de dizer-lhes, ainda, que o verdadeiro Cristianismo repele a ideia de que uns nascem pobres, outros nascem ricos, devendo os pobres aceitar a pobreza como vontade de Deus, quando as injustiças entre os homens são problema nosso, a resolver entre os homens, sabendo-se que Cristo não admite opressores e oprimidos, mas nos deseja a todos em nível humano, nem infra-humanizados pela miséria, nem desumanizados pela riqueza (CAMARA, 1972 [21.06], p. 4).

No aprofundamento da relação Cristianismo e Democracia comparecem ao debate o Capitalismo e o socialismo. Nas décadas de 1960 e 1970, capitalismo e socialismo não foram entendidos pelos especialistas e políticos como sistemas econômicos que podiam conviver pacificamente, mas como sistemas rivais. O Cristianismo uma vez posto entre os dois sistemas, evitou fazer a escolha entre um e outro, para tecer críticas a ambos. Passados dezenove (19) séculos de história, o Cristianismo chega ao século XX tendo que se acertar com dois sistemas econômicos: o Capitalismo e o Socialismo. Os teóricos do Socialismo produzem críticas pertinentes ao Capitalismo e os teóricos do Capitalismo formulam questões pertinentes ao Socialismo. Ambos, no entanto, levantam questões ao Cristianismo, a exemplo da Justiça Social.

Considera dom Helder “ingenuidade não ver graves distorções no socialismo” e ignorar “retificações necessárias em torno do capitalismo”.

Diante dos abusos a que chega o Capitalismo, deixando, em todo o 3º Mundo, milhões de pessoas em condições infra-humana, não falta quem olhe para o Socialismo, como libertação para a humanidade.

Tentando comprovar esta esperança, costumam ser invocados, como definitivos, os exemplos do que fez o Socialismo marxista na URSS e na China. A Rússia, em meio século, saltou, de situação meio-feudal, para a de superpotência, rival dos USA. A China, em tempo ainda mais reduzido, causa medo aos USA e à URSS, apesar de carregar, nos ombros, uma boa parte da população da terra e dos problemas milenares (CAMARA, 1972 [20.06], p. 1).

Reconhecidos os avanços tecnológico e econômico da URSS e da China, dom Helder não lhes poupa críticas, sobretudo por terem levado o Socialismo a graves distorções, tendo por referência o pensamento de seus idealizadores (Marx e Mao).

A URSS virou Império como se fosse uma superpotência capitalista. Moscou tem seus satélites, aos quais impõe, pela força, o seu modelo único de Socialismo. Quem pretender inovações será esmagado, como a Hungria e a Tchecoslováquia. Os satélites russos são obrigados a fornecer à Rússia, por preços vis, seus produtos industrializados, como os satélites dos blocos capitalistas são forçados a entregar-lhes, por preços vis, suas matérias primas.

A China vem tentando, através da Revolução Cultural, a quebra dos dualismos, de que é símbolo o mandarinato. Mas o que esperar da Revolução Cultural, enquanto ela se basear na divinização de Mao e se impuser, pesadamente, pela força? Aliás, os maoístas, espalhados pelo mundo, esquecidos de que a China rebelou-se contra a Rússia para ter seu próprio Socialismo, só admitem o modelo chinês, que pretendem impor pela força (CAMARA, 1972 [20.06], p. 1).

As mais graves distorções que se verificam nas experiências alternativas de Socialismo (URSS e China) são, na percepção de dom Helder, mais de ordem metodológica do que ideológica. Ambos os modelos empenham-se na exploração de recursos dos países colocados na condição de satélites, assim como do recurso à força para garantir a coesão do bloco (no caso da URSS) ou a unidade nacional (no caso da China).

No início dos anos 1970, o debate das principais questões socioeconômicas que comparecem à agenda política internacional encontra cenário polarizado entre Socialismo e Capitalismo. O Socialismo acusava o Capitalismo de exploração excessiva da força de trabalho, e de concentrar nas mãos dos industriais a mais valia. O Capitalismo, por sua vez, acusava o Socialismo de supressão das liberdades, e de exploração oficial do trabalhador pelo Estado. Há, no entanto, entre ambos, ao menos uma convergência, entre outras: são sistemas materialistas. A origem de suas riquezas, exploração, violências, injustiças encontra-se na *matéria*.

Em demonstração de extrema simpatia pelo “Socialismo democrático”, contudo, sem qualquer formulação explícita, em decorrência do ensino social da Igreja, e para não opor-se a este, dom Helder afirma:

Diante do impasse a que está chegando o mundo – com o Capitalismo quase nas consequências extremas de suas premissas antievangélicas de lucro como lei suprema e com o Socialismo desvirtuado por distorções gravíssimas, é legítimo e razoável pensar em um Socialismo em que a plena realização de cada um esteja a serviço da plena realização de todos; pensar em um Socialismo, uno em seus objetivos gerais, mas com variantes que atendam às aspirações, às necessidades e à cultura de cada povo (CAMARA, 1972 [20.06], p. 2).

Nas Américas - desde a Revolução Cubana (1959), mas particularmente durante o Governo de Salvador Allende<sup>48</sup> (1970-1973), no Chile, que corresponde parcialmente aos anos de chumbo no Brasil, que se estende, basicamente, do final de 1968, com promulgação do AI-5, até o final do Governo Médici, em março de 1974 – as críticas ao Socialismo avolumam-se. A “direita política” latinoamericana - nicho no qual se concentram os representantes dos grupos dominantes -, sente-se ameaçada ante a possibilidade real de chegada ao poder do Socialismo pela via da eleição democrática.

Que pensar, então, dos que têm horror instintivo do Socialismo, como se se tratasse do antiCristo e do mal dos males? Trata-se de habilidade do Capitalismo. Este tem entranhas anti-humanas: coloca o capital acima do homem e faz do lucro o seu objetivo supremo. Mas tem a esperteza de jamais proclamar-se materialista (CAMARA, 1972 [20.06], p. 2).

Em toda a América Latina, de forma mais ou menos aguda, a Igreja se divide entre apoiar *discretamente* o Socialismo e a “neutralidade”, cujo silêncio exprimia o temor ao avanço do Comunismo e, por vezes, até apoio à consolidação do Capitalismo.

Claro que o Cristianismo, para grande alegria dos capitalistas, ainda hoje, oficialmente, não liberou o nome Socialismo. Um católico ainda tem dificuldades para proclamar-se socialista, embora estejam aí Socialismos que não são e não querem ser materialistas, hoje que se sabe que Religião não tem ligação necessária e obrigatória com alienação – ao contrário, é em nome da inspiração religiosa, é em nome do Evangelho que os cristãos exigimos mudanças pacíficas, mas profundas e rápidas, das estruturas de escravidão (CAMARA, 1972 [20.06], p. 2-3).

---

<sup>48</sup> Salvador Allende (1908-1973) foi médico e político marxista chileno. Em 1933, fundou, em seu país, o Partido Socialista. Entre 1966 e 1969, ocupou o cargo de Presidente do Senado do Chile. Em 1970, Allende se tornou o primeiro Chefe de Estado marxista socialista eleito democraticamente no Continente. Em 1973, foi deposto por golpe de Estado liderado por seu chefe das Forças Armadas, Augusto Pinochet (1915-2006), ditador, acusado por crimes de genocídio, terrorismo, torturas, desaparecimentos, corrupção, evasão de divisas, violações dos Direitos Humanos. Entre outros episódios que marcaram a Presidência de Pinochet (1973-1990), convém destacar ainda os casos da Operação Colombo, Operação Condor e Caravana da Morte.

Na verdade, não o Cristianismo, mas o ensino social da Igreja precisa liberar o uso do termo Socialismo. Por temor do Comunismo (fase posterior ao Socialismo no processo de substituição do Capitalismo), os documentos pontifícios, tradicionalmente, reafirmam a tendência de duras críticas ao Socialismo e ao Comunismo. A esse respeito diz dom Helder: “Quanto à proibição, vinda de passado superado, de católico proclamar-se socialista, não esqueçamos que, no tempo das Monarquias absolutistas e do poder divino dos Reis, também as expressões República e Democracia estiveram na lista negra” (CAMARA, 1972 [20.06], p. 3; sublinhado do autor). O interesse de dom Helder é proclamar a “independência dos católicos”, para que os identificados com a bandeira de luta do Socialismo pudessem autodeclarar-se socialistas, assim como liberdade para no Socialismo militarem, sem com isso sofrerem da parte da Igreja qualquer constrangimento.

Que dizer, no entanto, da ameaça à liberdade representada pelo Capitalismo? Liberdade consentida apenas enquanto se permanece no plano do assistencialismo, das ajudas programadas, da solidariedade ocasional, sem, contudo, atingir a Justiça.

Aparentemente, há liberdade. Mas, em nome do alerta contra o perigo comunista, em nome da Segurança Nacional é suspeito, subversivo, comunista todo aquele que reclamar contra injustiças e falar em direitos. Esmolas, sim. Ajudas, sim. Mas bater-se por direitos, pretender cumprimento de obrigações é contra a ordem social, é comunismo (CAMARA, 1972 [20.06], p. 4).

A partir da *Mater et magistra* (1961), de João XXIII, amenizam-se as críticas ao Socialismo (e ao Comunismo). O pontífice cunha na referida encíclica o conceito de “Socialização”, que muita inquietação desperta nos conservadores dentro e fora da Igreja. João XXIII considera a *socialização* um fenômeno característico da sociedade moderna (Capítulo 3). Mas, em que consistiria o conceito de Socialização? Para João XXIII, “a socialização é simultaneamente efeito e causa de uma crescente intervenção dos poderes públicos, mesmo nos domínios mais delicados, como os da saúde, da instrução e educação das novas gerações” (MM, 60). No esforço de intensificar a socialização, os poderes públicos deveriam buscar solucionar ou amenizar as consequências das *desigualdades* tornadas agudas com a evolução/expansão do capitalismo liberal.

Na esteira do pensamento de Emmanuel Mounier, dom Helder critica o “primado do econômico”, defendido pelo marxismo, e o primado econômico do Capitalismo, haja vista ambos serem materialistas.

Poderá o capitalismo deixar de considerar o lucro como motor essencial do progresso econômico; a concorrência, como lei suprema da economia; a propriedade privada dos bens de produção, como direito absoluto, sem limites, nem obrigações sociais correspondentes? Esses princípios, que parecem inerentes à própria essência do capitalismo, conduzem a absurdos e injustiças revoltantes que comprometem o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens (CAMARA, 1968 [25.04], p. 1).

É verdade que, a opção por não criticar “algo” não significa, necessariamente, o mesmo que defendê-lo. Entretanto, o silêncio sobre “algo” pode constituir-se em sua defesa. Ao dirigir dura crítica contra o Capitalismo, suas contradições e atrocidades, dom Helder ameniza sua crítica ao Comunismo, provavelmente por reconhecer que algumas das teses deste coadunam com os postulados defendidos pelo Cristianismo.

É fácil agitar o anticomunismo contra todos os que, mesmo sem ligação nenhuma com o Partido ou com a ideologia comunista, ousam descobrir raízes materialistas também no capitalismo; ousam observar que, em rigor, não há mais socialismo e capitalismo no singular; ousam fazer ver que o comunismo não é o problema social mais grave do mundo de hoje, de vez que mais grave e explosivo é o distanciamento, que só faz se agravar, entre mundo desenvolvimento e mundo subdesenvolvido; ousam ultrapassar o assistencialismo e bater-se pela promoção humana de bilhões, que se acham em situação infra-humana; ousam afirmar que as relações entre países de abundância e países de fome estão mal colocadas, de vez que não se trata de ajudas a aumentar, mas de justiça a salvaguardar, e em escala mundial (CAMARA, 1968, p. 73).

Denuncia dom Helder haver uma “deformação psicológica e moral” nalguns críticos do Comunismo, deformação ainda mais problemática quando constatada entre cristãos, dada a exigência evangélica de perseguir a Justiça Social como condição para a paz, usando da “não violência ativa” como *médium* (mediação).

Para evitar o comunismo, implantam-se ditaduras de direita, inteiramente dignas das ditaduras de esquerda e que adotam métodos que em nada diferem dos adotados pelo Nazismo ou pelo Stalinismo. Mas há uma deformação psicológica e moral curiosíssima: pessoas sinceras, que tremem de horror diante dos abusos comunistas, admitem quaisquer abusos, e até os aprovam e promovem, desde que se trate de evitar o comunismo (CAMARA, 1972 [20.06], p. 4)

Mas, qual o alcance das liberdades, em particular da liberdade religiosa, nos países capitalistas?

Entendamo-nos. No regime capitalista, a falta de liberdade é mais sutil e mais sofisticada. Quanto à liberdade religiosa, a Religião tem prestígio, na medida em que ajudar a manter a chamada ordem social, sem se atrever a examinar se ela encobre injustiças terríveis e acaba sendo uma pseudo-ordem. Se a Religião tiver a pretensão e a audácia de contestar injustiças e

clamar por uma ordem mais justa e mais humana, perde todo o prestígio e todo o apoio dos poderosos, passa a ser suspeita e julgada como subversiva e comunista (CAMARA, 1972 [20.06], p. 4).

Afinal, se compararmos o mundo capitalista, mesmo admitindo graves erros de sua parte, com o mundo socialista, no qual o esmagamento da liberdade é total, preferir o Capitalismo, defendê-lo, não importa pelo menos, em escolher mal menor? E não será o caso de procurar corrigir o Capitalismo e melhorá-lo?

Por incrível que parece, o Capitalismo, com sua preocupação essencial pelo lucro, não tem entranhas. Entre o capital e o homem, escolhe o capital, sem vacilar ante quaisquer esmagamentos, pois pretende mover-se no terreno econômico e não no terreno moral. Claro que distribui às vítimas do progresso, migalhas do banquete.

O que está errado é dar a impressão de que, para evitar as distorções tremendas do Socialismo, a única saída é abraçar o Capitalismo.

Mal menor, como, se o Capitalismo salva da mortalidade infantil, mas condena a uma subvida? Mal menor, como, se as ajudas capitalistas para o desenvolvimento são gotas d'água, comparadas com as despesas de guerra e a corrida armamentista? Mal menor, como, se o Capitalismo mantém, permanentemente, a pior das guerras, a da miséria, levando, nos países pobres, minorias privilegiadas a manter a própria riqueza à custa da situação infra-humana de milhões de concidadãos, e, levando, em plano internacional, os países ricos a manter a própria prosperidade à custa de países e continentes inteiros, que deixaram de ser Colônias políticas, mas continuam Colônias econômicas? (CAMARA, 1972 [20.06], p. 5).

A semelhança do que foi dito sobre o Socialismo, dom Helder observa que “retificações são necessárias em torno do Capitalismo” (CAMARA, 1972 [20.06], p. 3).

Mas, que pensar, então, do que dizem os USA de que sacrificam milhares e milhares de jovens norte-americanos, e matam milhares e milhares de vietnamitas, para salvar o Mundo da escravidão comunista? Foi citado o caso do Vietnã por ser o mais escandaloso, mas nossos irmãos norte-americanos partem para qualquer parte do Mundo, matam e morrem, sob o pretexto de salvar o Mundo livre.

Entendamo-nos:

- Rússia e China, de fato dominam com pulso de ferro, esmagam com bota pesada. Promovem o possível bem-estar material, mas pregam ateísmo militante e, quanto muito, admitem Religião na Sacristia e reduzida, simplesmente, a culto; controlam, em absoluto, a publicidade; criam um regime de suspeição, de intriga e de medo. Mas não nos cansemos de proclamar: tudo isto é traição ao Socialismo.

Por outro lado, se olharmos, de perto, o regime capitalista, veremos que ele também esmaga milhões de pessoas. É cada dia maior a distância entre países ricos e países pobres. É injusto dizer que há países pobres porque são países de gente de cor, sem inteligência, sem coragem de trabalhar, sem honestidade e procriando como coelhos. Os países pobres se tornam mais pobres porque a ambição capitalista comete injustiças



desumanas na política internacional do comércio. Proclamam décadas do desenvolvimento, asseguram 1% do PBN para ajudar os países pobres, criam programas de ajudas, mas levam com a mão esquerda muito mais do que dão com a direita (CAMARA, 1972 [20.06], p. 3).

Quando acusado pelos seus críticos de ser comunista, dom Helder se declara publicamente ser democrata. Quanto ao sistema econômico de sua preferência, dom Helder é duro crítico do sistema capitalista, mas faz concessões ao Socialismo, despidido das graves distorções das experiências soviética e chinesa.

Sistema por sistema, embora Capitalismo e Socialismo tenham, ambos, na prática, terríveis dívidas em face do humano, acontece que o esmagamento do homem pelo Capitalismo – esmagamento mais sutil e sofisticado – liga-se às entranhas mesmas do Capitalismo, ao passo que as barbaridades que o Socialismo russo e chinês vêm cometendo são falhas graves para com o próprio Socialismo (CAMARA, 1972 [20.06], p. 3).

A vertente do Socialismo que comparece ao pensamento político de dom Helder é a do Socialismo democrático, cujos fundamentos estejam na “regra de ouro” do Evangelho e no pensamento de Pe. Lebret, como expressa o próprio dom Helder: “na trilha do pensamento do querido Pe. Lebret, talvez o nosso caminho se ache na linha de Socialismo que não seja títere nas mãos do Estado, nem de Partido Único; Socialismo que salvguarde, plenamente, a pessoa humana e a comunidade” (CAMARA, 1968 [15.12], p. 5).

Faz-se necessário, no entanto, corrigir distorções a propósito do Cristianismo. Capitalistas, Socialistas, Comunistas, ateus e agnósticos questionam a inserção do Cristianismo no campo político. Na esteira do ensino social da Igreja, dom Helder está convicto de que “quem conhece o Cristianismo sabe que ele jamais se identificará com nenhum sistema econômico ou partido político. Mas, isto não pode e não deve significar desinteresse pelo humano, alienação em face dos problemas terrenos” (CAMARA, 1972 [20.06], p. 6). Em tempos recentes, consolida-se na hierarquia da Igreja (embora encontre resistência em estrato do laicato conservador, pois obediente aos antigos preceitos da Igreja) a compreensão de que a política, como instância de participação social, é dever de todo cristão comprometido com a construção de mundo mais justo e mais humano.

O questionar deve ser um elemento definidor da postura cristã no mundo. Estranha dom Helder que os cristãos não façam a distinção entre política sinônimo de preocupação com o bem comum e política partidária.

Que o cristão se preocupe com o bem comum é, não só direito, mas obrigação, decorrência do Evangelho. Neste alto e profundo sentido, ele não deve temer, de modo algum, a acusação de fazer política.

Curiosa é a cegueira de cristãos da extrema direita que aceitam, sem sustos e sem medo, a participação para manter a ordem social vigente – o que importa em convivência com as injustiças – mas se alarmam e se escandalizam se vêm cristãos que, em consciência, se sentem na obrigação de denunciar injustiças e de ajudar os esforços de educação libertadora e de promoção humana (CAMARA, 1972 [20.06], p. 6).

Independente do sistema econômico, do sistema político, do regime de governo, o Cristianismo tem responsabilidade enorme para com a promoção da dignidade da pessoa humana, da liberdade, da Justiça Social. Após 2 milênios de história, o Cristianismo foi exposto à maior de suas humilhações: “será que não nos sensibiliza verificar que um dos maiores escândalos dos nossos tempos é ver que, ao menos de origem, é cristã, a minoria privilegiada que detém mais de 80% dos recursos da terra?” (CAMARA, 1972 [26.06], p. 2-3). “Vale a pena lembrar o preço caríssimo desta alienação; é cristã, ao menos de nome e de origem, a minoria restrita que tem nas mãos a quase totalidade dos recursos da terra” (CAMARA, 1973a [24-27.04], p. 4). Observa dom Helder que, a “civilização cristã” é profundamente egoísta e demonstra pouco zelo pela Justiça. Deixar de fazer Justiça é privar de direitos o seu semelhante, na condição de ser humano, e ainda mais se considerarmos o fato de sermos irmanados no sangue de Cristo.

O comportamento dos cristãos, na salvaguardar de privilégios, tem sido vergonhoso. A esperança é a de que o Cristianismo possa corrigir seus próprios equívocos.

Como pretender esquecer o escândalo do século: é cristã, ao menos de nome e de origem, a minoria de países ricos que, de maneira injusta, se torna sempre mais rica, esmagando a quase totalidade do mundo; é cristã a minoria privilegiada que, nos países pobres da América Latina, exerce um verdadeiro colonialismo interno, mantendo a própria riqueza esmagando milhões de concidadãos (CAMARA, 1977 [24.11], p. 14).

As multinacionais - dos mais diversos segmentos da produção agrícola e industrial - e os bancos estabelecem parcerias difíceis de ser compreendidas mesmo para os que trabalham com finanças. Essas empresas e essas instituições financeiras têm em comum, como objetivo principal, o lucro. Em época de crise econômica, as multinacionais transferem todo o custo de suas perdas (reais e hipotéticas) aos consumidores e os bancos, de forma ainda mais voraz, procuram aumentar seus ganhos sobre os correntistas. Em qualquer dos casos, o imperativo do lucro suplanta o princípio ético-moral.

As Religiões, de algum modo, envolvidas com essas empresas e instituições comprometem seriamente o senso de Justiça que deveriam propagar.

Os cristãos ficamos envergonhados vendo que nossas Denominações fazem investimentos em Empresas, algumas das quais se acham em plena fabricação de armamentos e praticamente todas se encontram em vertiginosa prosperidade, que deitam raízes na exploração de países fornecedores de matérias primas.

Que força moral nos resta para exigir mudança de estruturas, se nossas instituições estão presas a multinacionais? Como ter a necessária isenção para julgar o capitalismo e denunciar-lhe a raiz antievangélica de ter o lucro como preocupação máxima e acima da moral? Onde encontrar serenidade de visão para perceber que nossas religiões preocupadas com a defesa da ordem social e da autoridade, acabam sendo suportes de estruturas de opressão? (CAMARA, 1972 [21.06], p. 1).

Cristianismo e Democracia precisam marcar encontro com o presente dos povos. Ambos têm responsabilidades enormes para com o desenvolvimento integral de cada pessoa e de cada povo. Para tanto, precisam promover a igualdade, pelo estabelecimento de “sociedade livre da superioridade”, “na qual nenhum bem social sirva, ou possa servir, de meio de dominação” (WALZER, 2003, p. XVI-XVII) -, a Justiça Social, a Liberdade (ou libertação), a dignidade da pessoa humana, os direitos humanos, os direitos de cidadania, a cooperação entre os povos nos termos da solidariedade universal.

### **5.3 Democracia e Direitos Humanos**

A presente seção permite-nos fazer justiça ao pensamento de dom Helder. Na Dissertação de Mestrado, sob título “Atividade política da Igreja Católica no Brasil: as demandas da sociedade brasileira transnacionalizadas por dom Helder Camara (1968-1978), afirmamos (Seção 5.8; sob título: “Os direitos humanos e a democracia”) que “os escritos de dom Helder, ao menos os discursos elaborados para serem feitos no exterior, não esboçavam longamente a temática dos direitos humanos” (SOUZA, 2010, p. 204). Ora, os Direitos Humanos, entendidos como uma das demandas da Justiça Social, constituem-se questão nuclear do pensamento de dom Helder. Ademais, a democracia é sempre posta em relação aos Direitos Humanos, e tem responsabilidade enorme para com a efetiva realização de tais Direitos.

A escrita da História do Brasil compõe livro de belas e abundantes páginas; outras numerosas páginas foram deixadas em branco - não por falta de eventos, nem por falta de instrumentos e “cores”-, mas com o propósito de ocultá-las. O silêncio de tais páginas pode atemorizar o estudioso do pensamento social e político brasileiro. Alguns antropólogos e historiadores, ainda que com recursos, métodos e instrumentos de trabalho limitados, procuram interpretar nos vestígios as páginas deixadas para trás da História. Quando não mais sufocados, os gritos que ecoam das páginas ocultadas clamam por Justiça Social, solidariedade, respeito à diversidade, aos direitos humanos não assegurados.

A História dos Direitos Humanos no Brasil precisa ser seriamente recontada. O bem da verdade, esta história está por ser escrita, pois se faz necessário descrevê-la a partir da perspectiva de suas vítimas, isto é, a partir da ótica daqueles cujos direitos foram negados. Assim, a origem do desrespeito aos Direitos Humanos remonta ao tempo da Invasão das terras Indígenas – e do modelo de colonização e exploração adotado - pelos povos Ibéricos, no século XVI.

Um dia, a Europa descobriu outros Continentes. Então, os europeus se julgaram senhores das Terras descobertas e os que nelas viviam foram, ou dominados, ou supressos, ou, de qualquer modo, condenados a lentamente desaparecer. Isto porque os europeus eram desenvolvidos e os que viviam na América, na África e na Ásia eram subdesenvolvidos.

Nos tempos modernos, a Europa julgou conveniente novo esforço para colonizar os Continentes atrasados. Conhecemos o balanço desta Colonização.

É preciso reconhecer que os europeus não foram os primeiros, nem serão os últimos, a cultivar este instinto de dominação e esta tendência a criar Impérios. A história humana registra uma sucessão de Impérios, através de uma sucessão de guerras (CAMARA, 1977 [05-07.10b], p. 1).

Contra “este instinto de dominação”, a bandeira dos Direitos Humanos é agitada pelas “Minorias Abraâmicas”, “pessoas ou grupos de pessoas, espalhadas por todo o mundo, sedentas por Justiça” (Capítulo 6). A exploração/dominação colonialista, a presunção imperialista, em qualquer época e lugar, afronta os Direitos Humanos.

A relação Democracia-Direitos Humanos é marcante no pensamento de dom Helder Camara. No Brasil, sobretudo entre os anos 1964 e 1974, período de maior repressão exercida pelo governo civil-empresarial-militar sobre a sociedade brasileira, o interesse por analisar os temas Democracia e Direitos Humanos assume o topo da agenda de dom Helder e o lugar de centralidade nos debates dos quais ele participa com

propriedade. Dada a relevância da relação, o “espaço político” das vivências democráticas devia se caracterizar como favorável à promoção dos Direitos humanos e de Cidadania.

Na galeria dos que lutam (ou lutaram) pelos Direitos Humanos, dom Helder Camara comparece entre personalidades como Mahatma Gandhi (1869-1948), fundador do moderno Estado indiano e defensor do Satyagraha – isto é, o “*princípio da Não Violência*” - como *médium* (mediação) de revolução, que resulta de pressão moral; Martin Luther King (1929-1968), pastor protestante, ativista político pela democracia racial nos USA, Nobel da Paz de 1964; Jetsun Jamphel N. L. Y. Tenzin Gyatso (1935-) líder religioso do budismo tibetano, promotor da paz e da *necessidade da compaixão no cenário mundial* contemporâneo, Nobel da Paz de 1989; Lech Walesa (1943-) político polonês, um dos fundadores do Sindicato Solidariedade, ex-Presidente da Polônia, Nobel da Paz de 1983; Aung San Suu Kyi (1945 -), líder da oposição política ao regime ditatorial na Birmânia, Nobel da Paz de 1991; e mais recentemente, Kofi Atta Annan (1938-), é diplomata de Gana, ex-Secretário Geral da ONU, Nobel da Paz de 2001. Em comum, o fato de militarem pela promoção e respeito aos Direitos Humanos, no quadro da “não violência ativa”.

Os sucessivos modelos de crescimento econômico adotados por diferentes povos, em diferentes épocas, não têm estimulado o “diálogo das Civilizações” que, na avaliação de dom Helder, “tem sido um desastre”, em termos de promoção dos Direitos Humanos:

- não discutimos as intenções das chamadas “Descobertas”. As terras “descobertas” estavam cheias de nativos. Mas a vida para eles só começou, oficialmente, com a chegada dos “descobridores”. As culturas dos nativos foram esmagadas e eles foram obrigados a aceitar a escravidão ou a enfrentar guerras de destruição. Quando os nativos aceitaram a escravidão, a Religião lhes foi imposta como conforto e promoção.

- não discutimos as intenções do “Colonialismo”. Também aqui as culturas nativas foram esmagadas. Os nativos tiveram de escolher entre a escravidão ou a guerra de destruição. Aceitando a escravidão a Religião era imposta como promoção e conforto (CAMARA, 1981 [19.05], p. 29).

Adverte dom Helder que: “não discutimos as intenções das chamadas ‘descobertas’”. Frequentemente escutamos dizer que as intenções não são objeto de discussões, mas suas razões e, sobretudo, suas consequências precisam ser aclaradas. Os historiadores são unânimes em apontar entre as principais causas das descobertas a necessidade de novos produtos para o mercado europeu; entre as consequências, o

reaquecimento das principais economias europeias da época com as riquezas exploradas; a descoberta de nova rota marítima para a África; o genocídio cultural dos povos nativos.

As guerras constituem-se num dos principais atentados contra os Direitos Humanos. No final da II Guerra Mundial (1945), quando os USA lançaram bombas atômicas sobre as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki, a impressão de muitos era a de que os povos aboliriam, finalmente, as guerras, já que elas haviam atingido, segundo dom Helder, a “dimensões apocalípticas”.

Aí está a corrida armamentista levando os USA e a URSS, e respectivos aliados, ao absurdo de possuírem armas nucleares, químicas e biológicas, que já superam, numerosas vezes, o poder de destruição capaz de suprimir a vida em nosso planeta.

É impressionante como Governos, que se julgam e se dizem democráticos, não ligam a mínima atenção a multidões, nunca vistas tão numerosas, clamando pelo respeito à vida e o fim dos gastos com armas modernas, gastos tão absurdos como o poder de destruição do Arsenal da Morte (CAMARA, 1984 [07.05], p. 24).

A miséria, assim como as guerras (inclusive as guerras civis), atenta de forma não menos traumática contra os Direitos Humanos. De modo que, quando a vida do cidadão/ã não é ceifada é invariável e indiscutivelmente ameaçada. A miséria submete o ser humano à condição subumana. A miséria é o câncer do Estado moderno, que desafia diuturnamente as instituições democráticas em termos de capacidade de resposta.

Quem desconhece que a fome, cada ano, mata milhões de pessoas e fere de debilidade mental, para toda a vida, milhões de crianças, condenadas à desnutrição, durante os 4 ou os 5 primeiros anos de vida?

Quem desconhece que a ONU denuncia, abertamente, que um pequeno número de países do Norte deixa em condição de miséria e fome mais de 2/3 da humanidade?

Em vão o art. 4 [da Declaração Universal] dos Direitos Humanos proclama que ninguém será mantido em servidão ou escravidão.

Ora, o que é mais grave e mais humilhante: ser mantido em servidão ou escravidão, ou ser reduzido a condição subumana, condição de animais, e, não raro, nem para animais? (CAMARA, 1984 [07.05], p. 24-25).

Acabar com a miséria, é o que pede dom Helder em âmbito nacional e em escala mundial. Para ele, “acabar com a miséria não é só matar a fome; supõe mudança de estruturas, especialíssima em aumentar riqueza dos super-ricos, e de empobrecer, sempre mais, os que já perderam o nível humano de vida” (CAMARA, 1985 [08-11.04], p. 2). Por

vários anos, dom Helder denuncia a miséria, a subumanizar 2/3 da humanidade, como “vergonha internacional”, “prova do egoísmo humano internacional”. E mais, enquanto existir a miséria, e a fome ameaçar alguém nalgum lugar do planeta, ainda que alguns poucos povos venham a ser declarar desenvolvidos, a humanidade (isto é, o conjunto das Nações) não poderá, com credibilidade, declarar-se desenvolvida. O desenvolvimento integral (Capítulo 4), promotor de direitos, não esconde sua pretensão de universalidade.

Na luta contra a miséria, dom Helder conta com o apoio de outros parceiros igualmente destemidos e decididos, a exemplo do sociólogo mineiro Herbert José de Sousa, Betinho (1935-1997), fundador da Organização não governamental *Ação da Cidadania contra a fome, a miséria e pela vida*, de 1993. Além de promover campanhas para o atendimento imediato de pessoas e famílias em situação de extrema vulnerabilidade, a *Ação da Cidadania* estimula a participação cidadã na construção e melhoria das políticas públicas e sociais no Brasil.

Em âmbito nacional, não apenas dom Helder, nem só a corrente progressista da hierarquia da Igreja, mas todos os partidários da mudança de estruturas acreditam que a Reforma Agrária constitui-se esforço excepcional pela promoção dos Direitos Humanos no Brasil. Ainda em 1964, ano do golpe civil-empresarial-militar, a Igreja Católica estreita relações, nos termos de parceria não oficial, com a OAB, em prol dos direitos humanos, dos direitos de cidadania, em defesa das liberdades e das instituições democráticas.

Vamos, querida OAB, dar cobertura espontânea e fraterna, sem ódio, nem violência, mas com decisão e destemor, tanto à luta pacífica pela Reforma Agrária autêntica, decidida, decisiva – como à luta pacífica - mas também decisiva, decidida e autêntica – para que saldemos nossa dívida externa, sem maior esmagamento de nossa gente sofrida. Deus, ainda uma vez e sempre, nos ajudará a defender Direitos Humanos (CAMARA, 1984 [07.05], p. 26).

A democracia, enquanto forma de governo, tem responsabilidade enorme para com a promoção (ou não) dos Direitos Humanos. Isso não significa afirmar, de forma alguma, que a escolha de determinado país (ou povo) por promover e assegurar os Direitos Humanos aos seus cidadãos seja ato congênito à democracia. Para além das discussões teóricas e hipotéticas, a verdade é que não nos é possível assegurar, de modo incontestável, em que país os Direitos Humanos são mais respeitados e promovidos. Entretanto, o que nos é possível afirmar, sem lugar a dúvida, é que em todos os países do mundo os Direitos Humanos são, de algum modo, desrespeitados.

Onde está, segundo dom Helder, a origem dos Direitos Humanos?

Sem ódio, sem apelo suicida às armas dos opressores, os pequenos aprendem que é fácil de esmagar uma pessoa sozinha. Dez, vinte pessoas, podem ser esmagadas ainda. Mas ninguém pode esmagar Comunidades inteiras que se unem para defender direitos, que não dependem dos Governos, não são invenção dos homens ou generosidade dos poderosos: são direitos que o próprio Deus inscreveu em nossa carne, em nosso sangue, em nossa alma (CAMARA, 1977 [24.11], p. 14).

Os Direitos Humanos não se constituem propriedade do Estado, de modo que não cabe aos governantes concedê-los à sociedade como benefícios. Para dom Helder, os Direitos Humanos são criação do próprio Deus. Nessa perspectiva, Deus criou o ser humano assegurando-lhe todos os direitos inerentes à sua condição humana. De modo que, os Direitos Humanos justificam-se por si mesmos, pela simples existência do humano, cabendo aos governos o esforço de assegurá-los, e na impossibilidade de garanti-los, que ao menos não sejam eles os primeiros a desrespeitá-los.

Se os Colonialismos (interno e externo) e as guerras, sempre mais absurdas, representam ameaça aos Direitos Humanos, o Estado, como promotor do desenvolvimento, traduz em símbolo de maior esperança para os Direitos Humanos. Ora, dom Helder sugere as “Minorias Abraâmicas” - presentes em todas as Instituições, Organizações governamentais e não governamentais, Religiões, denominações cristãs e não cristãs - como grandes aliadas do Estado na promoção dos Direitos Humanos.

Os Direitos Humanos, na Igreja, são tratados como substância de fé. Uma vez que, não sendo os Direitos Humanos criados pela comunidade de fé, pelos governantes, nem pela humanidade, mas pelo próprio Deus, é pela fé, referendada na dignidade de filhos de Deus, que os cristãos se veem estimulados a lutar pelos Direitos Humanos.

A Igreja evita, cuidadosamente, pretender impor a fé. Mas a maioria absoluta da gente pobre é cristã [...]. A Igreja procura levar os pobres a unir-se na fé [...]. E é na fé que são vividos os direitos humanos, que o povo aprende como sendo criação de Deus. E é na fé que os pobres aprendem a unir-se; a ser, de fato, Comunidade, família de Deus (CAMARA, 1984 [15.03], p. 2).

Nos primórdios da era moderna, os filósofos da política, a exemplo de Nicolau Maquiavel, definiram duas lógicas de lutas pela defesa de interesses, quais sejam: 1) a lógica da divisão de poderes para melhor governar, comandar, dominar, controlar o poder; e 2) a lógica da união faz a força. Por serem elas lógicas de administração do poder,



embora sejam não só diferentes como antagônicas, elas constituem objeto de estudo da Ciência Política. A primeira lógica – a da divisão de poderes – é a adotada por grupos que, no controle do poder, utilizam o Estado para o atendimento de seus interesses. A segunda lógica – a da união faz a força – é a assumida pelos grupos reconhecidamente fracos, pelas “minorias”, que veem a possibilidade de suas demandas serem atendidas pelo Estado através da união com outros igualmente fracos. É pois esta a lógica adotada pelas CEBs.

As Comunidades, a exemplo das *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs), lutam, pacificamente, por Justiça Social, pela promoção da dignidade da pessoa humana, por Direitos Humanos, pela expansão dos direitos de cidadania. Eis aqui uma das formas de luta pacífica das CEBs, descrita por dom Helder, na “periferia” dos grandes centros urbanos de nosso país.

A Comunidade, no mesmo local onde se reúne para rezar, encontra-se para defender suas necessidades mais urgentes: aterro, quando seus casebres são facilmente inundados; escadas e muros de sustentação, quando os casebres estão construídos em morros de terras escorregadias; fossas; luz; escolas...

Para cada reivindicação – depois de discutida e aprovada – organiza-se documento que leva as assinaturas dos que sabem escrever o próprio nome ou as impressões digitais de quem não sabe. É eleita uma Comissão para levar o documento à autoridade competente. Quando o interesse é de particular importância e urgência, marca-se ida a pé da Comunidade. Quase sempre vão cantando pela cidade, pois uma das marcas das Comunidades são cantos populares para todos os momentos importantes.

Quando [...] uma área chamada de invasão vê chegar, no dia anunciado, o que se diz dono da terra e vem com o apoio policial derrubar os barracos, o grupo está preparado para, de modo algum, reagir com violência, mas também, de modo algum, manifestar covardia. Ficam todos, e muitos que chegam de Comunidades vizinhas, assistindo à derrubada dos barracos, cantando cânticos de fé, de esperança e de amor. Assim que os demolidores se vão, a Igreja ajuda a rápida reconstrução dos barracos.

Quando a cena se repete duas, três vezes, o Governo se vê na contingência de ceder terreno para que os chamados invasores possam ter onde morar tranquilos.

Sempre que está provada a ação inteiramente não violenta e quando os barracos estão reconstruídos, costuma-se celebrar uma missa de ação de graças e de prece pela Justiça e pela Paz (CAMARA, 1984 [15.03], p. 3).

Em Nova York, no dia 26 de janeiro de 1969, dom Helder faz conferência intitulada “Os Direitos Humanos e a Libertação do Homem nas Américas” na qual adverte que: “do respeito aos direitos humanos, depende a libertação do homem, ameaçado de escravidão, tanto pela miséria como pelo egoísmo” (CAMARA, 1969 [26.01], p.1). A miséria é a expressão imediata do colonialismo interno, e consequência do egoísmo na

arena política e econômica mundial. A promoção dos Direitos Humanos se faz contra o colonialismo e o egoísmo, avessos à liberdade e à solidariedade. A bandeira da libertação da pessoa humana deve emblemar os direitos humanos e os direitos de cidadania. Recentemente, ganhou centralidade no ensino social da Igreja, a necessidade de libertação da natureza, a semelhança da pessoa humana, explorada e ameaçada pela ganância de alguns poucos grupos econômicos que controlam a produção e o mercado internacional.

O Art. 1º da *Declaração Universal de Direitos Humanos*, de 1948, assegura que: “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. É verdade, nascemos livres, embora presos a inúmeros condicionamentos – físicos, psicológicos, sociais, econômicos, políticos, culturais, educacionais, religiosos etc. Também é verdade que nascemos iguais, mas esta proposição é verdadeira se o seu sentido se limitar a descrever o momento do nascimento. Ademais, as lutas que se travam entre os grupos, nas arenas políticas, são pela expansão ou defesa de direitos. E não sendo os direitos acessados igualmente por todos, tem-se aí a possibilidade de conflitos que definem a arena política.

A “Educação Libertadora” (Capítulos 4 e 6) é um *médium*, eficiente e válido, de promoção dos Direitos Humanos. Ela pressupõe ambiente favorável a vivências democráticas, porque não se limita a implementar programa de alfabetização, mas em conscientizar a pessoa, o cidadão, a cidadã, dos direitos que possui, e, quando informada, dará mostra de que saberá escolher o caminho mais indicado para acessá-los.

No art. 3º da mesma Declaração, lê-se: “todo homem tem direito à vida, à liberdade e à segurança”. A partir desse artigo, dom Helder faz o seguinte comentário:

Enquanto ditaduras de esquerda e de direita proclamam-se acima da lei; criam clima irrespirável de suspeição, delação e falsas autocriticas; enquanto condenações arbitrárias, sumárias e inapeláveis coroam sequestros, prisões e torturas, seguidos de exílio, quando não de trucidamentos, continuam ressoando: ‘art. 5º, ninguém será submetido à tortura’; ‘art. 10º, todo homem tem direito, em plena igualdade, a uma justa e pública audiência por parte de um Tribunal independente e imparcial’ (CAMARA, 1975 [21.10], p. 2).

A Declaração Universal de Direitos, em seu art. 4º, proclama: “Ninguém será mantido em escravidão ou servidão”. Se o art. 4º nos permite denunciar todas as formas de escravidão, então, o colonialismo interno (praticado por pessoas e empresas) deve ser denunciado por desrespeito aos Direitos Humanos. No passado, a História (e a História da Economia também) nos informa largamente da escravidão colonialista imposta aos nativos

e aos negros africanos. Contudo, não nos é permitido olvidar daqueles que se encontram em regime de trabalho análogo ao de escravidão, aprisionados em grandes latifúndios.

O art. 5º declara: “ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano e degradante”. O silêncio, forçado, é uma espécie de tortura, e esta afronta os Direitos Humanos e de Cidadania. Durante os primeiros anos de governo civil-empresarial-militar (1964-1968), enquanto os agentes, órgãos e aparelhos da repressão intensificam suas atividades, o povo se retrai, adota a lógica do silêncio, mas algumas vezes na Igreja (eclesiásticos e leigos), e fora dela, começam a assumir posição de resistência, sobretudo à política de segurança nacional (e pública) implementada pelo Governo do Presidente Castelo Branco.

Reconhece dom Helder como verdadeira a alegação de que não foram os governos autoritários, antidemocráticos, antirrepublicanos, antipopulares da América do Sul, os inventores da tortura, porém, é sensato reconhecer que os encarregados de suas práticas no Continente esforçaram-se por aperfeiçoá-la:

É verdade que não foram os países subdesenvolvidos que descobriram a “lavagem de cérebros”. Mas, nas nossas áreas, é uma vergonha ver o que, facilmente, sucede com os presos – desde os humilíssimos ladrões de galinhas até os presos políticos. Em nome de processos científicos de obter a verdade, há requintes de tortura moral e física (CAMARA, 1969 [26.01], p. 2).

A oposição entre primarismo e inteligência que aparece no pensamento de dom Helder comparece antes em Alceu Amoroso Lima. Ao prefaciar a obra – “Torturas e Torturados” (1966) - de Marcio Moreira Alves, externa profunda preocupação com o destino da Nação, que em seu redesenho recebe os contornos da violência.

*Se os fatos narrados neste libelo exprimem a verdade, como tudo faz crer, o que vem comprovar mais uma vez não é qualquer daquelas interrogações mas a condenação da Violência. Não a condenação da vida, mas da vida violentamente vivida. É a condenação do primarismo, não a condenação da inteligência. É a condenação das guerras e das revoluções como método de evolução social. É a demonstração da terrível capacidade de deflagração da crueldade (LIMA, 1966, p. VIII; o itálico é do autor).*

É consistente a análise feita por Alceu Amoroso Lima sobre a realidade sociopolítica brasileira nos anos que se seguiram ao golpe civil-empresarial-militar de 1964. A partir dos relatos obtidos por Márcio Moreira Alves, Alceu elabora o prefácio definido por realismo próximo ao experiencial, a causar perplexidade e inquietudes.

*A vida não é triste nem alegre. A vida é trágica. E a grande experiência que este século nos trouxe foi a terrível tenuidade que separa o humano do desumano. Basta uma palavra, um grito, uma imprudência, para desencadear [...] vulcões insuspeitados de maldade. Basta um minuto de alucinação para destruir todo um passado de santidade [...]. O tema trágico da fragilidade das barreiras que nos separam dos monstros, ou de nossa própria monstruosidade latente – é a própria realidade, a realidade vivida no cotidiano. O cotidiano outrora medíocre. Ou que assim nos parecia. Hoje o próprio cotidiano é trágico. O resultado mais patente das revoluções e das eras revolucionárias é comprovar a dramaticidade latente do cotidiano. Não há mais dias indiferentes. Não há mais previsões possíveis, futuros assegurados, felicidade perfeita. Tudo passa a pertencer ao domínio do abismo. Essa a terrível lição que o século XX nos ensinou. Quando começamos a vislumbrar uma tênue luz de luar no fundo do corredor [...], de repente tudo volta à escuridão. Os pessimistas rejubilam. Os otimistas impenitentes, como eu, fecham os olhos e se colocam [...] ‘nas mãos de Deus, na sua mão direita’.*

*O que vemos, neste livro de implacável observação de fatos e dramas, é a vida moderna, moderníssima, em sua fria disponibilidade. Não se trata de ideias, de abstrações, de entes de razão. Nem de meras palavras, nem mesmo de posições políticas contraditórias. Trata-se de fatos e de pessoas, retratadas por um observador e não por uma vítima e, portanto, com todas as veras da objetividade [...]. Chega a conclusões próprias. Divulga todas as peças de um inquérito. Não esconde nada. Não palpita. Conclui racionalmente de observações pessoais ou de depoimentos fidedignos. Mas deixa o leitor, por isto mesmo, toda a liberdade de interpretar e de concluir por si mesmo. Objetividade não quer dizer indiferença. A indiferença, ao contrário, pode significar preconceito. Não julgar é prejudicar. E Marcio Moreira Alves [...] não prejudica nem condena as pessoas. Termina quase implicitamente, por uma única conclusão: a condenação da Violência e do Arbítrio (LIMA, 1966, p. VIII-X; o itálico é do autor).*

De fato, quando da publicação da obra, Márcio Moreira Alves, jornalista e escritor ainda não havia se tornado vítima do regime autoritário instituído em 1964, mas isso não tardara para acontecer. De adversário de João Goulart e de apoiador do golpe, Márcio se torna crítico do regime de força. Em 1966, Márcio é eleito deputado federal pela Guanabara. Convém salientar que sua inserção na atividade político-partidária ocorre em contexto de tensão, de oposição ao regime vigente. O discurso na Câmara dos Deputados, em Brasília, em 1968, no qual critica o Governo de Costa e Silva, exige retorno à democracia e denuncia o aprofundar da violência e da repressão às liberdades, precipita o seu expurgo da vida política, rendendo-lhe vida no exílio até o ano da anistia, em 1979.

Apesar da censura prévia, e para além de seus ditames, alguns escritores brasileiros, levando a efeito empreitada aguerrida e audaciosa, reuniram volume enorme de informações em denúncias de torturas a presos políticos e aos desafetos da polícia nos presídios brasileiros. O levantamento das informações constitui-se atividade de exímios investigadores, com a produção de conteúdos dignos da mais elaborada História Oral.

A tortura é sempre incrível. Violenta de tal forma a consciência e imaginação dos homens e mulheres aprisionados no todo dia pacato de um mundo de máquinas e rotina do século XX que todos têm a tendência de afastá-la como uma possibilidade somente realizável em outros países, por outras gentes, no Vietnã ou na Argélia. No fundo, esta incredulidade é construída menos sobre o horror que as torturas despertam que sobre nossa necessidade de fuga da realidade.

No Brasil como no mundo, há anos – poderia dizer que desde sempre – todo cidadão primariamente informado sabe que a polícia usa métodos violentos para intimidar ou interrogar ladrões e assassinos. Mas, por comodismo e pelo individualismo desumanizador característico de nossa época, esses métodos jamais foram combatidos eficientemente. São considerados parte de nossa vida social, uma parte escusa, é verdade, mas irremovível, como a pederastia ou a prostituição. A insensibilidade que criamos passou a considerar a brutalidade policial como uma parte suja, mas indispensável, do sistema de garantias coletivas. Só quando ultrapassa certos limites da racionalidade é que algumas vezes se levantam para condená-la.

O emprego de torturas, minuciosamente executadas no Brasil após o golpe militar de 1º de abril de 1964, parece ter causado incredulidade em quase todo mundo e surpresa entre os bem pensantes. Por que esta surpresa? A violência acaso não existia antes, tolerada e protegida? Creio que a única explicação válida é que o traumatismo que as torturas de abril causaram na sociedade brasileira não foi moral, pois suas raízes estão no instinto de autodefesa dos surpreendidos. Do momento em que as torturas passaram a ser usadas em larga escala contra presos políticos, portanto pra reprimir crimes de opinião, todos se sentiram ameaçados. Agora, são os comunistas e esquerdistas as vítimas. Amanhã, poderão ser os fascistas e direitistas. O método deixou de ser de defesa coletiva para transformar-se em ameaça generalizada. Daí ter sido condenado até por alguns dos responsáveis por sua disseminação, membros do governo Castelo Branco (ALVES, 1966, p. XV-XVI).

O emprego generalizado de torturas contra presos políticos provou, mais uma vez, que a flagelação de prisioneiros é método pouco eficiente de obter segredos e informações. Entre as dezenas de torturados com quem me entrevistei ou cujos relatos obtive, poucos foram os que contaram alguma coisa de útil. Alguns, calaram-se porque dentro de si encontraram fortaleza para cuspir seu silêncio na cara dos torturadores. Outros, porque não sabiam, nada tinham a contar enquanto muitos nada disseram ou porque não lhes foi dado tempo e descanso para falar ou, em inúmeros casos, não lhes foram sequer feitas perguntas objetivas e concretas (ALVES, 1966, p. 19).

A institucionalização da tortura pela sua prática sistemática atuava como instrumento de repressão política e psicológica. A violência, a dor e a supressão das liberdades determinavam a ineficácia das torturas como instrumento de acesso a informações seguras e incontestáveis. Desta feita, a prática de torturas é contraproducente, traduz-se em demonstração da barbárie, é antes desumana. É a confirmação da sentença clássica: “a violência só gera a violência”.

## a) Violações dos Direitos Humanos e dos Direitos de Cidadania no Brasil

A partir do exposto, verifica-se que os Direitos Humanos e os Direitos de Cidadania eram (e, não raro, ainda são) desrespeitados no Brasil de forma sistemática. No quadro de nossa investigação, os Direitos Humanos e os Direitos de Cidadania se tornam objeto de debate, de promoção e defesa da parte de dom Helder, sobretudo durante o regime civil-empresarial-militar (1964-1985). Assim sendo, o desrespeito aos Direitos Humanos e de Cidadania por parte dos agentes do Estado e do Governo, no Brasil e no Continente, justifica a promoção de tais direitos em âmbito nacional e internacional.

O movimento golpista de 1964 altera substancialmente o *modus operandi* de afronta aos Direitos Humanos e Civis no país. Até então, o desrespeito aos direitos humanos e civis se podia constatar, da parte do Governo e do Estado, através da desassistência, de toda ordem, aos moradores na zona rural (camponeses, agricultores, peões, canavieiros, cafeicultores, algodoeiros, seringueiros etc.) pela carência de políticas públicas e de governo, que atendessem a suas demandas de educação, saúde, moradia, segurança pública, emprego, saneamento, energia, transporte etc.; pela deficiência da política de desenvolvimento a médio e longo prazo; pela escassez de políticas de modernização das instituições democráticas e de fortalecimento dos mecanismos de controle das ações dos agentes do Governo e do Estado; pela ausência de políticas de inclusão social, de transferência de renda e de estímulo à participação política dos cidadãos, entre outras formas. O movimento golpista, no entanto, adota a violência da repressão, tentando silenciar inclusive as vozes que clamavam por Justiça Social no país.

Concluído o evento político de 1964 (isto é, o golpe contra o Governo Constitucional de João Goulart), o movimento golpista procura de imediato consolidar-se no poder. Para tanto, deflagra processo de “caça às bruxas”, identificando, buscando, prendendo, interrogando, ameaçando, torturando, matando, tornando desaparecidos... críticos e opositores ao Governo. A cada evento contestatório protagonizado pela oposição, sobretudo pela juventude universitária, o governo aprofunda as bases do regime através de atuações e práticas antidemocráticas, antirrepublicanas, antipopulares. O poder de Estado, através de ações violentas de seus agentes ou de cidadãos a serviço do Governo, logo se fizera perceptível e sentido.

Em 1968, a repressão autoritária ganha novo fôlego. Carlos Marighela aponta a execução do espião da CIA, Charles Rodney Chandler, como prova de que “estamos em plena guerra revolucionária”. Os movimentos de resistências – das esquerdas políticas - partem para a ação. Os primeiros soldados capturados foram assassinados. O combate da resistência tomara a ofensiva tanto na quantidade como na qualidade. Os dois lados queriam provar que estourara uma revolução no Brasil, mas como ela não existia, contentavam-se em proclamar a existência do processo a que chamavam de “guerra revolucionária”. A propósito, dizia Marighela: “a questão no Brasil não está no mito de quem der o primeiro tiro. Aliás, o primeiro tiro já foi dado, pois encontramos-nos em pleno curso da guerra revolucionária” (MARIGHELA, 1970, p. 60; p. 37). Para a *Aliança Libertadora Nacional (ALN)*, “a guerrilha não é o braço armado de um partido ou de uma organização, seja ela qual for. A guerrilha é o próprio comando, político e militar, da Revolução” (REIS FILHO, 1990, p. 344)<sup>49</sup>.

Em resposta à resistência da oposição, o governo de Costa e Silva promulga o Ato Institucional nº 5 (AI - 5), sendo este o mais radical de todos os Atos, o que mais profundamente atinge direitos políticos, civis e humanos. Em *Estado e Oposição no Brasil: 1964-1984*, Maria Helena Moreira Alves apresenta resumo, que aqui reproduzimos, dos poderes atribuídos ao Executivo pelo AI-5: 1) poder de fechar o Congresso Nacional e as Assembleias Estaduais e Câmaras Municipais; 2) direito de cassar os mandatos eleitorais de membros dos poderes Legislativo e Executivo nos níveis federal, estadual e municipal; 3) direito de suspender por dez anos os direitos políticos dos cidadãos; 4) direito de demitir, remover, aposentar ou pôr em disponibilidade funcionários das burocracias federal, estadual e municipal; 5) direito de demitir ou remover juízes e suspensão das garantias ao Judiciário de vitaliciedade; 6) poder de decretar estado de sítio sem qualquer dos impedimentos fixados na Constituição de 1967; 7) direito de confiscar bens, como punição por corrupção; 8) suspensão da garantia de *habeas corpus* em todos os casos de crimes contra a Segurança Nacional; 9) julgamento de crimes políticos por tribunais militares; 10) direito de legislar por decreto; 11) proibição de apreciação pelo Judiciário de recursos impetrados por pessoas acusadas em nome do AI-5 (ALVES, 2005, p. 161).

---

49 Esse trabalho foi posteriormente publicado, numa versão resumida, em forma de livro: REIS FILHO, Daniel Aarão. *A revolução faltou ao encontro - Os comunistas no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

Nas organizações de extrema esquerda o Ato foi avaliado dentro da melhor tradição do quanto-pior-melhor associada à ideia do quanto-mais-forte-mais-fraco. A *ALN* de Marighela concluiu que “a crueldade dos fascistas que detêm o poder favoreceu o clima de guerra revolucionária, arrastando contra os militares brasileiros e a atual ditadura um número cada vez maior de inimigos”. O Partido Comunista do Brasil (PCdoB) foi igualmente claro: “O AI-5 não é expressão de força. Revela, bem ao contrário, debilidade da ditadura” (REIS FILHO, 1990, p. 367; p. 362). O tempo se encarregou de provar que tanto as lideranças da extrema esquerda quanto o PCdoB estavam equivocados.

Quase vinte anos depois, Antônio Delfim Netto decidiu descobrir o véu que encobriu toda a crise de 1968:

Naquela época do AI-5 havia muita tensão, mas no fundo era tudo teatro. Havia as passeatas, havia descontentamento militar, mas havia sobretudo teatro. Era um teatro para levar ao Ato. O Costa e Silva de bobo não tinha nada. O que se preparava era uma ditadura mesmo. Tudo era feito para levar àquilo (DELFIN NETTO *apud* GASPARI, 2002a, p. 339).

A consequência mais grave do AI-5 foi talvez o caminho que ele abriu para a utilização descontrolada do aparato repressivo do Estado de Segurança Nacional. A este respeito foram cruciais as restrições impostas ao Judiciário e a abolição do *habeas corpus* para crimes políticos. Podiam-se efetuar prisões sem acusação formal e sem mandado. O Estado de Segurança Nacional encontrava-se centralizado. Além disso, o Estado corporificava-se no Executivo, que se transformou numa espécie de *Leviatã* hobbesiano.

Quando, em 1969, o presidente Costa e Silva sofreu infarto, os militares não permitiram que o Vice-Presidente, Pedro Aleixo, civil da extinta *União Democrática Nacional* (UDN), assumisse o governo, de acordo com a lei eleitoral vigente. Uma Junta Militar assumiu, escolheu sucessor e reabriu o Congresso para que este referendasse a escolha. Em outubro, tomou posse na presidência o general Garrastazu Médici.

No governo de Médici, as medidas repressivas atingiram o ápice. “Nova lei de segurança nacional foi introduzida, incluindo a pena de morte por fuzilamento. A pena de morte tinha sido abolida após a proclamação da República, e mesmo no Império já não era aplicada” (REIS FILHO, 1990, p. 162). No início de 1970, foi introduzida a censura prévia em jornais, livros e outros meios de comunicação. Em resposta à falta de alternativa para a oposição legal, grupos de esquerda começaram a agir na clandestinidade e a adotar táticas militares de guerrilha urbana e rural.



A máquina da repressão cresceu rapidamente e tornou-se quase autônoma dentro do governo. Ao lado de órgãos de inteligência nacionais como a Polícia Federal e o SNI, passaram a atuar livremente na repressão os serviços de inteligência do Exército, da Marinha, da Aeronáutica e das polícias militares estaduais; e as Delegacias de Ordem Social e Política dos Estados (DEOPS). Dentro de cada Ministério e de cada empresa estatal foram criados órgãos de segurança e informação, em geral dirigidos por militares da reserva. O Exército criou ainda agências especiais de repressão chamadas Destacamento de Operações e Informações (DOI) e Centro de Operações de Defesa Interna (CODI), que ficaram tristemente conhecidas pelas siglas DOI-CODI (REIS FILHO, 1990, p.163).

A anarquia ataca a ordem militar, corroendo-a e desmoralizando-a. Em seu livro *Os militares na política*, Alfred Stepan adverte que “os governos militares são frequentemente derrubados pela própria instituição militar” (STEPAN, 1971, p. 253). A violência política percorre um ciclo no regime militar brasileiro. Geisel esforça-se por restabelecer a ordem ao perceber que, antes de qualquer projeto político, era preciso restabelecer a ordem militar.

Há muito tempo se pedia: “é preciso controlar as forças armadas”. O pedido resultava de constatação evidente de que o governo havia perdido o controle sobre os órgãos de repressão. Assistia-se à banalização da violência contra o cidadão, a quem, por natureza, o governo encontra-se obrigado a oferecer proteção. “O Jornalista Vladimir Herzog, o Vlado, tornou-se símbolo de todos [os prisioneiros de consciência], ao morrer assassinado, nos porões do regime, durante uma sessão de tortura, numa cela do DOI-CODI, em outubro de 1975” (KONDER, 1988, p. 47). O jornal *Em Tempo* publica:

A alegação oficial de que o operário [Manuel Fiel Filho] teria se suicidado, utilizando o cinto do macacão fornecido pelo próprio Exército, não convenceu os que ainda se encontravam sob o impacto da morte do jornalista Vladimir Herzog, também oficialmente apresentada como suicídio (EM TEMPO, 1978a, p. 3).

De abuso cometido pelos interrogadores sobre o preso, a tortura no Brasil passou, com o Regime Militar, à condição de “método científico”. Os torturadores não apenas se vangloriavam de sua sofisticada tecnologia de dor, mas também alardeavam estar em condições de exportá-la ao sistema repressivo de outros países, conforme a carta-denúncia do engenheiro Haroldo Borges Rodrigues Lima, 37 anos, datada de 12 de abril de 1977: “As torturas continuaram sistematicamente. Diziam, com muito orgulho, que sobre o

assunto já não tinham nada a dever a qualquer organização estrangeira. Ao contrário, informaram-me, já estavam exportando *know-how* a respeito” (BRASIL: NUNCA MAIS, 1985, p. 33).

Os documentos analisados pelos pesquisadores do *BRASIL: NUNCA MAIS* evidenciam *aulas de tortura* (a oficiais de diferentes patentes do Exército, Marinha e Aeronáutica, policiais civis e militares), *modos e instrumentos de tortura* (o “pau-de-arara”, o choque elétrico, a máquina “pimentinha”, o “afogamento”, a “cadeira do dragão”, a “geladeira”, os insetos e animais, a palmatória, o enforcamento, etc.) *em crianças, mulheres e gestantes* (BRASIL: NUNCA MAIS, 1985, p. 29-50). Donde se pode concluir que, a tortura é o crime mais cruel e bárbaro contra a pessoa humana.

A complexidade do período militar também se mostra no campo econômico. A partir de 1968, exatamente o ano em que a repressão se tornou mais intensa, a taxa de crescimento subiu rapidamente e ultrapassou a do período de Kubitschek, mantendo-se em torno de 10% até 1976, com máximo de 13,6% em 1973, em pleno governo Médici. Foi a época em que se falou no “milagre econômico brasileiro”. A partir de 1977, o crescimento começou a cair. Apesar da queda de crescimento ao final, a coincidência do período de maior repressão com o de maior crescimento econômico era perturbadora. “O governo Médici exibiu esse aspecto contraditório: ao mesmo tempo que reprimia ferozmente a oposição, apresentava-se como fase de euforia econômica perante o resto da população” (CARVALHO, 2003, p. 168).

O crescimento econômico se manteve ao longo dos dois primeiros anos do governo do presidente Ernesto Geisel. Ao assumir a presidência, em 1974, Geisel deu indicações de que estava disposto a promover um lento retorno à democracia. O processo de “abertura política” iniciou-se, então, com diminuição das restrições à propaganda eleitoral, e deu grande passo em 1978, com a revogação do AI-5, o fim da censura prévia e a volta dos primeiros exilados políticos, intensificada pela Lei da Anistia de 1979, que favoreceu a repatriação de concidadãos e fomentou o retorno de representantes de nossa inteligência em diferentes campos do saber e da cultura brasileira.

Elio Gaspari parece ter sua análise do período militar grandemente influenciada pela proximidade com Ernesto Geisel e Golbery de Couto e Silva. Como resultado, suaviza eventos e fatos (torturas, desaparecimentos, mortes, etc.) ocorridos durante o governo Geisel, em nome de suposta “abertura democrática”. Elio Gaspari observa que:

Desde 1968, quando através da vigência do AI-5, o Brasil entrara no mais longo período ditatorial de sua história, dois presidentes prometeram restaurar as franquias democráticas. Geisel, o único a não fazer essa promessa, acabou com a ditadura. Entre 1974, ao assumir o governo, e 1979, ao deixá-lo, transformou uma Presidência inerte, entregue a colegiado de superministros, num governo imperial. Converteu uma ditadura amorfa, sujeita a períodos de anarquia militar, num regime de poder pessoal, e quando consolidou esse poder – 12 de outubro de 1977 – desmantelou o regime. Quando assumiu, havia uma ditadura sem ditador. No fim de seu governo, havia um ditador sem ditadura. No dia 31 de dezembro de 1978, 74 dias antes da conclusão de seu mandato, acabou-se o AI-5, o instrumento parajurídico que vigorara por dez anos, por meio do qual o presidente podia fechar o Congresso, cassar mandatos parlamentares e governar por decretos uma sociedade onde não havia direito a *habeas corpus* em casos de crimes contra a segurança nacional. Antes, acabara com a censura à imprensa e com a tortura de presos políticos, pilares do regime desde 1968 (GASPARI, 2002a, p. 35-36).

Elio Gaspari produz síntese dos 21 anos de governos civil-empresarial-militares, para quem se sucederam períodos de maior ou menor racionalidade no trato de questões políticas e humanitárias, a exemplo da tortura institucionalizada pelo governo no Estado.

Foram duas décadas de avanços e recuos. De 1964 a 1967 o presidente Castello Branco procurou exercer uma ditadura temporária. De 1967 a 1968 o marechal Costa e Silva tentou governar dentro de sistema constitucional, e de 1968 a 1974 o país esteve sob regime escancaradamente ditatorial. De 1974 a 1979, debaixo da mesma ditadura, dela começou-se a sair. Em todas as fases o melhor termômetro da situação do país foi a medida da prática da tortura pelo Estado (GASPARI, 2002a, p. 129).

Contudo, no transcurso do ano de 1977, o aparelho repressivo dava clara mostra de que se encontrava fora do controle governamental. O jornal *Em Tempo* relata a situação que se instalou no presídio reservado a presos políticos em Pernambuco: “O isolamento de dois de seus companheiros condenados à prisão perpétua fez os quinze presos da Ilha de Itamaracá usarem a greve de fome como arma, uma aliada. Conseguiram repercussão internacional por suas reivindicações” (EM TEMPO, 1977/1978, p. 3).

Em perspectiva de política internacional de Direitos Humanos, *Em Tempo* publica matéria sob o título “Amaciando o porrete”, na qual assegura que:

Não está nada fácil para Jimmy Carter manter sua política de Direitos Humanos na América Latina e ao mesmo tempo evitar suas consequências naturais - menos lucros para as grandes empresas multinacionais. Apoio material e também político e ideológico [dos USA] legitimava a utilização de quaisquer meios - entre os quais a sistemática violação dos Direitos Humanos - em nome do ‘combate ao avanço do comunismo internacional’. Em duas palavras: ‘segurança e desenvolvimento’ (EM TEMPO, 1977, p. 2).

Em 1978, AI-5 ainda gozava de muita força institucional. Em janeiro, o Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Paraíba denunciava violação de Direitos Humanos e invocava a Declaração Universal. Alegava ter atendido “quase 10.000 pessoas que tiveram direitos violados”. O Centro apresentou ao governo e à sociedade brasileira lista protocolada com dezenas de itens em denúncias, das quais destacamos: “a existência de quase 5.000 brasileiros exilados, e impedidos de voltar ao Brasil; as torturas, os maus-tratos, as condições desumanas a que são submetidos os detidos, presos e condenados por crimes políticos e comuns; a existência de 300 presos políticos no Brasil; a violência e as arbitrariedades da polícia em nosso Estado [Paraíba] e os espancamentos de presos e os assassinatos” (EM TEMPO, 1978b, p. 11). Quatro meses depois, dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Felix do Araguaia, declara: “As aberturas democráticas são apenas um verniz. Ou é democracia ou não é. Ou é transformação das estruturas ou não é. Não podemos esquecer as torturas e o controle da imprensa” (EM TEMPO, 1978c, p. 3).

De acordo com Elio Gaspari, “o *Sacerdote* e o *Feiticeiro* [Geisel e Golbery, respectivamente] acreditavam no Brasil e nele mandaram como poucas pessoas o fizeram. Suas trajetórias ensinam como é fácil chegar a uma ditadura e como é difícil sair dela”. E acrescenta: “Geisel emerge como o único general a defender a tortura: ‘Acho que a tortura em certos casos torna-se necessária, para obter confissões’” (GASPARI, 2002a, p. 37). Salvo na Alemanha hitlerista e na União Soviética dos expurgos de Stalin, todas as ditaduras que sancionaram a tortura negaram sua existência (GASPARI, 2002b, p. 20).

Com a pretensão de confiscar bens de indivíduos corruptos, o AI-5 pretendeu obter a simpatia da opinião pública. Esta, como é natural, reprova a corrupção (HERKENHOFF, 2002, p. 79). Mas esse poder discriminatório não foi, de forma alguma, utilizado para realmente combater a corrupção. Foram atingidos alguns desafetos do regime, enquanto muitos outros ficaram a salvo. Assim reza o Art. 18 da Declaração Universal: “Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade”.

Entretanto, desde fevereiro de 1978, começam a proliferar, em todo o país, “Comitês Brasileiros pela Anistia (CBAs) que lançam campanha por Anistia ampla e irrestrita, defendem os presos políticos que reagem às duras condições carcerárias com repetidas greves de fome, e ainda sistematizam denúncias sobre torturas, assassinatos e desaparecidos políticos” (BRASIL: NUNCA MAIS, 1985, p. 67).

Em 13 de dezembro de 1978, o Congresso votou o fim do AI-5, o fim da censura prévia no rádio e na televisão, e o restabelecimento do *habeas corpus* para crimes políticos. O governo ainda abrandou a Lei de Segurança Nacional e permitiu o regresso de 120 exilados políticos (CARVALHO, 2003, p. 175). O jornal *Em Tempo* publica: “Iramaia Benjamim, do CBA-Rio, voltou da Europa e está convicta que os exilados sem processos políticos devem voltar para abrir maior espaço democrático na nossa sociedade” (EM TEMPO, 1978d, p. 6).

Em suma, o período de vigência do AI-5 caracterizou-se pela instabilidade política e restrições das liberdades, direitos civis e políticos, e pelo aprofundamento da desigualdade social resultante de crescimento econômico baseado na captação de empréstimos externos orientados para os setores produtivos (industriais) e financeiros (bancos). Além disso, o regime do AI-5 não se coaduna com a vigência dos Direitos Humanos, como definidos pela Declaração Universal e incansavelmente proclamados por dom Helder, e pelos demais membros das “Minorias Abraâmicas”.

#### **b) Atentado aos Direitos Humanos: ofensiva “contra dom Helder”**

Após o golpe de 1964, a violência se espraiava pelo país nas formas de perseguição, prisão, tortura, desaparecimento e morte. Ora, toda ditadura tem os seus grupos internos de repressão violenta (para as torturas e os assassinatos oficiais) e um braço armado de grupos extremistas paramilitares para os serviços sujos, ou assim considerados pelos governantes. No Brasil, os grupos extremistas armados trabalhavam sempre em estreita colaboração com os setores de informação (também chamados de “inteligência”) regionais e nacional. Com efeito, indagar-nos-ia dom Helder: “pode haver algum chispa de inteligência na violência?” ou “pode a violência promover a justiça como condição para a paz?”.

A proporção que cresce a violência da repressão, dom Helder eleva o tom de suas críticas e intensifica a frequência de suas denúncias. Nas arenas política nacional e internacional, dom Helder se faz representante das demandas da Igreja e da sociedade brasileira (SOUZA, 2010). Em pouco tempo, dom Helder se torna internacionalmente conhecido. Assim, eliminá-lo atrairia os olhares críticos da opinião pública internacional. A estratégia, então, era atingir dom Helder pela perseguição a seus amigos e colaboradores.

A tática da perseguição indireta a dom Helder chega ao ponto extremo de perversidade em maio de 1969, com o sequestro, seguido de torturas, que foram coroadas com o assassinato cruento de Pe. Antônio Henrique Pereira Neto (“mártir da juventude”), responsável pela Pastoral de Juventude da Arquidiocese de Olinda e Recife. Importante salientar que, embora comprometido com a Justiça Social, o Pe. Henrique não era militante político radical posto na fileira do comunismo. Acontece que no desempenho de sua função, Pe. Henrique se encontrava diretamente vinculado a dom Helder.

O martírio do Pe. Henrique seguiu o seguinte enredo. Ele passa a receber telefonemas em casa (ou melhor, na casa dos pais, com os quais morava) de grupo identificado como *Comando de Caça aos Comunistas* (CCC). Um dia não voltou para casa. Só foi encontrado na manhã seguinte, por dom Helder e seu bispo auxiliar dom José Lamartine, em terreno próximo à Universidade Federal de Pernambuco, no bairro da Várzea. Foi assassinado aos 28 anos, após um ano de ordenação. O enterro, sob os olhos da polícia, foi uma consagração em matéria de solidariedade. Milhares de pessoas acompanharam o cortejo fúnebre por cerca de sete quilômetros, da Igreja do Espinheiro ao Cemitério da Várzea, sem aceitar provocações, apenas entoando cânticos e orações<sup>50</sup>. Na hora de baixar o caixão à sepultura, o mais absoluto silêncio pedido por dom Helder: “*Nada gritará mais do que o nosso silêncio*” (CAMARA *apud* CASTRO, 1985, p. 35). Com esse gesto, dom Helder pretendia ainda evitar qualquer outra iniciativa violenta da polícia durante a completa dispersão dos participantes do cortejo.

O desrespeito ao art. 5º da Declaração Universal expôs, não a sociedade brasileira, mas sobretudo o governo Médici, em 1970, a constrangimento internacional. As denúncias de dom Helder, e de alguns outros que se aventuravam em denunciar torturas, violações de Direitos Humanos e restrições de Direitos de Cidadania no Brasil, começam a surtir efeito. O relatório anual da *Amnesty International* denuncia prática de torturas no Brasil. Anos mais tarde, já em 1977, Jimmy Carter, em visita ao Brasil, durante o governo Geisel, fez menção a desrespeito aos Direitos Humanos em nosso país.

Em 1971, o teólogo belga teórico da Teologia da Libertação, precursor da *Teologia da Enxada*, Pe. José Comblin publica *A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina*, obra que lhe rende a expulsão do Brasil, em 1972. Em

---

<sup>50</sup> As ameaças de morte, o assassinato e o sepultamento de Pe. Antônio Henrique Pereira Neto, bem como a prisão de Cajá, encontram-se detalhadamente registrados na literatura de Cordel do poeta cearense Antônio Gonçalves da Silva, de codinome Patativa do Assaré.

1973, dom Helder teve oito de seus colaboradores mais próximos sequestrados, presos e torturados. Quase todos eram animadores da *Operação Esperança*, projeto que possibilitou a compra de terras pelos camponeses associados com o dinheiro recebido por dom Helder pelo *Prêmio Popular da Paz*, em Oslo, Noruega, substituto ao Prêmio Nobel da Paz).

No ano seguinte (1974), a polícia pernambucana prendeu e torturou o pastor e jornalista norteamericano (colaborador da revista *Time*, para a qual mandava matérias sobre o Nordeste) Fred Morris, grande amigo de dom Helder. Tratando-se de colaborador do *Time*, a repercussão tinha de ser grande. E foi, para vexame do governo brasileiro.

Em 1975, novas prisões de amigos e colaboradores de dom Helder, verdadeiros sequestros, em tudo semelhantes aos casos de 1973. Só que dessa vez os presos não eram ligados à *Operação Esperança*, mas ao *Movimento de Evangelização*, outra frente de atuação pastoral de dom Helder na Arquidiocese. Dessas prisões diria dom Helder em circular distribuída nas Igrejas de Olinda e Recife:

A polícia vigiou de modo disfarçado a cada de um dos participantes dos encontros (depois de infiltrar-se nas reuniões). Carros com placas particulares, como no tempo dos sequestros de 1973. É a volta dos raptos, da utilização dos capuzes, da permanência de policiais nos lares cujos habitantes sequestraram, tudo de acordo com o IV Exército. Será que vai voltar o clima de terror do segundo semestre de 1973? Se há crime, por que não se usar as intimações oficiais, assinadas pela autoridade competente? Por que não há identificação real dos que prendem, por que não utilizam eles de veículos oficiais e não comunicam os locais de detenção? Sou um homem de esperança. Mas não quero transmitir ao meu povo esperanças enganadoras (CAMARA *apud* CASTRO, 1985, p. 36).

Em 1977, outro episódio de repercussão internacional. Trata-se da prisão de “dois mendigos”, ou de duas personalidades em condições de mendigos. Um deles é o padre Lawrence Rosebaugh, o outro, o pastor Thomas Capuano, ambos norteamericanos. Para sentir a vida dos pobres, os dois dormiam nos patamares das Igrejas, debaixo das marquises dos edifícios ou das pontes do Recife. Comiam restos de comida, como todos os outros mendigos. E eram grandes amigos de dom Helder. Padre Lawrence dormia na rua, mas às 6h da manhã estava na Igreja das Fronteiras para celebrar com dom Helder. Ambos foram torturados na *Delegacia de Roubos e Furtos* do Recife, quando nada tinham furtado ou roubado. Ficaram 60 horas presos e Capuano, mais jovem, e abalado pela prisão, quis voltar logo para os USA. Mas antes de voltar saiu na primeira página dos principais jornais do mundo, ao lado da primeira dama dos USA, Rosalynn Carter, que estando no Brasil, e indo ao Recife, fez questão de conhecer os concidadãos presos, humilhados e torturados.

No ano subsequente (1978), novo episódio de repercussão internacional: a prisão do estudante Cajá (Edival Nunes da Silva). Qual foi o crime praticado? Nada praticara, sequer ato de subversão ou desordem, para que pudessem incriminá-lo. O motivo da prisão era, e não há outro, a “infelicidade” de ser amigo de dom Helder. Por “ser localizado” na lista dos que ladeavam dom Helder, Cajá pagou o preço da prisão, acrescida de torturas e se fez protagonista em longo processo, no qual teve a defendê-lo a Assessoria Jurídica da *Comissão Justiça e Paz* do Recife, órgão oficial da Igreja, ligado diretamente a Roma. A Comissão visava, em particular, a defesa dos Direitos Civis, sem, no entanto, descuidar-se dos Direitos de Cidadania e dos Direitos Humanos.

A denúncia das práticas de torturas no Brasil, que podem se estender aos demais países sulamericanos em tempo de ditaduras militares, acompanha-se da apresentação de alguns métodos, alguns deles descritos em detalhes na obra “*Brasil: Nunca mais*” (1985).

Depois de 40 horas de interrogatório ininterrupto, durante as quais os interrogantes se sucedem, mas o interrogado é o mesmo; depois de 40hs, debaixo de refletores que tonteiam e hipnotizam; depois de 40hs, entremeadas de promessas e de ameaças, de informações mentirosas e de aguçamento de fome, que valor atribuir às informações arrancadas? E que dizer das geladeiras e dos choques elétricos esterilizantes? Urge desmoralizar estes processos de depoimento que, não raro, se acobertam com a presença de bacharéis em direito e de psicólogos. Urge demonstrar o absurdo das pseudoprovas, obtidas desta maneira (CAMARA, 1969 [26.01], p. 3).

Paradoxalmente, os militares (e os paramilitares) a serviço do Governo (com ou sem o consentimento deste) desrespeitam os direitos humanos e civis no Brasil em nome da Segurança Nacional, da ordem social, do respeito à autoridade. Durante o AI-5, a ordem estabelecida no Brasil, e na América Latina, favorece a determinados grupos de interesses. Resta-nos, então, perguntar: quando a ONU reconhece como direitos, e não apenas como condição, “direitos econômicos, sociais e culturais”, a quem ela quer, de fato, assegurar tais direitos? Ante a impossibilidade de assegurar a todos “direitos econômicos, sociais e culturais”, a lógica seguida pela Organização, talvez, tenha sido (e seja) a de assegurar, como direitos, direitos aos que já os têm e deles usufruem, isto é, aos grupos de interesses, aos grupos dominantes, aos Estados fortes no seio da própria ONU.



### **c) O desrespeito aos direitos humanos: desafio às instituições democráticas**

Os grupos dominantes no Brasil e na América Latina reagem ante qualquer tentativa de mudança de estruturas, mesmo diante daquelas que visam a tão somente assegurar direitos humanos e/ou de cidadania aos seus concidadãos. Tais grupos dominantes receiam que o deslocamento político e eclesial de membros da hierarquia e do laicato, na direção de maior inserção social fuja do (seu) controle e ponha em risco seus interesses e privilégios. Dom Helder analisa a situação latinoamericana e formula o seguinte argumento:

Os privilegiados que, sinceramente, se consideram religiosos, aplaudem os Direitos Fundamentais do Homem, as Encíclicas Sociais da Igreja e Conclusões como as da Assembleia da Hierarquia Latinoamericana, em Medellín (Colômbia). Qualquer mudança mais brusca – pensam os privilegiados, com apoio do Governo, preocupado com a ordem social, e dos militares, preocupados com a Segurança Nacional – será porta-aberta à infiltração de agitadores profissionais e se fará o jogo dos comunistas (CAMARA, 1970 [13.01], p. 2).

No Brasil, a campanha de combate aos comunistas mereceu, da parte do governo e de grande parcela da sociedade brasileira, atenção superior à promoção e/ou respeito aos Direitos Humanos. A defesa contundente dos direitos humanos, para dom Helder, passa pela mudança de estruturas:

Se os grupos de Não Violência [dentro dos USA], sem nenhuma ingenuidade diante do Comunismo, conseguirem o desmonte da exploração anticomunista e o desmonte da ideologia da Segurança Nacional, estarão atingindo estruturas de opressão, já visíveis a olho nu na América Latina, mas sendo ameaça grave a todo o Terceiro Mundo (CAMARA, 1976 [23.11], p. 5).

O Decreto-Lei 314, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1967, outorgada por Castelo Branco, transforma em doutrina a Lei de Segurança Nacional. A implantação da doutrina de Segurança Nacional no país aponta para a institucionalização do desrespeito aos Direitos Humanos e aos direitos de cidadania. O simples crítico do Governo foi transformado em inimigo da Pátria, subvertedor da ordem social. Era ele, na verdade, talvez um democrata em atividade. Passados 15 anos da implantação da Lei de Segurança Nacional, e respirando os ares de ambiente democrático, avalia dom Helder:

A desvairada idolatria de impor a Segurança Nacional como valor supremo fez do Estado, e não do homem, o centro e o fim de todo o processo político. Concentrou-se a renda. Os pobres ficaram mais pobres e os ricos cada vez mais ricos. Os privilégios ficaram cada vez mais restritos e os prejuízos cada vez mais repartidos (CAMARA, 1985 [15.07], p. 1).

A violência cotidiana representa uma ameaça à ordem social. A origem da violência, salvo raras exceções, relaciona-se com a situação de miséria, decorrente do estado de *domínio* de um grupo ou de um povo sobre outro, ou de *subordinação* de um grupo ou de um povo por outro. Há, segundo dom Helder, três tipos de violências: a violência praticada pelo opressor; a violência da resistência por parte do oprimido e, por fim, a violência do Estado, que age em nome da ordem social, mas que atua em lugar do opressor. No caso da América Latina, a miséria resulta de institucionalização do colonialismo interno em cooperação com o colonialismo externo das grandes potências e das multinacionais.

Analisando a realidade dos povos, a começar pela nordestina e brasileira, dom Helder firma relação de interdependência, de condicionalidade, entre Direitos Humanos e Liberdade. Em 1968, em Assembleia de Bispos, no bairro Itapuã, em Salvador, Bahia, dom Helder participa da elaboração de documento – “*América Latina: ação e pastoral sociais*” – que complementa as “Conclusões” de Mar del Plata, na Argentina, de 1966, e tem por finalidade ainda preparar a hierarquia e seus assistentes para a Conferência de Medellín.

Todos nós – vindos de meios, campos de interesse, profissões, organizações e denominações diversas dentro das Américas – estamos estudando a situação do mundo e, especialmente, de nossos países, vinte anos após a Declaração dos Direitos do Homem (1948), pela ONU. O assunto nos parece importante porque, do respeito aos direitos humanos depende a libertação do homem, ameaçado pela escravidão, tanto pela miséria que subumaniza, como pelo egoísmo que desumaniza (CAMARA, 1969 [26.01], p. 1).

Em 1959, a Revolução Cubana, transcorrida no quadro de uma revolução armada, surge como alternativa eficiente de mudança rápida e profunda de estruturas. Quando a juventude, especialmente a universitária e a artística, emitia os primeiros sinais de que começava a descrer dos métodos democráticos para a realização das reformas de base no país, e de externar o desejo de partir para a radicalização e a violência, dom Helder é criticado por levantar, em tempo de tensão e crise, a bandeira da *Não Violência* e o postulado da revolução social, ignorando o risco de precipitar o país rumo à guerra civil.

Ninguém se alarme: longe de pregar o ódio, prego o amor. Ao invés de conspiratas e guerrilhas, teimo em acreditar nos métodos democráticos. Talvez esteja faltando justamente aos defensores do direito, da justiça, da liberdade, da pessoa humana, acreditar mais, muito mais, na força das ideias e na irresistibilidade de convicções que se somam a serviço de Deus e dos homens (CAMARA, 1966 [08.12], p. 1; CAMARA, 1968, p. 74-75; o sublinhado é nosso).

Bom seria se os países do mundo inteiro rivalizassem entre si para saber quem mais se esforça para promover os Direitos Humanos e a expansão dos direitos de cidadania. A liderança mundial desta empreitada pouco importa se o esforço de todos resultar em combate às injustiças sociais, onde quer que elas existam. Em novembro de 1977, na cidade de Bergamo, na Itália, diz dom Helder:

O Presidente Carter vem tentando levar os Estados Unidos a assumir a liderança mundial da defesa dos Direitos Humanos. Mas há grupos de norteamericanos provando ao Presidente Carter que os USA não terão força moral de estabelecer restrições contra países que desrespeitam Direitos Humanos, enquanto os USA forem obrigados a fechar os olhos aos mesmos desrespeitos aos Direitos Humanos praticados por países nos quais os norteamericanos têm interesse estratégico.

Há grupos numerosos de norteamericanos provando ao Presidente Carter que não adianta reclamar contra desrespeitos a Direitos Humanos praticados por alguns países da América Latina, sem ter a coragem de ir à raiz do mal: não haverá respeito aos Direitos Humanos na América Latina, enquanto a Segurança Nacional for tida como valor absoluto, como valor dos valores. Para defender este valor supremo vale tudo, inclusive sequestros e torturas (CAMARA, 1977 [25.11], p. 16).

No ano seguinte, palestrando dom Helder em Sacramento, na Califórnia, nos Estados Unidos, assim adverte aos presentes:

Vosso país está tentando assumir a liderança mundial da luta pacífica pela aplicação dos Direitos fundamentais do Homem. Esta decisão do povo americano cria para vós a obrigação de esforço sem limites para dar exemplo de aplicação plena dos Direitos Humanos dentro do vosso país e de esforço igual para que o vosso país de modo algum contribua para que estes mesmos Direitos Humanos sejam pisados em qualquer parte do mundo (CAMARA, 1978 [12.01], p. 1).

Esta posição almejada pelos Estados Unidos traduz dever de zelar pelos Direitos Humanos em seu próprio território (assegurando direitos de cidadania nos USA) e de promovê-los e respeitá-los para além de suas fronteiras.

Já reparastes que os Estados Unidos são responsáveis direto pela situação generalizada de Governos Autoritários na América Latina, de Governos Militares, de Governos Arbitrários que, com diferentes graus, suprimem

as liberdades políticas, exilam, mantêm presos políticos, sequestram, torturam, tudo e sempre em nome da Segurança Nacional?

Será que [atentastes] devidamente para a ligação entre o “*National War College*” e as *Escolas Superiores de Guerra* que cobrem todo o Continente? Já reparastes que no vosso “National War College” é que foi elaborada a ideologia da Segurança Nacional, transformada em Valor supremo, em idolatria? (CAMARA, 1978 [12.01], p. 1).

Durante 21 anos (1964-1985), espaço de tempo correspondente ao governo civil-empresarial-militar no Brasil, dom Helder, a um só tempo, promove a participação política dos cidadãos, no Brasil e no exterior, em defesa dos Direitos Humanos. Em resposta à acusação de que ele (e muitos outros membros do Clero e do Episcopado) exorbitava da religião para os campos da economia e da política, declara dom Helder:

Cristãos de todas as Denominações: juntos, precisamos sustentar que política, sinônimo de preocupação com os grandes problemas humanos; Política, sinônimo de defesa dos fundamentais direitos humanos, é não só um direito, mas dever de toda criatura humana, mas, sobretudo, dos cristãos (CAMARA, 1980 [23.10], p. 18).

Em palestra realizada na Universidade de Harvard, em 1969, com a franqueza que lhe era própria, e na liberdade que desfrutava em solo norteamericano, dom Helder critica duramente a Política Externa dos Estados Unidos, por sua definição imperialista, e por arrogar-se de guardião da civilização ocidental.

Ajudai os USA a não levar muito longe o papel messiânico de supervisor do mundo, de guarda da democracia e dos direitos fundamentais do homem; ajudai os USA a transformar a Aliança para o Progresso em Aliança para a Justiça e para a Paz; ajudai os USA a estimular, ao máximo, mudança de suas próprias estruturas; ajudai os USA a rever os conceitos de capitalismo e socialismo; ajudai os USA a contribuir, decisivamente, para a refundição da ONU, de modo a evitar discriminações entre grandes e pequenas potências; ajudai os USA a dar exemplo de revisão do poderio militar, evitando, de vez, a impressão de que cabe aos militares a missão de super-Governo (CAMARA, 1969 [27.01], p. 5-6).

Nos anos 1960, a OAB e Igreja Católica estreitam de tal forma as relações que, na década subsequente, consolida esforço de cooperação institucional, cujo fim é a resistência firme e decidida ao governo civil-empresarial-militar. Nos anos 1980, avalia dom Helder o alcance desta cooperação, e vislumbra novas perspectivas de atuação em conjunto, que poderia, sim, impulsar à luta pela promoção dos Direitos Humanos.

Se OAB e Igreja de Cristo no Brasil se entendem, sempre mais, é exatamente porque os Direitos Humanos se tornam, sempre mais, um desafio crescente, dentro do mundo e dentro do nosso país.

Nos nossos tempos, nenhum país do mundo consegue respeitar, plenamente, os Direitos Humanos: nem no Leste, nem no Oeste, nem no Norte e nem no Sul.

Pisar Direitos Humanos é fácil: acabar com eles, destruí-los, é simplesmente impossível (CAMARA, 1984 [07.05], p. 24).

A promoção dos Direitos Humanos, mas principalmente a garantia dos Direitos Humanos demanda zelar pela condição de vida das pessoas. A pobreza, onde quer que ela se faça perceber, é, antes, atestado de que os Direitos Humanos não estão sendo respeitados. “É conveniente chamar a atenção para a expressão pobreza, muito pobre para traduzir a realidade de muitas e muitas áreas através do mundo. As Nações Unidas foram abrigadas a falar de pobreza absoluta. Uma ideia seria usar, sempre mais, a expressão miséria” (CAMARA, 1984 [09-15.08], p. 12; sublinhado do autor). A promoção dos Direitos Humanos, para resgatar alguém da miséria, demandará conjunto de medidas associadas e esforço maior do que para retirar da pobreza.

Assim, a promoção dos Direitos Humanos requer, de forma inegociável, luta pela igualdade de condições, igualdade de direitos, igualdade de oportunidades, promoção do desenvolvimento integral e elaboração de políticas sociais. Em meados dos anos 1980, sob o pretexto de controle da natalidade nos países subdesenvolvidos, para se evitar desequilíbrios, como o risco da escassez de alimentos para a população mundial, organizações estrangeiras, de intenções discutíveis (senso humanitário ou abertura de mercado para a indústria farmacêutica?) desenvolvem programas que, em última instância, segundo dom Helder, provocam a esterilização de mulheres pobres.

Há organizações, apoiadas por técnicos e por grupos de execução, que proclamam a impossibilidade, para a humanidade, de chegar ao ano 2000, com 7 bilhões de habitantes. E estas Organizações não vacilam quanto à maneira de evitar o que elas julgam uma catástrofe: é preciso que a humanidade, antes do ano 2000, se livre de um bilhão e, idealmente, de um bilhão e meio de habitantes.

E, em certas zonas do 3º Mundo – inclusive o Norte e o Nordeste do Brasil – há todo um *Serviço de Esterilização Feminina*, muitas vezes aplicado sem que as próprias mulheres sejam informadas a respeito. Claro que se trata de mulheres pobres.

O Governo brasileiro [João Batista Figueiredo], sem coragem de ir tão longe, se sente feliz com o Serviço prestado ao Brasil e à humanidade (CAMARA, 1984 [16-19.09], p. 16).

A denúncia de explosão demográfica é considerada por dom Helder desprovida de “sentido humano” e determinada pela desavergonhada “explosão do egoísmo”. Aos técnicos, especialistas e autoridades políticas dos países de economias desenvolvidas, não raro, optavam pela via mais simplória, e de menor amplitude, para a explicação da relação pobreza e crescimento demográfico.

É claro que, na hora de sacrificar uma parte da humanidade para bem do resto, não se deve pensar no Terço rico. É evidente que os sacrifícios devem ser suportados pelos 2/3 de pobres, já habituados a sofrer.

Quando se fala de explosão demográfica: - é preciso lembrar que, como cristãos, se condenamos as campanhas de restrição da natalidade, temos a responsabilidade de promover uma procriação responsável, com todo o respeito pela cultura, pelo senso psicológico, e pelo espírito religioso, sobretudo da mulher.

Mas, ganharíamos em aprofundar, se antes de falar em explosão demográfica (e de levar países ricos a crescimento negativo da população), se não devia falar, antes e sobretudo, de explosão do egoísmo, da parte do Terço rico.

Será que, no programa do nosso Congresso, há margem para denunciar e combater este sinal vermelho para a chegada à vida de milhões de crianças? Será normal, será justo cortar possibilidades de vida, sob o pretexto de preservar uma super-vida para os privilegiados de sempre?

Trata-se de operação sem clareza, sem honestidade, sem mínimo de autêntico sentido humano (CAMARA, 1984 [16-19.09], p. 16-17).

A razão e as consequências da fome no Nordeste, em todo o mundo, são descritas com riqueza de detalhes por dom Helder. A fome persistente e rigorosa teria levado segundo Dr. Nelson Chaves, citado pelo próprio dom Helder, ao “surgimento de raça nanica no Nordeste”.

#### Crianças que nascem já feridas em seus direitos humanos

Milhões de crianças já nascem com déficit em consequência da subnutrição e mesmo da fome de suas mães.

De novo, o egoísmo humano descobre uma solução que esmaga, sempre mais, os já esmagados e salvaguarda o bem-estar dos ricos. A solução será proibir a procriação no meio dos pobres.

Conheciam-se as famosas imagens das crianças de Biafra<sup>51</sup>: hoje, há crianças, em todo o 3º mundo, cujos braços e cujas pernas lembram a grossura dos nossos dedos, e que, ao nascer, têm rosto de pessoas de 70 anos.

---

<sup>51</sup> A Guerra de Biafra (ou a Guerra Civil da Nigéria), entre 1967 e 1970, matou mais de 1 milhão de pessoas, principalmente de fome. As imagens de crianças esqueléticas e desnutridas correram o mundo. Por essa razão, Biafra continua a ser sinônimo de fome, de miséria e de desolação.

Suas mães viveram o tempo de gestação na fome. Não conheceram os cuidados médicos para proteger a frágil criatura que se preparava para vir à luz. Elas não tiveram o direito aos cuidados mínimos para parto normal.

Nós que sabemos, que, cada ano, a fome chega a matar em nosso 3º Mundo milhões de pessoas, sabemos também que a falta de alimentação adequada durante os 4 ou 5 primeiros anos de vida, fere milhões de crianças em sua cabeça, que serão por toda a vida retardadas mentais.

Grande especialista brasileiro, o Dr. Nelson Chaves, denunciou o surgimento de uma raça nanica no Nordeste do Brasil, em consequência da fome (CAMARA, 1984 [16-19.09], p. 17).

A pobreza, a fome e a miséria são problemas que desafiam a democracia, e atestam que nossa República, para ser completa, ainda está por se fazer. Ora, deve ser intrínseca à decisão de se proclamar a República a declaração insofismável dos Direitos Humanos. O evento República deve ser concomitante à garantia dos Direitos Humanos. O Governo republicano, ao zelar pela República, pelo bom êxito de seus programas, projetos e ações, precisa ter ante os olhos o respeito aos Direitos Humanos. Isto porque o desrespeito aos Direitos Humanos atenta contra o cidadão na República.

A miséria é, sem lugar a dúvida, o maior atentado aos Direitos Humanos. Na sequência, as guerras absurdas, inaceitáveis, condenáveis. Por vezes, as duas caminham juntas, sendo uma a razão da outra, ou sendo uma consequência da outra.

Quem não sabe que, cada ano, milhões de pessoas morrem de fome, em todo o mundo?

Quem não sabe que as duas superpotências – USA e URSS – possuem [armas], várias vezes, o necessário para liquidar a vida da terra?

Quem não sabe que o nosso século [séc. XX] já viveu duas Guerras Mundiais, e depois da II Guerra Mundial, tem assistido, praticamente, o tempo todo, a guerras locais, cada vez mais sangrentas e mais ameaçadoras do suicídio universal, através da guerra nuclear?

Quem não sabe que o Terceiro Mundo – inclusive o nosso país e o nosso Nordeste – está vivendo a tragédia revoltante de esterilização em massa de mulheres pobres, em maldito genocídio?

É fácil medir o absurdo do agradecer o dom da vida, ferindo-a mortalmente e reduzindo-a a dimensão permitida pelo insaciável egoísmo humano (CAMARA, 1984 [28.05], p. 19).

Dom Helder é comumente acusado por seus críticos de utópico, e ele mesmo assim se reconhece, mas, ao mesmo tempo, adverte que seu pensamento é utópico apenas na definição do horizonte (que precisa ser largo, para valer a pena se gastar uma vida) e dos objetivos a alcançar. Quanto às demandas nordestinas, brasileiras, latinoamericanas,

terceiro-mundistas defendidas por dom Helder, no tempo de toda uma vida, são bandeiras dignas de serem hasteadas, por qualquer cidadão, em pleno século XXI. Importa ressaltar que tais demandas transnacionalizadas por dom Helder (SOUZA, 2010) na arena política internacional traduzem-se em expressão de realismo extraordinário.

Passados cinco (5) séculos das “descobertas” europeias e do colonialismo moderno, dom Helder identifica as multinacionais como os novos atores da dominação, da exploração, possuidoras de perfis semelhantes aos da antiga “empresa colonial”. Avaliando as práticas das multinacionais, dom Helder se questiona: “Será exato interpretar a chegada das multinacionais ao Terceiro Mundo como uma aventura humanística da ordem das ‘Descobertas’ e do ‘Colonialismo’”? Em palavras de dom Helder:

Elas chegam com o pretexto de ajudar o desenvolvimento dos países chamados subdesenvolvidos. Para o povo do Terceiro Mundo, a atuação das multinacionais é a repetição da dominação, da exploração, da escravidão do tempo das “Descobertas” e do “Colonialismo” (CAMARA, 1981 [23.04], p. 2).

Antes de se completar um mês desta declaração, dom Helder, na Universidade de Loyola, em Nova Orleans, nos Estados Unidos, corrobora a percepção, agora, transformada em convicção, segundo a qual, os antigos trustes foram substituídos, nos anos de 1980, pelas empresas transnacionais, e estas, por sua vez, pelas multinacionais. Desde então, estas se tornaram o alvo principal de suas críticas.

A chegada, agora, das multinacionais, é da linha das “Descobertas” e do “Colonialismo”; é feita com o pretexto de ajuda. As promessas feitas ao chamado Terceiro Mundo são maravilhosas: modernas tecnologias, moeda forte e muitos empregos. Para os países “subdesenvolvidos”, os resultados são os mesmos das “Descobertas” e do “Colonialismo”: dominação, exploração, imperialismo (CAMARA, 1981 [19.05], p. 30).

Encontrando-se na Universidade de Manhattan, nos Estados Unidos, para receber o “Doutorado de Honra em Letras Humanas”, em 1981, e para instigar os presentes, dom Helder assim se questiona: “Será certo interpretar as chamadas ‘Descobertas’ e o ‘Colonialismo’, como ‘aventuras humanísticas’”?

Sem dúvida, as duas experiências tiveram ângulos positivos:

- enfrentar os Oceanos desconhecidos, em navios à vela, exigiu mais audácia do que os voos espaciais de hoje, preparados com absoluto rigor científico e seguidos, a cada instante, pela poderosíssima NASA.

Sem dúvida, com interesses econômicos, houve, nas Descobertas, a inspiração de expandir a fé e a civilização [cristã-ocidental].



- na ideia do colonialismo, misturada com interesses econômicos, havia a boa vontade de ajudar Negros e Índios, seres humanos tão primitivos que era possível perguntar até se eles tinham alma ou não.

As consequências, tanto das Descobertas como do Colonialismo, foram terríveis de um ângulo humanista:

- as culturas locais foram esmagadas;

- os nativos, ou tiveram que aceitar a escravidão, ou aceitar sofrer guerras de extermínio, que os foi dizimando;

A religião era imposta, aos que aceitavam a escravidão, como conforto e promoção (CAMARA, 1981 [23.04], p.1-2).

Relevância menor têm os aspectos positivos – da conquista e da colonização - quando comparados com os aspectos negativos. Estes tiveram que enfrentar os nativos e os degredados. A *violência* decorrente do encontro/confronto entre povos de culturas tão diferentes aponta para a dramaticidade do fenômeno. A *escravidão* - um dos capítulos da colonização - suprime os direitos fundamentais e não reconhecem aos nativos e desterrados os direitos de cidadania. A *morte*, consequência do encontro, ou do trabalho forçado, ou das péssimas condições de vida, indica resultado ainda mais bárbaro, por isso vergonhoso. A equação evidencia déficit para os povos conquistados e colonizados. Embora reconhecesse a riqueza do Cristianismo, dom Helder não polpa críticas à Igreja, enquanto instituição sociopolítica. Parceira na colonização ibérica das Américas (e, posteriormente, das potências europeias em projeto colonizador da África e Ásia), é imprescindível, considera dom Helder, que a Igreja assuma os elevados custos (morais, com incidência no financeiro, em termos de indenização) com o malogro da empresa colonizadora.

Na cena política, o ano de 1985, suscita expectativa enorme na sociedade brasileiro. Observado o clamor produzido nas ruas em 1984, a campanha das “diretas já” poderia ser considerada vencedora. A oposição parlamentar, no entanto, ignora o poder de articulação do Governo. O projeto que propunha eleições diretas para Presidente da República é rejeitado pelo mesmo Congresso Nacional de maioria conservadora e governista. Entretanto, a eleição de Tancredo Neves se mostra como fato político iminente, e se dá através de eleição indireta realizada pelo Congresso, em 15 de janeiro de 1985.

As exigências da maioria do povo brasileiro trazem ao novo Governo desafios proporcionais à excepcional confiança recebida da Nação.

Claro que Tancredo Neves percebeu o bem tramado acordo de elites para garantir a manutenção das linhas básicas do atual sistema socioeconômico, com pequenas concessões que não firam o regime de privilégios e favoritismos.

Tancredo não há de perder a oportunidade rara de reencontro entre o Estado e a Nação. Tancredo mede como seria gravíssimo para a democracia e para a própria estabilidade institucional, matar a esperança de contar com o voto como instrumento pacífico de transformação socioeconômica. E isto até as elites que apostaram nele, com um pouco de bom senso, haverão de entender. Que Deus nos ajude a não abusar da paciência do nosso povo (CAMARA, 1985 [04.02], p. 3).

Antes mesmo de o país realizar a sua Assembleia Nacional Constituinte (01.02.1987 a 02.09.1988), dom Helder considera “avanço institucional” o fato do “Movimento Militar” que assumira o governo em 1964 ter sido afastado, após 21 anos no comando do Executivo (1964-1985), e implantar o terror na sociedade brasileira através da Lei de Segurança Nacional, promover o desenvolvimento desigual entre as Regiões do Brasil, estimular a concentração de renda, aumentar a dívida externa nacional e praticar o que alegavam desejar combater: a corrupção.

Temos razão para alegrar-nos com o considerável avanço institucional, ocorrido nestes últimos meses. Mas seria simplismo imaginar que já está conquistada a democracia, que queremos, e a ordem, com que sonhamos. Na basta a democracia das eleições diretas, nem o formalismo dos Poderes da República. É preciso avançar na democracia econômica, que deverá repartir, com todos os brasileiros, os frutos do desenvolvimento e do progresso do país (CAMARA, 1985 [15.07], p. 2).

Atribui ao ser cristão, a esperança ativa – própria das “Minorias Abraâmicas” – para que a luta pela expansão dos direitos de cidadania e a promoção da dignidade da pessoa humana não pare na “anistia política”, mas que alcance a “anistia econômica”.

Não basta, para nós, cristãos, a anistia política, que resgatou o direito sagrado de *pensamento*, de *expressão* e de *discordância política*. Para nós, é preciso, é urgente a *anistia econômica* que redima da miséria e da fome uma multidão de brasileiros, a quem se nega o mais sagrado de todos os direitos: o direito à própria vida.

Não basta, para nós, o respeito aos direitos puramente individuais do cidadão, especialmente quando eles são ainda tão restritos como no nosso texto constitucional. É indispensável que se estabeleça o direito à privacidade, crescentemente ameaçado pelos bancos de dados cada vez mais complexos. É imprescindível que se garanta o direito à informação, até como fórmula indispensável de se exercer em plenitude a própria cidadania.

Nunca é demais lembrar que parte expressiva da dívida externa, que condiciona e sufoca a vida de todo o povo brasileiro, foi canalizada para apenas três dezenas de projetos faraônicos, discutíveis em sua viabilidade, contestáveis em sua necessidade, e sobre os quais os brasileiros jamais foram ouvidos ou suficientemente informados (CAMARA, 1985 [15.07], p. 2; o sublinhado é nosso).

Assim se reconstruí a História dos Direitos Humanos no Brasil, ou melhor, a história de desrespeito aos Direitos Humanos em nosso país. O Colonialismo clássico foi superado – mas, segundo dom Helder, estaríamos sob regime de exploração de Colonialismo moderno ou de neocolonialismo – o extermínio indígena permanece, praticado sob signo das mais diversas formas de violência, de modo que ainda não fizemos justiça a injustiças passadas, mas que, por não serem corrigidas, permanecem atuais.

Desde o primeiro contato com os brancos, os nossos nativos se revelaram absolutamente avessos a aceitar a escravidão. Preferiram ser caçados e chegar, em nossos dias, a desfecho que lembra tristemente a genocídio.

Com o apoio inglório do nosso Império de então – a Grã-Bretanha – partimos para a escravidão africana. Com a cumplicidade incrível de irmãos africanos, começou e firmou-se a escravidão africana.

Debalde, para acalmar-nos a consciência, escritores nossos tentaram e tentam apresentar a escravidão africana no Brasil como uma não escravidão, dado que a Mãe-Preta amamentava os brasileirinhos, e as Mucamas privavam da intimidade das Yayás.

Não houve, não há, nem jamais haverá escravidão humana, vivida em clima familiar. Basta medir-se a distância terrível entre a Casa Grande e a Senzala; a presença do Pelourinho na entrada das cidades; o mercado vergonhoso de escravos; sem esquecer o maldito Navio-Negreiro, precursor dos modernos Paus de Arará.

E continua a balela de sermos uma democracia racial. Além da discriminação econômica, tenhamos a coragem de reconhecer que ainda há preconceito racial para com o Negro, que se não chega ao ódio, cria [...] barreiras visíveis e invisíveis (CAMARA, 1983 [12-16.10], p. 9).

É preciso mais que coragem para lutar pelos Direitos Humanos; faz-se necessário ousadia; e não temer pela própria vida. Impõe-se a necessidade de mergulho na política.

Não vos assusteis com a acusação de que, preocupar-vos com problemas desta natureza [injustiças praticadas pelas multinacionais], é afogar a técnica na política. É não só direito, mas dever de toda pessoa viver política sinônimo de preocupação com os problemas humanos e com a defesa dos direitos do homem. Eles foram proclamados pelas Nações Unidas, mas são criação direta de Deus, que os inscreveu em nossa carne, no nosso sangue e no nosso espírito. Os poderosos podem pisar estes direitos, vilipendia-los – quanto a suprimi-los em vão tentarão fazê-lo (CAMARA, 1981 [08.01], p. 3).

Dois décadas antes de findar o século XX, e coincidentemente o 2º Milênio, dom Helder já denunciava um dos desafios postos aos promotores dos Direitos Humanos: desmascarar postulado com força de “teoria” nos países ricos, segundo o qual se fazia necessária redução da população mundial.

Quando digo que os Direitos Humanos sofrem desafios crescentes é porque ao invés de esforços para atingir as estruturas que esmagam bilhões de pessoas, é cada vez mais encontrada a ideia de que o mundo não pode chegar ao ano 2000 com 7 bilhões de habitantes; que é urgente que a humanidade se livre de 1 bilhão de pessoas e, idealmente, de 1 bilhão e meio. Claro que 1 bilhão e meio de pobres, de miseráveis (CAMARA, 1984 [07.05], p. 25).

Encerrado o período de governo civil-empresarial-militar no Brasil, porém, antes de convocada a Constituinte, dom Helder aponta na direção de assegurar direitos sociais na (nova) Constituição republicana.

É preciso, sobretudo, que se consagrem, em nossas leis, direitos sociais inalienáveis, inerentes à própria dignidade da pessoa humana: o direito à moradia e ao trabalho, o direito à educação e à saúde. Só a garantia desses direitos sociais evitará, neste país, a existência de sub-cidadãos e de sub-homens, brasileiros de segunda classe (CAMARA, 1985 [15.07], p. 2-3).

As instituições democráticas, na República, a exemplo das Universidades, são desafiadas a desconstruir preconceitos institucionalizados em nossa sociedade de “cultura de resistência aos Direitos Humanos”, assim como propor alternativas de promoção a tais direitos. Dificultar ou bloquear o acesso do cidadão (negro/a, indígena, branco/a pobre, migrante, imigrante etc.) aos Direitos Humanos traduz-se em prévia de negação também dos direitos sociais, civis, políticos, econômicos, culturais e de cidadania. Em suma, a constituição do cidadão para a República no Brasil depende da promoção (defesa, manutenção ou expansão) destes direitos interconectados e harmonicamente vividos.

#### **d) Novas frentes de promoção dos Direitos Humanos e de Cidadania pela Igreja**

Imediatamente após os “anos de chumbo” do regime civil-empresarial-militar (1968-1974), a Igreja procura atender aos apelos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) e da Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, realizada em Medellín, na Colômbia (1968), durante a qual oficializa a sua “opção preferencial pelos pobres” através da criação, não simultâneas, mas sucessivas, de várias pastorais sociais, a exemplo da Pastoral da Terra, Pastoral da Criança, Pastoral do Menor, Pastoral Carcerária, Pastoral da Mulher Marginalizada ou Pastoral da Solidariedade para com as profissionais do sexo, Pastoral da Saúde, Pastoral do Povo de Rua ou Pastoral do Atendimento Humanizado aos que Vivem nas Ruas, Pastoral dos Migrantes, da Pastoral dos Nômades, Pastoral dos Pescadores, Pastoral Operária.

Embora sob o regime de governo autoritário, a Igreja cria, em 1975, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), durante o *Encontro de Pastoral da Amazônia* (22 de junho), convocado pela CNBB e realizado em Goiânia (GO). A Comissão constitui-se em *organização sociopolítico* de resistência às injustiças sociais e às violências sofridas pelos trabalhadores rurais, posseiros e peões, sobretudo na Amazônia. A CPT nasce para liderar o processo de libertação dos pobres na zona rural e para promover a dignidade da pessoa do trabalhador (e sua família) numa terra livre da dominação e exploração capitalista. Inicialmente ligada à Igreja Católica, surge como resposta às perseguições, repressões e mortes de muitos de seus agentes pastorais e lideranças populares, porém, logo adquire caráter ecumênico, tanto no sentido dos trabalhadores que eram apoiados, quanto na incorporação de agentes de outras Igrejas cristãs, a exemplo da Igreja Luterana no Brasil.

De todas as pastorais sociais da Igreja, a CPT é a que produz o maior número de mártires, dentro e fora da Igreja, a exemplo de João Bosco Penido Bournier (religioso jesuíta, 1917-1976), Eugênio Lyra (advogado, +1977), Ezequiel Ramim (Padre, +1985), Cleusa Carolina Rody Coelho (religiosa, 1933-1985), Adelaide Molinari (religiosa, 1938-1985), Chico Mendes (seringueiro, líder sindical e político, 1940-1988), Margarida Maria Alves (camponesa e líder sindical, 1933-1983), Josimo Morais Tavares (sacerdote negro), Gerardo Poblete Fernandez (+1973), Juan Alcina Hortos (+1973), Rutilio Grande Garcia (+1977) dom Oscar Romero (1917-1980). A morte violenta no campo dá prova de que a democratização do acesso à terra permanece um problema sem solução aparente.

A Pastoral Operária, cuja problemática parecia menos explosiva, também produz seus mártires dentro e fora da Igreja, no Brasil e nas Américas. Na Argentina, em 1976, o Pe. José Tedeschi, que trabalhava com os operários, os imigrantes, na mobilização dos moradores das favelas em Buenos Aires, foi sequestrado e morto. No Brasil, Santo Dias da Silva (1942-1979), metalúrgico, conhecia profundamente os problemas dos trabalhadores nos grandes centros urbanos, assim como os problemas dos sem-terra. Liderança carismática, militava em Sindicato, Associação de Bairro, Pastoral Operária e Comunidade Eclesial de Base. O padre Gabriel Félix Roger Maire (1936-1989), missionário francês, se dedicava à Pastoral Operária e ao movimento “Paz e Democracia em Cariacica”, entra para a galeria dos mártires entre o município de Cariacica e Vila Vela, na Grande Vitória, ES.

Os mártires da terra são “mártires da caminhada”, mártires da Justiça Social, da promoção dos Direitos Humanos e dos Direitos de Cidadania. De modo que se juntam aos

“mártires da caminhada” os jesuítas da UCA (Universidade Católica), em El Salvador, em 1989, Dorothy Stang (religiosa, 1931-2005), Irmão Roger Taizé (1915-2005), as vítimas da repressão na zona rural, como demonstra o “retrato da repressão política no campo” (CARNEIRO, 2010), durante o regime civil-empresarial-militar no Brasil e, mais recentemente, foi acrescido com o assassinado do ambientalista, Raimundo Santos Rodrigues (+ 2015), conselheiro da Reserva Biológica do Gurupi, no Maranhão, administrada pelo *Instituto Chico Mendes*.

No início dos anos 1970, a Igreja Católica no Brasil cria a *Pastoral da Saúde*, tendo entre outros objetivos, evangelizar o mundo da saúde, à luz da “opção preferencial pelos pobres” e enfermos; fomentar o programa de humanização do SUS, de modo a humanizar os serviços prestados, garantindo qualidade de vida; promover a capacitação continuada dos profissionais da saúde e a modernização da infraestrutura nos serviços públicos de saúde; monitorar a aplicação dos recursos técnicos e financeiros.

Em 1977, cria a *Pastoral do Menor*, tendo como missão a promoção e defesa da vida da criança e do adolescente em situação de risco, cujos direitos fundamentais estejam sendo desrespeitados. Seu lema é: “quem acolhe o menor, a mim acolhe”. Durante muitos anos, a Pastoral do Menor acumula experiência sobre o cotidiano dos menores em situação de extrema vulnerabilidade. A maturação dessa experiência possibilitou à Pastoral do Menor contribuir, de forma efetiva, para a elaboração do *Estatuto da Criança e do Adolescente* (ECA), aprovado em 1990.

No ano de 1983, a Dra. Zilda Arns (pediatra e sanitária), com o apoio do então arcebispo de Londrina, dom Geraldo Majjela Agnelo (1982-1991), cria a *Pastoral da Criança*. Em sua fase de expansão pelo país, a Pastoral da Criança encontra dificuldade enorme, sobretudo por falta de apoio dos padres, bispos e arcebispos. Por essa razão, as pioneiras da Pastoral da Criança são, em quase todos os Estados brasileiros e pelo mundo, religiosas, que receberam, posteriormente, a colaboração de leigas, e, mais tardiamente, de profissionais leigos (homens e mulheres). A hierarquia da Igreja (com poder de mando é masculina) descia da profundidade da intervenção no social, considerava a filosofia simplista, questionava a eficiência dos métodos, os materiais utilizados e os resultados obtidos. Ademais, os eclesiásticos, em particular, resistiram em reconhecer a Pastoral da Criança como Pastoral da Igreja; tiveram dificuldade em perceber o alcance da Pastoral da Criança, assim como sua dimensão social, ecumênica, evangélica, profética de trabalho

desenvolvido na base do voluntariado. A mortalidade infantil era uma endemia no Brasil, porém, fazia (e faz) maior número de vítimas no Nordeste. O lema da Pastoral da Criança parafraseia o apelo evangélico: “Para que todas as crianças tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10). Após cobrir quase todo o território nacional (1983-1995), e para além das dificuldades encontradas, a Pastoral da Criança, desde 1996, está presente em mais de 20 países, sobretudo nas Américas do Sul e Central e na África.

Em 1988, a CNBB institucionaliza a *Pastoral Carcerária*, com coordenação nacional, que passa a canalizar seus esforços para a contestação do sistema penitenciário e das violações dos Direitos Humanos de presos/as. O “massacre do Carandiru”, em 1992, expôs inúmeras debilidades do sistema penitenciário brasileiro. Contudo, foi a *Campanha da Fraternidade de 1997*, com o lema: “Cristo liberta de todas as prisões” que deu visibilidade ao trabalho da Pastoral Carcerária, resultando em sua extraordinária expansão.

A partir do apoio da CNBB, a Igreja cria outras pastorais sociais igualmente desafiadoras: a *Pastoral da Mulher Marginalizada*, também conhecida como a Pastoral da Solidariedade. Esta promove o resgate da dignidade da pessoa humana, presta serviço de acolhida, assistência psicológica e espiritual, orientação e acompanhamento à saúde, tratamento médico às profissionais do sexo, independentemente da classe social a que pertence. Também com atividade diretamente relacionada com a Rua, enquanto espaço de sobrevivência, a *Pastoral do Povo de Rua*, tem como objetivo abordar aqueles que vivem nas vias públicas -geralmente imigrantes, desempregados, pessoas portadoras de algum tipo de deficiência mental -, para conviver com eles de forma solidária e, sempre que vislumbrada a possibilidade, o encaminhamento para alguma unidade pública ou privada de tratamento ou a sua reinserção social pelo trabalho. O *Serviço Pastoral dos Migrantes* (SPM) teve por inspiração inicial a *Campanha da Fraternidade de 1980*, cujo lema constituía uma interrogação aos migrantes: “Para onde vais?”. Surgido em 1984, o SPM foi criado oficialmente em 1986, com o objetivo de organizar os migrantes e imigrantes em âmbito local e nacional, procurando amenizar os dramas a que foram submetidos e do qual são igualmente vítimas suas famílias.

O *Conselho Pastoral dos Pescadores* (CPP) começa a estabelecer sua rede de organização em fins de 1968, em Olinda, Pernambuco. Contudo, foi no final dos anos de 1980, que o CPP se constitui com o objetivo de assessorar a organização dos pescadores, para que promova o desenvolvimento sustentável, a exploração consciente dos recursos

disponíveis nas águas dos rios e dos mares, a preservação do meio ambiente, a conquista de seus direitos. A atuação do CPP se limita às regiões Norte-Nordeste. Ademais, o CPP não tem o Ministério da Pesca, posto em função da indústria pesqueira, como parceiro em sua estratégia de produção, comercialização e cultura, porém, antes como uma ameaça.

Mais recentemente, a CNBB criou a *Pastoral da Sobriedade*, partindo do pressuposto de que as drogas desestruturam o humano, marginalizam e excluem a pessoa, constituem problema grave de segurança e saúde públicas. A atuação dos agentes desta pastoral visa a reestruturar a pessoa (em todas as dimensões afetadas), reinseri-la no seio familiar e devolver-lhe a dignidade pelo retorno, sempre que possível, ao mercado de trabalho. Importante frisar que todas as pastorais acima mencionadas estão vinculadas à *Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz*, da CNBB.

Importante ressaltar que muitas dessas pastorais foram criadas por dom Helder na Arquidiocese de Olinda e Recife, recebendo de dom José Lamartine, o seu bispo auxiliar, o suporte imprescindível de que precisavam para se consolidar e cumprirem com a função para as quais foram criadas. Embora os problemas tenham sido assinalados por dom Helder, os Governos, as Igrejas (não apenas a Católica), as instituições democráticas, as organizações governamentais e não governamentais, os Órgãos de Segurança Pública, a Agência de Inteligência, a Polícia Federal, entre outros, precisam encontrar os meios necessários e eficientes de enfrentar os desafios (que não são novos) que atentam contra os Direitos Humanos, tais como: o tráfico de drogas, armas, órgãos e pessoas; a prostituição praticada nos termos da escravidão, ainda mais hedionda quando infantil; as Leis anti-imigração dos USA e da União Europeia, egoístas, anti-humanistas, racistas, excludentes e pseudonacionalistas, são responsáveis pela morte de milhares de latinoamericanos, africanos e de pessoas vindas do Oriente Médio, sendo estas últimas fugidas de guerras civis patrocinadas pelos fabricantes de armas e de guerras norteamericanos e europeus.

Compete às “Minorias Abraâmicas”, segundo dom Helder, promover os Direitos Humanos e de Cidadania, bem como garantir o pleno acesso aos mesmos. Os desafios que se levantam contra tais Direitos se encontram envoltos a preconceitos (“Direitos Humanos só para bandidos”), definidos por visão distorcida, simplista e minimalista do sentido de cidadania. Se a Democracia, se a República não promove os direitos de cidadania, estamos diante de uma “Democracia elitista” e de uma República incompleta; de Democracia que precisa universalizar direitos, e de República que ainda está por se fazer.



## 5.4 Democracia e Participação Popular

A participação popular é, para dom Helder, o suposto de “autêntica democracia”, entendida como forma de governo, mas sobretudo como “espaço político” favorável à participação política dos cidadãos, com o objetivo de expandir os direitos de cidadania. Daí a participação popular constituir-se num dos valores centrais da democracia participativa.

A vertente da democracia que comparece ao pensamento de dom Helder é a da democracia participativa. Embora sem colocar em questão os elementos centrais da democracia representativa, dom Helder acentua a importância de se promover a democracia participativa. A legitimidade da representação não é questionada, mas a crise desta é apontada. Isto é, a crise da representação resulta, mais precisamente, do descrédito dos cidadãos para com os políticos, que elaboram leis que não se cumprem. Enquanto, a democracia representativa tem presença marginal no pensamento político de dom Helder, a democracia participativa, em contrapartida, ocupa lugar central no mesmo. A participação política de todos se transforma em elemento fundamental da democracia participativa, na qual a representação política nada mais é que um de seus componentes.

A democracia constitui-se em tema bastante estudado na literatura internacional, especialmente por estudiosos da política nos USA e na Europa. No Brasil, a democracia se torna objeto de pesquisa amplamente estudado após a redemocratização, em 1985. O interesse dos estudiosos pela participação popular, no entanto, remonta aos anos 2000. Dom Helder, por sua vez, promove a democracia e a participação popular desde os anos 1960, em cenário político antidemocrático e avesso à participação popular.

As primeiras iniciativas de dom Helder pela promoção da democracia e da participação popular partem do Nordeste brasileiro. Análise da realidade de vida das pessoas da Região permite-lhe evidenciar os principais desafios impostos à realização da democracia e da participação popular. A princípio, dom Helder, tendo em vista o desenvolvimento integral, identifica um desafio e a necessidade de travar duas batalhas. Para ele, “é difícil fazer caminhar reformas sobretudo se há o propósito de permanecer em limites democráticos. A primeira batalha de conseguir textos adequados é ultrapassada em dificuldade pela segunda: a de levar da teoria à prática as reformas aprovadas” (CAMARA, 1964 [19.12], p. 6; CAMARA, 1968, p. 150).

### **a) a miséria: desafio à democracia, à república e à participação popular**

Conhecedor da realidade nordestina desde a infância, dom Helder denuncia que 2/3 da população nordestina encontram-se em situação subumana. A miséria e fome dificultam ou lhes impedem a participação.

Estão à margem porque lhes faltam condições mínimas para participar de maneira ativa na vida do país. Faltam-lhes até condições para participar de maneira receptiva, recebendo os benefícios que leis e instituições facultam a todos os brasileiros, como é o caso da escola primária. Estes grupos marginalizados não intervêm nas decisões coletivas, nem recebem, da comunidade, bens e serviços (CAMARA, 1966 [11.12], p. 2).

Entretanto, faz-se mister deflagrar processo que, dada a relevância, estimule a participação popular nos fóruns de discussões e decisões políticas, na promoção do desenvolvimento e da Justiça Social, e, concomitantemente, a inserção do Nordeste à vida nacional. Trata-se de instâncias distintas de participação na vida política (Regional e Nacional), porém, complementares. Isto porque a participação popular é fundamental para a promoção da dignidade da pessoa humana e do desenvolvimento integral.

Deve ser decisão nossa [do Nordeste], a incorporação à vida nacional, mas à vida efetiva e normal, de todas as áreas de nosso território e de todos os grupos de nossa população. Onde houver sub-homens, sub-trabalhadores, subvida, haverá um trabalho de ajudar as massas a tornarem-se povo e, sem transição, o esforço de ajudar o povo a participar do desenvolvimento (CAMARA, 1968, p. 166).

O estímulo à participação popular, no pensamento de dom Helder, alcança a esfera continental. O povo, em toda a América Latina, para que participe de forma decidida e decisiva do processo de mudança de estruturas, precisa dar-se conta de sua própria condição de explorado, oprimido, injustiçado, marginalizado, porém, possui, desde já, responsabilidade enorme para com o processo de independência do Continente.

O povo na América Latina, decidido a participar no desenvolvimento e na integração do Continente, poderá conduzir campanhas destinadas talvez a ampla ressonância continental, como: completar pela independência econômica a independência política dos nossos países; completar a abolição dos escravos (CAMARA, 1968, p. 145).

O povo está “decidido a participar no desenvolvimento e na integração do Continente”, mas, entre querer participar e, de fato, participar, há distância difícil de

transpor. Segundo dom Helder, o fato político mais visível em nosso Continente é a ausência do Povo na tomada de decisões.

O Povo não participa do processo político, ou porque não há consultas autênticas, ou porque parte considerável do Povo não vota, ou também por falta de interesse pelos fatos políticos. Entre outras razões, não haverá uma falta de correspondência entre as decisões que se tomam e os problemas reais do Povo? Não faltará, também, audácia para realizar as transformações com a rapidez e a profundidade necessárias para ir à raiz mesma dos problemas? (CAMARA, 1969 [18.04], p. 3).

A efetiva participação de um indivíduo, de uma comunidade política, de um Estado na arena política implica custo, inclusive financeiro. A participação é necessária e fundamental para a construção do fim/bem coletivo. Por essa razão, a participação tem, por fim, a promoção da dignidade da pessoa humana e, por meio, o desenvolvimento integral, com Justiça Social. A participação popular é ainda expressão da mais ampla solidariedade.

Todos sabemos que nenhum país se arranca da miséria sem pesados sacrifícios. Mas por que fazer com que estes sacrifícios pesem, principalmente, sobre os já oprimidos? [...]. Não esqueçamos de que, para atingirmos o desenvolvimento autêntico é inútil e ilusório pensar que a pessoa se contente em receber, paternalisticamente, migalhas que sobram do festim dos privilegiados (CAMARA, 1972 [15.01], p. 3).

Para dom Helder, o povo enfrenta, enquanto se agita para construir lugar mais confortável ao sol, três graus de marginalização: “a dos benefícios e serviços”; “a que faz crer que o desenvolvimento técnico exige regimes de exceção”; “a da participação na criatividade e nas opções” (CAMARA, 1971 [11.09], p. 3). Essas marginalizações, entre outras, produzem as injustiças sociais mais gritantes no Nordeste, no Brasil, na América Latina, no mundo. Ainda segundo dom Helder, “a única maneira de participar dos benefícios e serviços, sem a sensação intolerável de estar recebendo esmolas, é participar da criatividade e das opções” (CAMARA, 1972 [15.01], p. 3). Constatamos que dom Helder não vê problema em afirmar que os custos e os benefícios do desenvolvimento devam ser repartidos desigualmente entre os cidadãos/ãs: os custos mais elevados aos ricos e os benefícios distribuídos mais amplamente aos pobres.

Em ambiente de ampla liberdade, a democracia tende a estimular a participação de todos nas discussões e nas decisões de poder. Ela cria arenas específicas e diversas de gerenciamento de interesses, e de distribuição do poder. Nesse “espaço político”, a participação popular se entende como um dos elementos fundamentais da democracia.

Nesse sentido, o apelo de dom Helder é: “vamos juntos encorajar, sempre mais, nosso povo, em sua luta pacífica, mas corajosa, decidida, para ser ouvido em relação aos grandes problemas de nosso país. Ser ouvido e ter o direito de apresentar sugestões e voto” (CAMARA, 1982 [04.03], p. 7).

A exclusão do povo<sup>52</sup> do poder de decisão é, pois, agravada pelo esforço de desqualificação de sua participação. Os antidemocratas que figuram nos grupos dominantes temem as organizações populares, assim como os movimentos sociais, alegando que essas articulações políticas têm por objetivo principal a quebra da ordem social, e por fim a instalação da desordem. Ora, o que se sustenta como ordem sociopolítica em sociedade estratificada pode ser entendida, segundo dom Helder, como “injustiça institucionalizada” (Capítulo 6).

O interesse por desqualificar o povo, seu conhecimento, inteligência e sabedoria, é contestado por dom Helder, é por ele denunciado como estratégia para manter o povo à parte do processo político, da participação no poder, da construção do destino da Nação.

Já reparastes, com certeza – e quem não reparou? – como o povo brasileiro é tratado como incapaz de pensar, e de ajudar a pensar, de ajudar a tomar decisões... Menos de 10% de brasileiros são sempre mais ricos, à custa das grandes massas de nossa gente sofrida.

E é tão fácil imaginar que quem não tem mínimo de instalação na vida, e, sobretudo, quem não sabe ler, nem escrever, é incapaz de pensar. Não cai neste equívoco terrível quem descobriu a importância de não apenas trabalhar para o povo, mas com o povo.

Universitários! Sois privilegiados de haver chegado aonde chegastes! Tereis vossos diplomas, como aval, para exigir que o povo tenha direito pleno de organizar-se e de usar sua própria voz (CAMARA, 1982 [04.03], p. 7; sublinhado do autor).

Em questão, a disputa pelo poder, a manutenção das relações de poder, o controle das *res pública*. É-nos propício evocar aqui os dois maiores inimigos da República: o *patrimonialismo* (grosso modo, confiscar, apoderar-se, apropriar-se do Estado, através do controle de suas instituições, usurpando assim direitos de concidadãos) e a *corrupção* (também de forma sumária e elementar, é adotar por particular os bens, benefícios e recursos que, a princípio, deveriam estar à disposição de todos; é tomar por particular a *res*

---

<sup>52</sup> Povo é, na esteira do pensamento de dom Helder, parte do corpo social e político que, após tomada de consciência de sua própria condição de vida, trabalho e lugar no mundo, através de educação libertadora, pleiteia direitos de cidadania pela “pressão moral libertadora”.

*pública*). Faz-se necessário reconhecer, na arena política, a identidade dos atores, os interesses em disputa e as relações de poder.

A não participação, resultante da exclusão, produz consequência até mesmo no plano socioeconômico. Em regime de democracia representativa, a participação *indireta* é prevista no sistema político-eleitoral. Não obstante, quando se pretende intensificar a participação direta, dilatando o alcance da democracia participativa, e encontra nas “instituições democráticas” ou nos “atores da representação”, poder de resistência à participação popular, tem-se instalada (senão institucionalizada) a marginalização de pessoas e/ou grupos sociais das arenas de participação e dos processos decisórios.

Em resposta ao projeto de exclusão, liderado pelos grupos dominantes, faz-se preciso erguer a bandeira pela democratização dos “espaços de poder”, ambiente no qual a atividade política acontece, as regras do jogo são definidas, as questões centrais debatidas, as decisões tomadas, as consequências assumidas. Democratizar os “espaços de poder” representa equacionar as forças na arena política; é equacionar o acesso a *res pública*.

As forças vivas da Nação precisam trabalhar juntas na promoção da “Educação Libertadora” e da Democracia. É possível estabelecer entre as duas uma relação de interdependência. Assim, é plausível pensar que “Educação Libertadora” tende a estimular o exercício da democracia no corpo social e, por conseguinte, que a democracia tende a fomentar uma “Educação Libertadora”. A esse propósito diz dom Helder: “Se às universidades e aos líderes espirituais ajuntarmos a atuação da Imprensa, a colaboração de líderes empresariais, operários, políticos e militares, estaremos tentando teste decisivo para a educação como força, para a democracia como sistema” (CAMARA, 1968, p. 124).

O povo precisa conscientizar-se cada vez mais da necessidade de ocupar os “espaço de poder” pela participação na vida política. Os “espaços políticos” são, na verdade, “espaços de poder” e vice-versa. A ideia de que a atividade política não é para pessoas dignas, sérias, honestas, honradas, serve a determinados grupos, que historicamente monopolizam a política, controlam o poder e definem o destino da Nação.

Os governos precisam considerar o *princípio da transparência* fundamental para o bem êxito da administração da *coisa pública*, criando mecanismos e instrumentos, eficientes e confiáveis, para a informação dos cidadãos/ãs. A informação, dada sua relevância, se afirma como pré-requisito indispensável à efetiva participação. Isto porque ela auxilia na eleição de novos direitos e na defesa e consolidação dos já conquistados.

Embora a participação popular, durante o Governo civil-empresarial-militar no Brasil (1964-1985), não fosse desejada pelo Governo nem pelos grupos dominantes, o povo adquiriu as informações de que precisava para criticar o Governo através da “Imprensa nanica”. Ademais, o povo confronta sua realidade de vida com os principais projetos do Governo.

É engano supor que quem não sabe ler, nem escrever, não sabe pensar, não sabe dar informação segura sobre o que serve ou não serve ao povo. O povo sabe que quanto maior é o projeto menos serve ao povo.

O povo viu que, para construir Itaipu, foi preciso reforçar toda a estrada e reforçar as enormes carretas, para que pudessem suportar as máquinas enormes que iam rasgar a barragem colossal. Projetos assim jamais levariam a autêntico desenvolvimento.

Vozes insuspeitas já denunciaram que 10% dos gastos com Itaipu dariam para resolver os problemas da seca do Nordeste. Se projetos como Itaipu tivessem sido discutidos, previamente, com o povo, quem sabe, teriam cedido lugar a projetos mais realistas e de dimensão humana.

O meu querido Pernambuco daria belo exemplo ao país se discutisse com o povo, se a verba, para nós polpuda, destinada a Suape, teria ou não aplicação mais urgente e válida, em projetos não faraônicos, mas também, não simplesmente emergenciais, em áreas nordestinas, que já enfrentam o 5º ano consecutivo de seca.

O Sr. Presidente João Figueiredo se deslocou até Mossoró, no Rio Grande do Norte, para inaugurar a enorme Barragem de Assu. Se o povo tivesse sido ouvido, teria certamente exigido que, antes do afastamento de numerosas famílias, que iam ceder lugar à água, houvesse para elas prévio e efetivo alojamento humano. Se o povo tivesse sido ouvido a propósito de Assu, teria chamado a atenção para o fato de somente após um ano da inauguração estava programado o início da montagem da irrigação, e o povo daria alerta para o escândalo de as terras vizinhas da Barragem já estarem vendidas a grandes Companhias (CAMARA, 1983 [19.08], p. 6).

A falta de transparência, uma constante em governo autoritário, antidemocrático, antirrepublicano, antipopular, possibilita a prática de atos que não coadunam com a administração da coisa pública, a exemplo de desvios de recursos públicos e de má gestão na aplicação das finanças. A informação estimula a transparência, e esta assegura credibilidade às instituições sociais, políticas, democráticas. A informação é um direito de todo cidadão, condição básica para se acessar outros direitos de cidadania.

Em rigor, não há limites para o direito do povo de conhecer todo e qualquer projeto do Governo. Quanto mais delicada é a matéria, mais direito tem o povo de ser informado e de falar, pois sobre ele virão as consequências, boas ou más, do que está sendo empreendido ou se planeja empreender, em nome do país. O Brasil não é uma abstração – é uma realidade (CAMARA, 1982 [04.03], p. 8).

A participação popular, se intensa e ampla, pode produzir senso de corresponsabilidade e de solidariedade para com os agentes do governo. Caso contrário, o povo pode sentir-se humilhado na pessoa de seus representantes.

É humilhação insuportável ver o nosso Ministro do Planejamento partir para os 4 cantos da terra em busca de empréstimos para nós, sem se julgar na obrigação de prestar a menor explicação a quem vai ter que pagar a dívida. Que montante de dinheiro vai ser negociado? É mesmo apenas para pagar os juros das dívidas acumuladas? Quais as condições de empréstimo? Em que prazo, em que moeda e com que juros vamos ter que pagar? Ou o pagamento é feito em concessões que, hoje, podem parecer alto negócio, mas, quem sabe, é a venda do nosso futuro? (CAMARA, 1982 [04.03], p. 7).

Assim como “direito ao desenvolvimento” (Capítulo 4), dom Helder defende que o povo tem “direito à participação”, de tomar parte do poder de decidir, de mudar, se necessário (e como se faz necessário), o curso do desenvolvimento de nossa economia, da Justiça Social (especialmente da Justiça do Trabalho). A participação popular constitui-se caminho propício à construção da soberania popular. Nesta perspectiva, a relação democracia-participação popular supõe a soberania popular.

#### **b) segurança nacional, universidades e soberania popular**

Em 1967, a *Lei de Segurança Nacional* criada nos USA, no *National War College*, passa mui rapidamente para as *Escolas Superiores de Guerra*, que cobriam todo o Continente latinoamericano. Adotada pelos grupos dominantes como instrumento de controle e de poder, a doutrina da Segurança Nacional tem por finalidade combater o comunismo e, por conseguinte, estancar o fluxo da participação popular.

A impressão dolorosa [que se tem] é a de que, na África e na Ásia um neocolonialismo se expande e se firma. Quanto à América Latina, de modo mais sofisticado, queira ou não a nossa vaidade continental, continuamos satélite dos Estados Unidos. Haja vista, como do National War College passou, para as nossas Escolas Superiores de Guerra, a ideologia da Segurança Nacional, em que, sob pretexto de evitar o Comunismo, caímos em ditaduras de direita, com o nome sofisticado de Governos Autoritários (CAMARA, 1977 [24.11], p. 13).

A ameaça oriunda de suposto avanço do comunismo e o desinteresse do governo de estabelecer diálogo direto e franco com o povo resultam em conclusão equivocada dos

agentes do Estado sobre a aplicação da Lei de Segurança Nacional. Esta lei atenta contra os direitos civis e políticos dos (as) cidadãos (as), e contra a participação popular em todos os países do “Terceiro Mundo”, sem exceção.

É evidente que todo país tem direito e dever de pensar na própria segurança. O que é grave é quando a Segurança Nacional é transformada em Valor Supremo. Quando [isso ocorre], a consequência é um vale-tudo.

Já reparastes que quando os USA reclamam contra os sequestros e torturas em alguns países da América Latina estão enfrentando as consequências, sem ir às causas? Para ir às causas, tereis de dar o exemplo de encontrar, sem demora, a fórmula exata de salvar o essencial da Segurança Nacional, sem absolutização da Segurança. Tereis de dar exemplo de encontrar a fórmula de salvar o essencial da Segurança, sem chegar a ditadura, sem chegar à supressão dos Direitos Humanos, sem chegar a deportações, sequestros e torturas.

E só tereis força moral para tanto, se for revisto o papel do vosso Conselho de Segurança Nacional, o papel do Pentágono, o papel da CIA em plano externo, o papel do vosso país como criador e treinador das mais sofisticadas torturas que são aprendidas, aqui ou no Panamá, por militares e civis do nosso Continente (CAMARA, 1978 [12.01], p. 1-2).

Mas, qual era mesmo o alcance da Lei de Segurança Nacional? Apoiado nos estudos do teólogo belga Pe. José Comblin (1973), dom Helder especula sobre quais deveriam ser os elementos constitutivos da Segurança Nacional.

Será justo invocar razões de Segurança Nacional para o sigilo em torno das Centrais Nucleares? Não é possível sequer obter dados seguros sobre acordos nucleares com a Alemanha Federal e a Argentina? Nem mesmo se pode discutir a localização das próprias Centrais e o destino a ser dado ao perigosíssimo lixo nuclear?

Será justo invocar razões de Segurança Nacional para o sigilo ante o passe mágico que permitiu ao Brasil assumir o 5º posto mundial de fabricante e vendedor de armas?

Segurança Nacional deve tranquilizar o povo, não com silêncios misteriosos ou com meias-verdades, mas com o anúncio de medidas que, efetivamente, salvaguardem o bem comum, a justiça, a tranquilidade e a paz (CAMARA, 1982 [04.03], p. 8).

Reconhecendo o direito e o dever de cada povo pensar a própria Segurança, como evitar a idolatria de colocar a Segurança Nacional como valor absoluto, como valor Supremo? Como rever, em profundidade, a Lei de Segurança nacional, tornando viável a *Abertura Democrática*, que ainda é um grande e belo sonho, e permitindo a salvaguarda efetiva da Segurança Nacional e da Segurança de grupos naturais e indispensáveis como família, denominações religiosas, comunidades, sindicatos? (CAMARA, 1981 [31.07], p. 2).



No intento de intensificar a participação popular, dom Helder estimula o estabelecimento de aliança entre as Universidades e o Povo. Deseja-se que as Universidades do país firmem alianças inadiáveis com o Povo; que o ensinem, mas que estejam dispostas a aprender com ele. Entende dom Helder que as Universidades precisam assumir “parte ativa na Pressão Moral Libertadora, de modo a tornar efetivo o urgente redimensionamento da vida nacional”. O “entrosamento efetivo entre Universidade e Povo, no sentido de exigir que o Povo participe, de verdade, da vida nacional, [sendo da responsabilidade da Universidade] descobrir o modo válido de dar o exemplo de ouvir o povo e de aproveitar a sabedoria popular” (CAMARA, 1982 [23.07], p. 48-49).

Um dos objetivos da Universidade é humanizar o humano. Sendo este postulado verdadeiro, as Universidades precisam agir como força humanizadora. Deve ser secundária a pretensão de “formar gênios”. Dada força que concentram em “Pressão Moral Libertadora”, as Universidades serão consideradas por dom Helder “Minorias Abraâmicas” (Capítulo 6), “pessoas ou grupos de pessoas, instituição ou conjunto de instituições sedentas de Justiça como condição para a paz”. Segundo dom Helder, é indispensável que:

- a Universidade conquiste o direito de ser livre, claro que assumindo os riscos da própria liberdade;

- a Universidade tenha pelo menos um grupo de professores, que embora defendendo seus próprios direitos, repila o espírito de mordomia, que está corrompendo [...] pessoas em lugares chave da vida nacional;

- a Universidade confie nos Jovens, na certeza de que encontrem estímulo para conhecer, de verdade, grandes problemas do nosso país, dentro dos grandes problemas humanos;

- a Universidade encontre tempo para contatos com trabalhadores da cidade e do meio rural, na convicção de que mesmo quem não sabe ler, nem escrever, é capaz de pensar, é capaz de opinar, com segurança, sobre problemas que os atinjam (CAMARA, 1983 [22.03], p. 1).

Nos anos 1960, anos de uma geração que pretendia mudar o mundo, formula-se nos países subdesenvolvidos a crítica-denúncia de que as Universidades europeias eram verdadeiros “Castelos”, produzindo conhecimento e levando vida alheia ao mundo.

As Universidades, no mundo subdesenvolvido, longe de serem Castelos Medievais, devem integrar-se na realidade dura em que se encontram, assumir os problemas da região, e, sobretudo, ajudar as massas em situação infra-humana a tornar-se povo;

As Universidades, no mundo subdesenvolvido, devem promover a educação de base, estimular a cultura popular ou, pelo menos, dar cobertura moral a esses movimentos que, facilmente, são julgados perigosos e subversivos;

Quando, dentro de um mesmo país, houver áreas desenvolvidas e áreas subdesenvolvidas, as Universidades das duas áreas devem aproximar-se e dialogar em bem da integração nacional, entendida como participação na vida nacional de todas as Regiões e de todos os grupos da população.

As Universidades do mundo desenvolvido devem rever com urgência as relações entre desenvolvidos e subdesenvolvidos verificando se é exato que elas estão mal colocadas por se firmarem no ângulo de ajudas; devem examinar se há, de fato aí, um problema de justiça em escala mundial, exigindo reforma profunda e rápida do comércio internacional (CAMARA, 1967 [07-09.02], p. 3-4).

Avalia dom Helder o comportamento da Organização das Nações Unidas (ONU) e, depois de muito ponderar e apresentar contribuições importantes para a humanidade, conclui pela denuncia de que a Organização reproduz mecanismos de opressão entre os seus Estado-membros.

A ONU não estará correspondendo às esperanças da humanidade, enquanto sua própria organização interna refletir os mecanismos de dominação existentes nas Nações que a constituem, e enquanto ela não se transformar em verdadeira caixa de ressonância, capaz de receber o apelo dos povos oprimidos, e enquanto lhe faltar autoridade para fazer prevalecer o direito e a justiça (CAMARA, 1973 [26.05], p. 3).

A defesa da democracia, a promoção da participação democrática é feita por dom Helder em Comissão de Direitos Humanos da ONU. Em várias ocasiões, em inúmeros lugares, em diversas circunstâncias, dom Helder faz defesa pública da ONU, sobretudo pela contribuição imensurável à humanidade através da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Contudo, critica a engenharia institucional da Organização e denuncia o caráter antidemocrático da mesma, em particular do Conselho de Segurança.

Querida ONU, descubra maneira rápida e segura de:

- livrar-te do direito de veto, privilégio antidemocrático, usurpado, desde o teu nascimento, por algumas superpotências vitoriosas na II Guerra Mundial. Este privilégio é uma vergonha para as superpotências, que não [cansam] de utilizá-lo em seu próprio benefício.

- de libertar teus membros da idolatria da Segurança Nacional. Enquanto ela for tida como valor supremo tudo será válido para sustentá-la (CAMARA, 1982 [24.06], p. 37).

Acredita dom Helder que “estas duas medidas são capazes de reconquistar, em teu favor [ONU], o respeito que, por vezes, te é negado, quando se sente a tua impossibilidade

prática de coordenar 150 egoísmos nacionais”<sup>53</sup> (CAMARA, 1982 [24.06], p. 37). Mesmo sem recorrer ao *princípio da isonomia*, ou de *autodeterminação dos povos*, no âmbito das Relações Internacionais, dom Helder contesta a legitimidade do Conselho de Segurança, acusando os seus Estados-membros permanentes (USA, França, Reino Unido, Rússia e China) de terem usurpado o direito de veto. Para além do privilégio antidemocrático destas superpotências, preocupa a dom Helder a violência institucionalizada na América Latina, o clima de suspeição, de insegurança, de terror... instalado no Continente através da Lei de Segurança Nacional. A experiência latinoamericana demonstra, dolorosamente, esta consequência trágica com listas de pessoas sequestradas, torturadas, desaparecidas, mortas na vigência de governos antidemocráticos, antirrepublicanos e antipopulares.

Embora marginalizado na arena política, o povo é capaz de vibrar com as forças vivas do país ante a intromissão de instituições financeiras internacionais, que tentam, sem o menor constrangimento, interferir e, por vezes, determinar o destino da Nação, penhorando nossa soberania popular.

O povo vibra quando descobre que as forças vivas do país repelem a intromissão do FMI, criado para ajudar os países subdesenvolvidos e que se reduz a fazer imprudentemente o jogo das Finanças Internacionais. Pagar, vamos pagar, mas sem esmagar ainda mais quem já está mais do que esmagado e sem aumentar desempregos que são cruéis como a seca (CAMARA, 1983 [05.12], p. 13).

O povo que não foi consultado, de modo algum, sobre as dívidas numerosas assumidas em nome dele; o povo que sabe muito bem que as obras faraônicas para as quais os empréstimos foram feitos, de nada estão servido para os pobres; o povo, em lugar de repudiar as dívidas externas do país, chama nossas dívidas loucas, de dívidas da gente! (CAMARA, 1984 [09.04], p. 15).

Além da dimensão nacional da participação, que deverá contar com a participação popular, há uma dimensão internacional de participação dos Estados na arena política Internacional. De modo que “não basta que o povo internamente participe das estruturas de poder. Nossos países, em nível internacional, devem poder participar, como sujeitos ativos, do processo de decisões mundiais” (CAMARA, 1969 [18.04], p. 4). A marginalização dos países de economias em desenvolvimento na arena política internacional é expressão de imperialismo (poder de decidir) e de colonialismo (poder de

---

<sup>53</sup> Em 2015, a ONU admite, em documentação distinta, a existência de 194 ou 195 países, considerando-se por vezes o Vaticano e os Territórios Palestinos como Estados soberanos. Em relação a 1982, data do pronunciamento de dom Helder, o número de atores egoístas aumentou em 25%.

domínio). O imperialismo das grandes potências econômicas e militares atenta, segundo dom Helder, contra a democracia em fase de consolidação nos países “pequenos” e frágeis.

As grandes instituições – o Congresso, as Universidades, as Igrejas – devem estimular a participação popular, em nome da democracia, dos direitos de cidadania, do desenvolvimento integral e do esforço por completar a República.

É engano pensar que o povo não sabendo ler, nem escrever, é incapaz de pensar. Nossas Casas Legislativas e nossas Universidades bem podem alargar e aprimorar a bela iniciativa de dialogar com o povo.

A Igreja tem ganho, de verdade, a medida que, não apenas se contenta em trabalhar para o povo e passa a trabalhar, efetivamente, com o povo.

Convençamo-nos, sempre mais, e ajudemos nossos dirigentes a convencer-se de que o Brasil suporta a verdade e não precisa de nossas patrióticas mentiras (CAMARA, 1984 [09.04], p. 14-15).

Antes mesmo do retorno à democracia, em 1985, dom Helder vislumbra a possibilidade de “celebrar”, isto é, de comemorarmos, de verdade, duas datas mais do que *simbólicas* para o povo brasileiro, quais sejam: a abolição oficial da escravidão no Brasil e a nossa independência como povo. Em questão a liberdade dos negros, dos brancos pobres, dos indígenas e do Estado brasileiro; em suma, a soberania de um povo e de uma Nação.

A melhor maneira de comemorar o 13 de maio, é ter a coragem de ver e fazer ver, se extinta a escravidão oficial, há ou não escravidões não oficiais, mas reais; se extinta a escravidão africana, há escravidão de brasileiros. Merecerá atenção especial o caso dos nossos índios.

A melhor maneira de comemorar o 7 de setembro, é tentar descobrir como, de modo pacífico, mas válido, completar nossa independência política com nossa independência econômica e cultural (CAMARA, 1982 [20.08], p. 51-52).

A luta pela promoção dos Direitos Humanos e da Paz, em defesa da Democracia, pela mudança de estruturas em favor do desenvolvimento integral, mediante “pressão moral libertadora” deflagrada no quadro da *Não Violência Ativa*, credencia dom Helder a receber o Prêmio Nobel da Paz, para o qual é lançado candidato nos anos 1970, 1971, 1972 e 1973. Não obstante, declara dom Helder: “É cedo para prêmios. Prêmio merecerá quem completar a independência política da América Latina, unindo-a e obtendo para ela a independência econômica, sem a qual a independência política não merece nenhum respeito da parte dos Grandes, que ainda riem da nossa independência” (CAMARA, 1971 [21-27.11], p. 4).

### **c) liberdade e integração regional**

Impossível ao ser humano viver apartado da liberdade. Ela é uma condição natural ao ser humano. Toda e qualquer forma de Governo que restrinja a liberdade, em nome da ordem social, da governança, tende a transformar o ser humano em escravo, ou em algo próximo a isso. A escravidão suprime, de imediato, a liberdade, e despe do ser humano aquilo que lhe é singular, animalizando-o. A luta pela liberdade, em qualquer época e circunstância, compõe quadro de conflito contra a escravidão e pela “libertação integral”.

No final da década de 1960, alguns países europeus, a exemplo de Portugal, relutam em reconhecer a independência política de povos africanos e asiáticos. Critica-os dom Helder por estarem em descompasso com a História da Humanidade. Se outrora vangloriavam-se de suas conquistas, domínios, poder, ostentando riquezas e luxuosidades, num futuro próximo, adverte dom Helder, num tom de profecia, as novas gerações sentir-se-iam envergonhadas de suas “glórias”. De colonizador de povos ameríndios, africanos e asiáticos, Portugal e Espanha (desde a data de ingresso no rol das Nações que compõem a União Europeia) se transformaram em “colônias” de economias irmãs, sob exploração de instituições financeiras do próprio bloco político-econômico, a exemplo do Banco Central Europeu (BCE) e do Banco Europeu de Investimento (BEI).

Na verdade, essa duas datas – 07 de setembro e 13 de maio - ainda não expressam, em absoluto, nossa realidade, nem de povo (diverso em sua formação) e nem de Nação (realmente independente, autônoma, desenvolvida). Assim, as utopias do 13 de maio e do 7 de setembro permanecem à espera de realização efetiva. De modo que se levantam como dois grandes desafios impostos à Democracia e à Republica.

Deve ser horrível chegar tarde demais a um mundo todo feito. Mas isto só sucede com quem carrega a tristeza de não ter olhos de ver a imaginação criadora. É apaixonante viver no Brasil na hora em que nos cabe despertar e dominar a Amazônia. É apaixonante ter o Centro-Oeste e o Nordeste a desenvolver. Apaixonante ter que completar o 7 de setembro e o 13 de maio. Ter que empreender a integração nacional e encontrar, sob medida, soluções para o nosso país (CAMARA, 1968, p. 100-101).

Em termos de desenvolvimento regional, em que consiste essa integração? Quais os benefícios em se deflagra tal processo?

Há, em nossa pátria, áreas marginalizadas lutando heroicamente para integrar-se na vida nacional: as áreas subdesenvolvidas do Nordeste, do Centro-Oeste, da Amazônia. Há grupos de nossa gente marginalizados.

Não esqueçamos que a soma de pessoas desintegradas e esmagadas não conduz a uma autêntica integração [...]. Queremos o Brasil uno e íntegro, sem porções largadas à própria sorte e sem filhos esquecidos dentro da própria casa. Sonhando com a união da família humana, começemos pela união nacional, sem sombras, sem esquecimentos, sem abandonos (CAMARA, 1968, p. 154-155).

Se a integração regional (entre as regiões do país e entre os países da Região) se constitui tema de debate é porque encontra resistência em seu processo de aprofundamento político. “A resistência à integração vem sendo, há muito, um dos característicos políticos importantes da América Latina. Realmente, as forças centrífugas muitas vezes parecem ter sido mais fortes do que as integradoras” (ALMOND & COLEMAN, 1969, p. 496). Quais são, no entanto, os grupos representativos das forças centrífugas? As forças contrárias à integração são, em âmbito nacional, as oligarquias latifundiárias (isto é, as forças políticas e econômicas herdeiras de primeiro grau do colonialismo), em âmbito regional, as lideranças políticas portadoras de mentalidade isolacionista, pseudonacionalista, e defensoras de posição insular. “A Igreja Católica exerce função integradora na América Latina. Sendo uma das forças de integração mais antigas na área, a Igreja chegou ao hemisfério ocidental no início do século dezesseis com o objetivo explícito de cristianizar as populações indígenas das Américas” (idem, p. 497).

Reinterpretando o livro do Gênesis, especialmente a passagem sobre a criação do universo e do ser humano (Gn 1), dom Helder expressa entusiasmo jovial, que por sinal se mostrava como uma característica de sua personalidade, ao querer participar da construção de mundo (novo) mais justo, mais fraterno e mais humano. Para tanto, faz-se necessário, segundo ele, promover a integração dos países latinoamericanos, para que, juntos, pudessem marcar encontro com o desenvolvimento, em termos de desenvolvimento integral, evitando revolução violenta motivada pela miséria.

Se todo o povo de Deus neste Continente marcar mesmo presença ativa no desenvolvimento e na integração dos diversos países latinoamericanos [...] talvez se chegue a tempo de evitar que a América Latina opte pela violência, o que será de consequências imprevisíveis, ou de evitar que na América Latina ocorra a explosão da pior das bombas, mais terríveis do que a atômica ou a bomba H: a bomba M, bomba da Miséria (CAMARA, 1968, p. 56-57).

#### **d) conscientização e educação: de “Massa” a Povo**

Nos anos 1960, a palavra “conscientização”, através da educação, para muitos, particularmente dos grupos dominantes, se limita a campanha de expansão do “comunismo”, e não esforço sincero e legítimo de promoção humana, de Direitos Humanos e de Direitos de Cidadania. O projeto de conscientização “das massas” constitui-se em objetivo do desenvolvimento e da libertação integrais (Capítulo 4).

Os governos antidemocráticos da América Latina produzem falso dilema: desenvolvimento ou liberdade? O povo latinoamericano se recusa a escolher entre desenvolvimento e liberdade e luta para conquistar desenvolvimento com liberdade. Esta é uma empreitada que demanda conscientização sociopolítica dos povos do Continente.

Quando, em países subdesenvolvidos, surgem movimentos – por mais democráticos e não violentos que sejam – dispondo-se a denunciar o colonialismo interno, a escravidão nacional e a trabalhar pela mudança de estruturas socioeconômicas e político-culturais; quando, em países subdesenvolvidos, surgem movimentos de promoção humana (tentando ajudar as massas a tornar-se povo), o poderio econômico e os privilegiados estremeçam, pressentindo as consequências deste trabalho a que damos o nome de conscientização. Somos, então, acusados de subversivos e de comunistas (CAMARA, 1969 [13.04], p. 3).

No pensamento de dom Helder, a democracia interliga liberdade e participação, ou numa simples expressão: liberdade de participação.

Quem desejar, com sinceridade, promoção humana e organização comunitária – ponto de partida para um autêntico desenvolvimento – alegre-se em ver os trabalhadores às voltas com uma válida educação de base e conduzindo os próprios sindicatos e as próprias cooperativas, sem constrangimento e sem paternalismo, sem medo e sem peleguismo (CAMARA, 1968, p. 81).

Mas o que importa frisar é que a Igreja, no Nordeste, como aliás em todo o Brasil e em toda a América Latina, se convenceu de que não é possível parar no assistencialismo. Importa – segundo o lema da *Operação Esperança* – ajudar as Massas a tornar-se povo (CAMARA, 1968 [23.03], p. 2). Descortina-se no horizonte de percepção e atuação da Igreja o interesse pela promoção humana mediante esforço pela conscientização.

O esforço de conscientização, dada necessidade, era de tal forma evidente para dom Helder que, “rebelar-se, então, contra a conscientização é pretender impedir que as

massas infra-humanas se tornem povo; é pretender que pessoas humanas não usem a inteligência e a liberdade, não usem a consciência”. De modo que, “identificar conscientização com medida comunista é fazer a apologia do comunismo, atribuindo-lhe preocupação com a pessoa humana e com os seus direitos fundamentais” (CAMARA, 1966 [08.12], p. 3). É quando dom Helder promove o alinhamento mais estreito entre Comunismo e Cristianismo.

Dom Helder atribui ao egoísmo dos grupos dominantes, ao limite de visão das autoridades políticos e dos considerados especialistas sobre os mais graves problemas dos países de economias subdesenvolvidas, temer que as massas se tornem povo.

Como vencer o egoísmo de modo a ver realizado, em todo o Brasil subdesenvolvido de hoje, o ideal das Massas que se tornem Povo, o ideal de sub-homens que se tornem homens? Creio na força das ideias que se encarnam em Instituições e homens decididos a concretizá-las, sem medir sacrifícios (CAMARA, 1967 [20.06], p. 2).

Constata dom Helder, antes que muitos entre os seus pares na hierarquia da Igreja, que o processo de transformação das “massas” em povo, via conscientização, já havia sido deflagrado pelas forças políticas de esquerdas (se preferir, pelas lideranças políticas simpáticas ou expoentes dos ideais do marxismo). Ademais, observa dom Helder que tal processo se afirmava como irreversível. A razão de sua angústia era a posição que devia tomar a hierarquia da Igreja no Brasil, quiçá em todo o Continente. Em passado recente, até os anos 1940, certamente a hierarquia da Igreja não se envergonharia em associar-se aos grupos dominantes, pelo “respeito à autoridade” e em nome da “ordem social”. O temor de dom Helder era o de que a Igreja não declarasse sua posição, em defesa das “massas” desorganizadas, desorientadas e, em consequência, seria, posteriormente, acusada, uma vez mais, de conivência com os grupos dominantes, e de omissão em empreitada inequivocamente humana, justa, mas sobretudo cristã.

É erro grave e perigosíssimo temer que as Massas se tornem Povo. Sem dúvida, há problemas que surgem à proporção que o fatalismo vai sendo vencido e o desânimo vai sendo superado. Há preocupações, na medida em que rebentam a iniciativa, a imaginação criadora, o espírito de comunidade. Não é fácil lidar com quem era objeto e se torna sujeito.

Mas ou se tem a coragem de correr o risco da promoção humana, da conscientização, da educação de base efetiva e livre, da cultura popular, ou haverá remorsos inúteis, tardios e irremediáveis quando os agitadores se infiltrarem, de vez, no meio das Massas latinoamericanas (CAMARA, 1967 [16.12], p.1).



Os lamentos decorreriam do descompasso da Igreja, ou melhor, de sua hierarquia, com a História. O povo, novo sujeito sociopolítico, ao reconstruir sua própria história, dar-se-ia conta de seus parceiros (assim como de seus adversários) em sua luta por “libertação integral”. Nesse instante, emerge a preocupação de dom Helder, o povo perceberia a ausência da Igreja; o silêncio da Instituição em questão em que não se admite neutralidade.

Chama dom Helder de “agitadores” os considerados comunistas pelo Governo, jamais os críticos deste. Para os governos autoritários da América Latina, todos os seus críticos eram, na verdade, os “inimigos da Pátria”. No Brasil, os críticos dos sucessivos governos civil-empresarial-militares recebiam o estigma de “desordeiros”, “subversivos” e “comunistas”. As manifestações públicas de descontentamento, sobretudo da juventude universitária, através de passeatas e pichações, eram interpretadas pelo governo como afronta à autoridade policial e “desrespeito à ordem estabelecida”, claro que pela força.

Assegura dom Helder que a Igreja, independente de sua instância (local, regional ou nacional), dispunha de *médium* (mediação), eficiente e válido, para a promoção humana das massas (para transformá-las em povo). “Se quiserdes programas de ação para ajudar a Massa a tornar-se Povo, perguntai a organizações como o MEB e a Operação Esperança que fazem desse trabalho sagrado a própria razão de existir” (CAMARA, 1967 [04.11], p. 2). “Que a educação de base e a cultura popular conscientizam a criatura humana é experiência feita, que não se pode negar” (CAMARA, 1968, p. 119). E acrescenta, em tom irônico, e, ao mesmo tempo, crítico: “a dúvida consiste em saber se educação tira escamas de olhos de ricos, rompe carapaças de egoísmo, revolve consciências, muda mentalidades, conduz a reformas de estruturas econômico-sociais” (idem, p. 119). Era fundamental que a hierarquia da Igreja perdesse o medo das organizações populares, da força do povo organizado em sindicatos, movimentos e pastorais sociais. A partir dos anos 1980, a hierarquia da Igreja, em todo o mundo, perde o medo do povo questionar a Instituição, sua engenharia organizacional, sua estrutura de poder, suas instâncias decisórias e práticas de marginalização e exclusão. O mesmo não ocorre com os grupos dominantes, especialmente no Brasil e na América Latina, que alimentam o medo das organizações populares, das manifestações sindicais, dos movimentos sociais, das pastorais sociais da Igreja.

Sugere dom Helder que, para a construção de nova ordem social, política, econômica e cultural internacional, o mundo precisa de uma “revolução social”. E “a revolução social de que o mundo precisa exige conversão contínua dos indivíduos e dos

povos” (CAMARA, 1968, p. 30). Além disso, esclarece que “a revolução social de que o mundo precisa não é golpe armado, não são guerrilhas, não é guerra. É mudança profunda e radical que supõe graça divina e *Movimento de Opinião Pública* (MOP), que pode e deve ser ajudado e estimulado pela Igreja da América Latina e de todo o mundo” (CAMARA, 1966 [outubro], p. 2; CAMARA, 1968, p. 31).

Na sequência, analisando a realidade de vida dos povos latinoamericanos em relação com a dos demais povos de economias subdesenvolvidas, dom Helder verifica que se faz necessário mesmo é de uma “revolução estrutural”. “O que digo sobre a América Latina, pode-se, mais ou menos, dizer-se de todo o mundo subdesenvolvido, de fato necessitado de uma revolução estrutural” (CAMARA, 1968 [25.04], p. 3). Adverte dom Helder aos jovens mais radicais, simpáticos à revolução armada. “Compreendo vossa sede de violência. As injustiças são grandes demais e a frieza e displicência dos poderosos que nos exploram são revoltantes. Justamente porque só nos interessa revolução estrutural, ninguém se iluda: revolução estrutural supõe, necessariamente, revolução cultural” (CAMARA, 1968 [16-25.04], p. 5).

A revolução cultural pressupõe a força transformadora da educação. Acredita dom Helder que a educação é capaz de mudar mentalidades, ideias e comportamentos.

Se me perguntardes agora se acredito na educação como força capaz de mudar as estruturas econômico-sociais do mundo subdesenvolvido e de levar o mundo desenvolvido a compreender que precisa também de revolução social, que vos responderei?

Respeito os que desesperam da educação e apelam para a violência. Mas não creio no ódio. O problema não consiste em substituir alguns dirigentes e em fazer à força as mudanças que, por processos pacíficos, são sempre adiadas, ou fincam no papel, ou nem são entendidas.

O que é feito sem trabalho educativo, sem formação de mentalidade, não tem raízes. Se não é entendido por quem é violentado, gera amargura, ressentimento. Se não é entendido por quem é beneficiado, amanhã dará em nada, pela falta de preparação interior para utilizar o que recebeu (CAMARA, 1967 [10.02], p. 4-5; CAMARA, 1968, p. 122-123).

O esforço dos governos para calar as vozes críticas, através do exílio, perseguições, torturas, mortes não reduz em dom Helder a esperança crítica de ver surgir novos militantes em nome da Justiça Social em escala mundial.

Hoje, mesmo forças superequipadas (a exemplo das superpotências nucleares) com os mais mortíferos e devastadores engenhos de guerra se reconhecem incapazes de desbaratar guerrilhas que contam com a simpatia do Povo (CAMARA, 1967 [16.12], p. 2).

Devem estar surgindo os novos Cervantes que porão a nu o ridículo das profissões de fé de aparência democrática, das belas palavras românticas sobre a igualdade dos Povos, quando a realidade grita, em altos brados, que os velhos preconceitos raciais e de classe ainda governam os destinos dos Povos, e que a ganância desenfreada distancia, sempre mais, Países, de Países; Continentes, de Continentes; Mundos, de Mundos (CAMARA, 1973 [26.05], p. 1).

A promoção da Justiça Social desconhece fronteiras e, sem reservas, exige-se posicionar em defesa da soberania popular de outros povos, do princípio da autodeterminação de outros povos, a exemplo da “opção” cubana pelo socialismo.

A quem se escandalizar e se irritar, protestando em nome dos exilados cubanos e lembrando o perigo das guerrilhas treinadas em Havana, podemos lembrar: - quanto mais persistirem o bloqueio econômico e a excomunhão continental, mais fortemente estaremos acuando um Povo que já deu provas suficientes de heroísmo e capacidade de sofrer; mais estaremos enrijecendo posições que não levarão a um melhor relacionamento entre os Povos; mais alimentaremos uma atitude de ódio estéril [afinal, não se pode condenar uma Nação inteira a viver num gueto] (CAMARA, 1969 [26.01], p. 4-5).

#### **e) reinterpretando o Brasil: redemocratização e republicanismo democrático**

As mudanças repentinas e imprevistas provocadas pela morte do Presidente recém-eleito, Tancredo Neves, em 1985, gera incertezas nos setores mais populares, nos movimentos sociais e culturais que ressurgiam, nos partidos políticos, mas não necessariamente frustração. As expectativas de mudança do destino político do país estavam postas, de forma inequívoca e de modo irreversível.

O Presidente José Sarney, medindo a força e a beleza de tão positiva pressão popular, falou pelo país inteiro, proclamando que o programa de Tancredo é herança sagrada para todos nós!

Não se pense que, falando desta maneira, estou pensando que já é dia claro e que a democracia já está implantada e firme, realizada em toda a sua riqueza. Olhemos, um instante, que perspectivas nos anuncia o arco-íris, aberto nos céus do Brasil. Tentemos superar tanto o pessimismo, como o otimismo ingênuo e infantil (CAMARA, 1985 [15.07], p. 2).

No contexto da redemocratização, mais precisamente no final do ano de 1984 e no início de 1985, o povo brasileiro demonstra, segundo dom Helder, maturidade, equilíbrio e serenidade, ao renunciar o recurso à violência (isto é, à guerra civil) e pautar-se pelo princípio da “Não Violência”, acreditando na força da união para fazer respeitar direitos.

Na Campanha pelas *Diretas Já* houve um aparente insucesso e uma vitória real. Nosso povo aprendeu a ganhar e a perder, e a prosseguir, sem ódio, nem violência, com decisão e coragem, na caminhada (CAMARA, 1985 [08-11.04], p. 2).

Com que esperança, vamos assistindo ao crescimento e amadurecimento de nossa gente sofrida!

Os Partidos descobriram, de repente, que as multidões que acorriam aos comícios ultrapassavam, de muito, as clientelas eleitorais. É impressionante o que o povo descobria para além das eleições diretas.

Foi alegria profunda medir o amadurecimento do povo, através de demonstrações concretas de autodomínio e firmeza diante de derrotas e de vitórias! (CAMARA, 1985 [15.07], p. 2-3).

Nos primeiros meses de 1985, dom Helder avalia o cenário político nacional, e adverte para os novos riscos da “nova ordem” em formação:

Já não temos, como antes, o esmagamento de garantias e liberdades individuais. Mas vivemos o risco real de que as elites se apropriem, em benefício próprio, de instrumentos do Governo e de mecanismos criados em nome do desenvolvimento, e com isto sejam sufocados, em definitivo, os sonhados direitos sociais (CAMARA, 1985 [15.07], p. 3).

A aposta de dom Helder concentra-se, agora, na Constituinte, de modo a antecipar-se aos grupos dominantes para garantir direitos sociais e econômicos aos que são tradicionalmente injustiçados, e impedir a manutenção de privilégios.

Não podemos perder esta rara oportunidade da história para garantir através da própria Constituição, valores e conquistas que não são apenas aspirações de cristãos, mas de todos os homens de boa vontade.

Temos de garantir, na Constituinte, a prevalência do trabalho sobre o capital, do ser sobre o ter, do homem sobre o dinheiro e o lucro.

Temos de garantir, na Constituinte, uma distribuição mais justa da renda e da riqueza nacional, não apenas entre regiões ou entre esferas do poder público federal, estadual e municipal, mas sobretudo, entre pessoas (CAMARA, 1985 [15.07], p. 4).

Nos últimos anos de governo civil-empresarial-militar, o alerta de dom Helder se dirige ao Governo, aos agentes do Estado, afirmando de que era urgente restaurar a credibilidade do povo nas informações oficiais do governo.

É urgente que nossas autoridades abandonem de todo e para sempre o desgaste moral horrível de esconder a verdade, de calar a verdade e, sobretudo, de faltar à verdade.

Certas autoridades ficam negando até o último instante, quase jurando: não, não, não, para, na manhã seguinte, dizerem sim. O povo conclui que quando o Governo diz sim é não, e quando diz não é sim.

O Governo vai precisar, enormemente, do apoio popular. Nossa gente sofrida diz, pela minha voz: “O Brasil suporta a verdade e não precisa de nossas patrióticas mentiras” (CAMARA, 1983 [19.08], p. 1).

Fazia-se (e faz-se) necessário recuperar a credibilidade das autoridades políticas, das instituições democráticas, aplicar devidamente as leis e a Justiça, e restaurar o “senso ético da vida política nacional”.

Somos todos responsáveis pela perda do senso ético que atinge, de cheio, áreas privadas e áreas oficiais do país. Somos responsáveis por não darmos alarmes, capazes de sacudir consciências ou, ao menos de acordar receios de escândalos. Escândalos como o da mandioca<sup>54</sup> multiplicam-se em várias áreas deste querido Brasil (CAMARA, 1983 [12-16.10], p. 9).

Em decorrência dos inúmeros escândalos protagonizados pelos agentes públicos (por vezes, relacionados a agentes privados) a CNBB considerou da mais alta relevância debater, elaborar e publicar documento (CNBB, 1980), a exigir senso ético no conjunto das atividades dos que mais intensamente atuam na vida política nacional.

Somos impelidos a contribuir para com a restauração do senso ético na vida política nacional, denunciado atos de improbidade administrativa, desvios de recursos, função e finalidade e corrupção, em termos de apropriação indébita, contribuindo “para que escândalos de desonestidade com o dinheiro do povo sejam apurados até o fim” (CAMARA, 1983 [05.12], p. 12). A proteção da “coisa pública” se faz, *de per se*, pela *res pública*. Em outras palavras, a defesa “do público” deve ser feita em nome do bem comum.

---

<sup>54</sup> O “Escândalo da Mandioca”, nome dado pela imprensa ao caso, foi o maior escândalo financeiro de Pernambuco, ocorrido entre 1979 e 1981 na Agência do Banco do Brasil de Floresta, resultando em desvio da ordem de Cr\$ 1,5 bilhão (moeda corrente na época) do PROAGRO – Programa de Incentivo Agrícola criado pelo Governo do Presidente Médici, em 1973. O golpe consistiu na obtenção de documentos falsos para conseguir créditos agrícolas para o plantio de mandioca, feijão, milho, cebola e melancia, utilizando cadastros frios, propriedades fictícias e agricultores fantasmas. Os empréstimos feitos a “pequenos agricultores” eram supostamente destinados ao plantio. Em seguida, os golpistas alegavam que a seca destruíra as plantações (que na verdade não foram feitas) e ninguém pagava os empréstimos tomados, sendo os prejuízos cobertos pelo seguro agrícola. O escândalo se fez quando o tenente reformado da Polícia Militar, David Jurubeba, proprietário de uma fazenda na cidade de Floresta, teve pedido de financiamento negado pelo gerente da Agência do Banco do Brasil na mesma cidade. Sentindo-se injustiçado, o tenente denunciou a ocorrência de fraudes no PROAGRO em Floresta. O inquerido policial foi encaminhado ao Procurador Pedro Jorge, que ofereceu denúncia contra 19 dos indiciados, entre eles oficiais da Polícia Militar de Pernambuco, um Deputado Estadual e um Vereador de Floresta. Defensor da moralidade administrativa, Pedro Jorge foi assassinado, em 1982, vítima de seis tiros, na cidade de Olinda, onde morava.

O pensamento e o agir de dom Helder expressam alinhamento com o *republicanismo democrático*. Convém advertir, no entanto, que dom Helder não desenvolve uma teoria do republicanismo. Importa-nos, pois, evidenciar os elementos característicos de gramática republicana que comparecem ao seu pensamento. O tema da liberdade, o ideal de igualdade, o cumprimento da Constituição, a promoção da ampla participação popular na esfera do público apontam para a existência de gramática republicana no pensamento de dom Helder, norteadora do seu fazer ético-político.

De acordo com Sérgio Cardoso, “o regime republicano não propõe apenas que o poder seja contido por leis e se exerça para o povo, em vista do bem comum, mas exige ainda que seja exercido, de algum modo, por todo o povo, ou ao menos em seu nome – nos casos em que se admite a representação política” (CARDOSO, 2004, p. 46-47). É de práxis perceber nas iniciativas que visam revisitar a tradição do republicanismo clássico (MAQUIAVEL, 1973; MONTESQUIEU, 1995; ROUSSEAU, 1965) - no intuito de enriquecê-lo com as experiências contemporâneas -, o esforço de atualizá-lo evidenciando o devido alcance do poder a ser exercido pelo povo. Em sentido amplo, povo é a assembleia dos cidadãos na República.

A preocupação primeira do republicanismo é com a esfera pública, pensada como lugar da efetiva ação dos cidadãos. Para Newton Bignotto, os “problemas atuais da teoria republicana” (BIGNOTTO, 2004, p. 17-41), nada mais são que desafios clássicos da tradição republicana, quais sejam: “a defesa da liberdade” (p. 18-23) associada a valores ligados à condição dos cidadãos; “o ideal da igualdade” (p. 24-30), que se dirige à redução do grau de dominação de um indivíduo ou grupo de indivíduos sobre outro indivíduo ou associações de indivíduos nas sociedades democráticas contemporâneas; o estímulo à participação efetiva dos cidadãos na atividade política, evitando, sempre que possível, o recurso à representação política, e promovendo o exercício do poder de decisão nas esferas públicas do governo e do Estado.

Importa recordar que a Constituição Federativa do Brasil (1988) é republicana, e assegura que “o poder emana do povo, e em seu nome é exercido”. Ora, o desafio de maior monta se percebe quando se procura definir quão representativa é ou não a parcela de poder exercida pelo próprio povo. Segundo dom Helder, “não basta ser Povo. Não basta estar de espírito de iniciativa alerta e aberto para os problemas da comunidade”. Isto porque “o desenvolvimento tem exigências graves para o Povo. É urgente despertar a

curiosidade científica e o amor à técnica” (CAMARA, 1967 [04.11], p. 2). E acrescenta que “jamais teremos desenvolvimento enquanto Tecocratas e Governo decidirem os modelos a aplicar, sem que o Povo tenha notícia, discuta, participe do planejamento, da implantação e execução” (CAMARA, 1973 [abril], p. 7).

O aprofundamento dos princípios da igualdade e da liberdade, segundo Sérgio Cardoso, requer que se desenvolva a relação entre Democracia e República. Para ele, “a democracia pretende ser o regime político por excelência por atribuir a todos uma parte igual dos poderes e por garantir, assim a liberdade comum, evitando o governo das facções e a prevalência dos interesses particulares” (CARDOSO, 2004, p. 46). Já o regime constitucional, “pretende recuperar essa intenção de equidade referindo-a às determinações reais da cidade, procurando, assim, levar em conta as aspirações e interesses efetivos das partes”(idem, p. 47). Por fim, quanto à vontade, que funda o corpo político, “as democracias se apoiam na convicção de que a liberdade de todos, garantida pela igual repartição dos poderes, neutraliza a particularidade dos interesses e produz a expressão imediata do interesse comum” (idem, p. 52). Enquanto, pois, a democracia parte da suposição imediata da liberdade de todos, “a república *chega* à posição da liberdade de todos como constituída pelas leis” (idem, p. 58).

Em sentido estrito, o republicanismo democrático de dom Helder, no que respeita ao zelo pelos princípios constitucionais, pode ser verificado, entre outras, através da seguinte formulação:

É oportuno lembrar aos três poderes da República, é oportuno lembrar à democracia brasileira, que é urgente encontrar meios e modos de prestigiar as leis elaboradas pelo Legislativo e promulgadas pelo Executivo. É perigo incalculável, é mal de consequências imprevisíveis deixar que as leis se desmoralizem (CAMARA, 1967 [25.09], p. 5; CAMARA, 1968, p. 81-82).

O princípio da igualdade em dom Helder baseia-se no pacto federativo institucionalizado através do projeto do nacional-desenvolvimentismo, partindo do desenvolvimento regional. Defendia ele a tese segundo a qual o desenvolvimento nacional dependia do desenvolvimento das unidades federadas. Assim, o desenvolvimento regional se constitui em condicionante do desenvolvimento nacional. A sua noção de liberdade afirma-se, pois, como direito comum a todo cidadão, entendido no quadro da resistência a governo autoritário, antidemocrático, antirrepublicano e antipopular no Brasil.

Dom Helder é, sem lugar a dúvida, um democrata radical (CAMARA, 1965 [01-03.07], p. 4; CAMARA, 1966 [16.12], p. 5). Contudo, não deve ele ser classificado como um republicano radical. Defende dom Helder que “dentro da lei” “as pressões democráticas desconhecem limites” (CAMARA, 1967[22.04], p. 4; CAMARA, 1968, p. 36-37). O pensamento de dom Helder se confunde com o republicanismo democrático na ânsia pela promoção da igualdade e da Justiça Social. Recusa-se, no entanto, a confiar na força da violência (particularmente, na revolução armada), como *mediação*, eficiente e válido, para a mudança de estruturas injustas, por “acreditar nos objetivos e nos métodos da democracia” (CAMARA, 1966 [16.12], p. 5).

Mas, por que não pode dom Helder ser classificado, adequadamente, como um “republicano radical”? O republicanismo radical conta entre os seus objetivos a igualdade. Para tanto, defende a possibilidade do recurso à luta armada (isto é, a revolução violenta). Em sendo dom Helder cristão (não apenas por isso), mas por fundamentar no Cristianismo o seu esforço de *promoção da paz* (considerado por muitos fieis, historiadores e teólogos – eclesiásticos e leigos - como “Artesão da paz”), é estranho ao seu pensar e agir o recurso à revolução armada. É dom Helder pensador revolucionário, por seu *método* (“Minorias Abraâmicas”), pela definição dos *recursos* (Vaticano II, CELAM, CNBB, Teologia da Libertação, CEBs, Educação Libertadora [MEB e Pedagogia Crítica], Comissão Justiça e Paz, Escolas Superiores de Paz, Violência dos Pacíficos, entre outros), *estratégia* de ação (“Pressão Moral Libertadora”) e *fim* (promoção do desenvolvimento integral, da libertação integral, dos Direitos Humanos, da dignidade da humana e dos direitos de cidadania).

Importante frisar que dom Helder é crítico do Estado na acepção dada por Max Weber, qual seja, a de que o “Estado é uma comunidade humana que reivindica o monopólio do uso legítimo da força física dentro de um determinado território” (WEBER, 1993, p. 56). O Estado se transforma, portanto, na única fonte do “direito” à violência. O mesmo Weber nos brinda com outra formulação:

O Estado consiste em uma relação de *dominação* do homem sobre o homem, fundada no instrumento da violência legítima. O Estado só pode existir, portanto, sob a condição de que os homens dominados se submetam à autoridade continuamente reivindicada pelos dominadores (WEBER, 1993, p. 57).

O Estado weberiano encontra na força de dominação o suporte de que necessita para a sua própria manutenção, sobrevivência e permanência no tempo/história.



O Estado não se deixa definir por seus fins. O Estado não se deixa definir a não ser pelo específico *meio* que lhe é peculiar, tal como é o uso da coação física [...]. Se só existissem estruturas sociais de que a violência estivesse ausente, o conceito de Estado teria também desaparecido e apenas subsistiria o que, no sentido próprio da palavra, se denomina “anarquia”[...]. A violência não é, evidentemente, o único instrumento de que se vale o Estado – não haja a respeito qualquer dúvida -, mas é seu instrumento específico [...]. A relação entre o Estado e a violência é particularmente íntima. Em todos os tempos, os agrupamentos políticos mais diversos – a começar pela família – recorreram à violência física, tendo-a como instrumento normal do poder (WEBER, 1993, p. 56).

Bem outra é a perspectiva adotada por dom Helder, para quem o Estado é uma instituição da sociedade civil, criado para ajudá-la a melhor atender as demandas dos concidadãos. Nesse quadro, entende-se a função do Estado como fiador do desenvolvimento, promotor da liberdade e não o legitimador da dominação. Ao contrário do que declara Weber, para dom Helder, o Estado se define por seus fins, jamais pelos seus meios. Assegura dom Helder que o Estado deve servir ao “corpo social” e promover a unidade, preocupar-se em atender as demandas dos indivíduos e da comunidade política, e não simplesmente explorando-a com os seus meios e recursos para sua sustentação.

A democracia, a participação popular na vida política nacional é a grande esperança de dom Helder. Durante os governos civil-empresarial-militares (1964-1985), a promoção da democracia, das liberdades e da participação popular se transforma em razão de ser das “Minorias Abraâmicas”. Mesmo após a redemocratização do país, dom Helder entende que a democracia demandará tempo até que se torne uma realidade para todos, e não instrumento de poder (de uso corrente no discurso de determinados grupos) para a manutenção de privilégios de pequenas minorias. Desde a época de dom Helder que a Democracia no Brasil permanece uma utopia, e sobre ela pesa responsabilidade enorme, mesmo estando ela em fase de expansão e consolidação.

A participação popular é uma condição da democracia, mas igualmente uma condição para a “libertação integral”. “Sem dúvida, é impossível libertação autêntica sem participação plena dos Oprimidos. O ideal, então, é que eles aprendam, sempre mais, a andar com as próprias pernas, a utilizar a própria cabeça e a própria boca” (CAMARA, 1972 [07.11], p. 3-6). A conscientização, através da educação, promove, em última instância, a libertação do oprimido. No centro das preocupações de dom Helder permanece a pessoa humana, o cidadão na República, gerenciando suas relações de poder em “espaço político” democrático.

Assim como foi duro crítico dos pretensos “juizes do desenvolvimento” (Capítulo 4), dom Helder faz o mesmo com os que se pretendem “juizes da democracia”. Em outros termos, dom Helder é duro com os que afirmam que países de economias subdesenvolvidas ou em desenvolvimento só estariam em condições de viver “parcelas de democracia”.

A Comissão Trilateral estabeleceu, decidiu que os países subdesenvolvidos não estão maduros para a democracia política.

Que força moral tem o Mundo Ocidental para proclamar a menoridade do Terceiro Mundo em face da democracia política?

Têm força moral para exercer tutoria política sobre o 3º Mundo os criadores da Sociedade de Consumo, Sociedade do Desperdício, que estão esgotando, criminosamente, os recursos naturais do mundo, que estão criando poluição altamente nociva, que estão devastando as florestas e criando desertos?

Tem força moral para exercer tutoria política sobre o 3º Mundo quem está deixando mais de 2/3 da população do mundo em situação abaixo da condição humana?

Tem força moral para exercer tutoria política sobre o 3º Mundo quem vive fabricando armas, quando se sabe que as armas nucleares e bioquímicas de hoje importam em ameaça permanente de liquidar a vida na Terra? (CAMARA, 1977 [25.11], p. 17).

Segundo Jacques Maritain, uma das tragédias das democracias modernas se podia explicar pelo fato de não terem conseguido realizar a democracia (MARITAIN, 1957, p. 33). Os governos democráticos, por vezes, em nome de suposta agilidade e eficiência, abrem mão dos métodos democráticos (ampla participação nos fóruns de debate, deliberação democrática, soberania popular, bem comum como fim) e adotam práticas e artifícios essencialmente autoritários, antidemocráticos, antirrepublicanos e antipopulares.

Nos países pobres, a tendência é ficarem os poderes públicos – em nível local, provincial e nacional – em mãos das minorias privilegiadas, em mãos dos 5, 10 ou 15% que têm muito mais do que o resto da população.

Os que fazem e aplicam as leis; os que elaboram e executam projetos; os que preparam e assinam acordos, são os privilegiados. E os técnicos dirão que é impossível pretender que as comunidades locais se metam a palpar sobre assuntos tão complexos e que exigem decisões lúcidas e firmes.

Se as massas marginalizadas são representadas pelas minorias que as exploram, claro que, em plano mundial, se reproduzirá e se agravará a discriminação, que chega a ser criminosa, e que leva os ricos a ser sempre mais ricos, e os pobres a ser sempre mais pobres.

Em assembleias vitais para os países subdesenvolvidos, como a UNCTAD, não raro, os delegados dos países pobres defendem mais os privilegiados das minorias, que absorvem quase toda a renda nacional, do que o povo propriamente dito, que é sempre mais marginalizado (CAMARA, 1975 [03.02], p. 2-4).

Chegado o fim do governo civil-empresarial-militar (1985), tem-se início o processo de formação da Nova República. Dom Helder sumariza assim sua opinião:

A Nova República, que se anuncia, para merecer este nome, terá que estabelecer uma nova cidadania, que contemple não apenas os direitos puramente individuais do homem: - como o de livre expressão e associação; - o de ir e vir; - o de informar.

É preciso proclamar e assegurar os direitos sociais do homem:

- direito à habitação e moradia, sem que seja preciso enterrar-se na lama como caranguejo ou afogar-se em juro e correção monetária.

- direito ao trabalho digno, à saúde e a educação.

- e, sobretudo, direito à vida, direito especialmente negado no Nordeste, onde milhares de crianças morrem antes de completar um ano...

A Nova República, para merecer este nome, terá que consagrar a prevalência do trabalho sobre o capital, nas questões econômicas e trabalhistas. Não se pode respeitar como democrática, Sociedade que se funda no privilégio do capital, em detrimento do trabalho.

A Nova República terá que estabelecer, também, o controle do Estado por parte da Sociedade. Este controle se deve exercer não apenas pelo Legislativo e pelo Judiciário. É preciso ouvir, também, a voz dos Sindicatos, das Associações, das Comunidades, das Entidades da Sociedade Civil...

Como consequência do princípio de controle do Estado por parte da Sociedade, a Nova República terá, inevitavelmente, que rever a Doutrina da Segurança Nacional. O que se pretende agora, o que se exige é, prioritariamente, a segurança do Cidadão e da Sociedade. A Segurança do Estado será a Segurança do Cidadão.

Muitas destas conquistas exigem Nova Constituição, feita por Assembleia Constituinte. Mas as obrigações do novo Governo não se esgotam com a convocação da Constituinte. Cabe ao novo Governo a obrigação de impedir que a Constituinte seja apenas a consolidação do conservadorismo e dos privilégios, seja apenas mais um instrumento das elites para impor suas conveniências e seus privilégios.

Queremos a Constituinte exatamente para garantir, de vez, os direitos sociais e os atributos da Nova Cidadania, que não poderá ser apenas política, mas terá, forçosamente que ser, também, social e econômica. Queremos a Constituinte para garantir reformas de estruturas e de base, que já vêm atrasadas de algumas décadas.

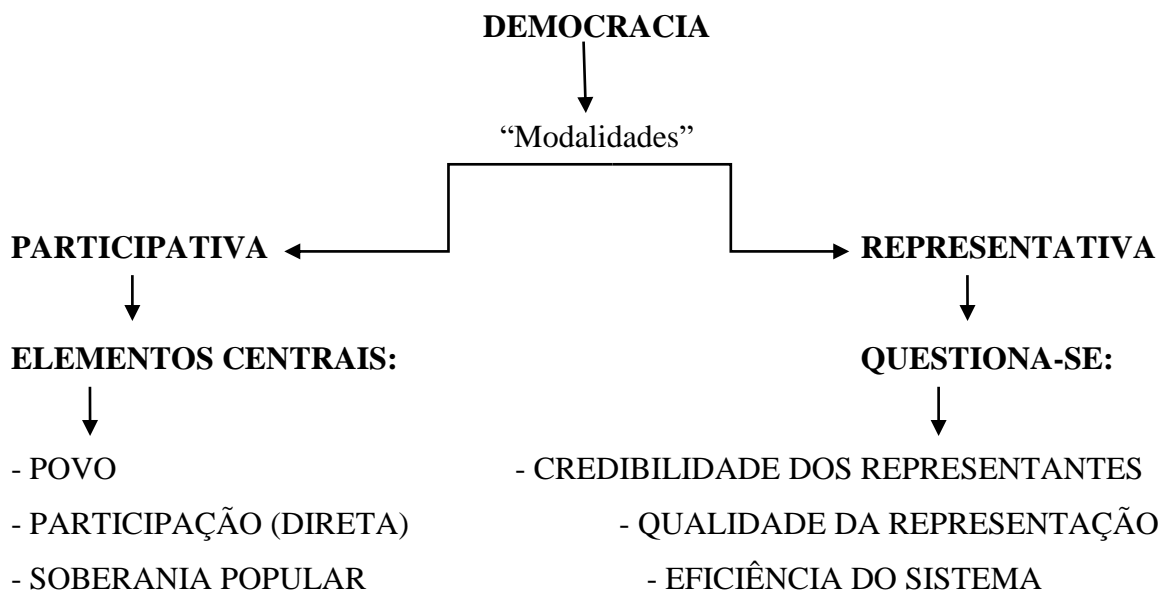
Exemplo típico de Reforma inadiável e que já vem com atraso inquietador é a Reforma Agrária. O Banco Mundial, em diagnóstico conhecido, a considera pré-requisito para o desenvolvimento do Nordeste. Reforma Agrária que implique em terra, em assistência técnica, em crédito e em garantia de comercialização.

Queremos Constituinte que não se restrinja a uma reforma fiscal e tributária, que importe em mera redistribuição dos recursos dos impostos entre União, Estados e Municípios. Precisamos de reforma fiscal e tributária coerente com o princípio do trabalho sobre o capital, e que tribute mais os frutos do capital do que os rendimentos do trabalho.

Claro que há pré-requisitos para a convocação desta Constituinte, como a revisão da legislação partidária, da Lei de Segurança, da Lei Falcão<sup>55</sup>. Mas o maior de todos os pré-requisitos é a anistia eleitoral para os milhões de analfabetos. A Constituinte não será legítima sem esta anistia eleitoral; - não será representativa sem o voto do analfabeto.

Estas são aspirações e exigências da grande maioria do povo brasileiro (CAMARA, 1985 [04.02], p. 1-3; os sublinhados são do autor).

A “Nova República”, cujos fundamentos dom Helder ajudou a construir, [re]nasce com desafios enormes a superar para instituir de fato uma nova cidadania. A republicanização democrática da sociedade brasileira, apenas iniciada em 1985, se faz a passos tão lentos que se possível constatar entre os cidadãos/ãs de nosso país a percepção, embora real, equivocada, de que os direitos, em todas as suas acepções, são mesmo para poucos. Ora, essa percepção do acesso aos direitos dificulta a compreensão da universalidade dos direitos e mantém a percepção de direitos como demonstração de benevolência do Estado, não raro, explorada pelos grupos dominantes.



<sup>55</sup> A *Lei Falcão* - criada em 1976, durante o Governo do Presidente Ernesto Geisel, recebeu o nome de seu criador, o então Ministro da Justiça, Armando Falcão -, tinha como principal objetivo evitar que o horário eleitoral gratuito obrigatório viesse a ser utilizado pela oposição como espaço privilegiado de crítica ao regime civil-empresarial-militar. Assim, por determinação legal, os partidos se limitavam a exibir na televisão sua legenda, o número de registro do candidato na Justiça Eleitoral, foto do candidato, brevíssimo “currículo vitae” e, se autorizado previamente, o local e o horário dos comícios.

## 6. JUSTIÇA SOCIAL: HORIZONTE DE POSSIBILIDADE DO DESENVOLVIMENTO

Assim fala o Senhor: por causa das [...] rebeldias de Israel, não revogarei minha decisão: porque venderam o justo por dinheiro e o pobre por um par de sandálias; porque são ávidos para ver o pó da terra sobre a cabeça dos indigentes e desviam os recursos dos humildes [...]; por causa das roupas penhoradas que extorquiram perto de cada altar e do vinho confiscado que bebem na casa de seu deus (Am 2,6-8).

Na literatura profética, Amós é reconhecido, na tradição cristã, como o profeta da Justiça Social. Para Amós, a prática da Justiça Social antecede o louvor, o culto ao Senhor, o sacrifício como oblação, pois o verdadeiro louvor, culto e sacrifício não comporta a injustiça contra os pobres, os lançados à desgraça pelo “direito”, os desamparados e os indigentes. Assim, a Justiça Social é, pois a condição de possibilidade para a “verdadeira paz” no antigo Israel. O ensino social da Igreja - através dos escritos de Pio XII, João XXIII, mas sobretudo de Paulo VI (todos exerceram o pontificado no século XX; o século das Grandes Guerras) – compreenderá a Justiça Social em consonância com o pensamento de Amós: condição de possibilidade para a Paz. Na esteira do ensino social de Paulo VI, que é tributário das reflexões socioeconômicas do Pe. Louis-Joseph Lebret, dom Helder defenderá a necessidade do desenvolvimento, como desenvolvimento integral, decorrer da Justiça Social em âmbito nacional e em escala mundial.

### **Introdução**

O objetivo do capítulo é, a princípio, reconstruir os fundamentos da Justiça Social no pensamento de dom Helder Camara e, por conseguinte, estabelecer as condições de possibilidade para a realização da mesma. Importante ressaltar que, a Justiça Social é promovida como horizonte último de possibilidade do desenvolvimento em âmbito nacional e em escala mundial. Daí apontar-se a Justiça Social como horizonte último de possibilidade para se alcançar o desenvolvimento, que se espera seja o desenvolvimento integral (Capítulo 4), já que apenas esta modalidade pode promover a expansão dos direitos de cidadania e a soberania popular.

Além de *embaixador do desenvolvimento*, dom Helder é *promotor da justiça social, advogado do terceiro mundo*. Ademais, a justiça social é uma componente da *teologia política de dom Helder*. Ela tem, por *fim*, a justiça social, e, por *meio*, o “desenvolvimento harmônico” (CAMARA, 1964 [19.12], p. 4), ou o “desenvolvimento autêntico” (CAMARA, 1968 [19.04], p. 4), ou ainda o “desenvolvimento integral” (CAMARA, 1970 [janeiro], p. 3). Harmônico porque equilibrado em suas dimensões. Autêntico porque verdadeiro, e, por isso, goza de estabilidade e desfruta de longa duração. Integral porque abrangente. Em suma, a teologia política de dom Helder dialoga com a economia, e esta, por sua vez, com a política (em parte, objeto da Ciência Política).

O debate sobre o tema da Justiça Social, na perspectiva adotada por dom Helder, justifica-se pela urgente necessidade de superação do subdesenvolvimento (e pela promoção do desenvolvimento integral da pessoa humana e da sociedade) em ambiente de relações democráticas e de instituições, cujos procedimentos sejam pautados pelos princípios democráticos. A promoção da Justiça Social se entende no quadro do combate ao colonialismo, em suas dimensões interna e externa, e a seus agentes, políticos e econômicos nacionais, transnacionais e multinacionais.

Para tanto, revisitaremos o fundamento greco-judaico-cristão da Justiça Social; em seguida, reconstruiremos a Justiça Social no pensamento de dom Helder; na sequência, apresentaremos os *médiuns* (mediações) para se alcançar, segundo dom Helder, a Justiça Social. Analisaremos dois grandes *médiuns* por nós identificados nos escritos de dom Helder: o *Movimento de Opinião Pública* e as “*Minorias Abraâmicas*”. O primeiro, grosso modo, reúne os meios de comunicação social. A expectativa de deflagração do movimento de opinião pública nacional e internacional alimenta, por algum tempo, esperanças enormes em dom Helder. Acalentam os sonhos e utopias de dom Helder, até o fim da vida, as seguintes “*Minorias Abraâmicas*”: a) O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965); b) As Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe; c) Assembleias do CELAM; d) as Conferências Episcopais Nacionais, a exemplo da CNBB; e) Grandes Religiões; f) CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e TdL (Teologia da Libertação); g) Juventude e Universidades; h) O MEB (Movimento de Educação de Base) e a Pedagogia Crítica (Paulo Freire); i) Escolas Superiores de Paz; j) Pontifícia Comissão Justiça e Paz e Ação Justiça e Paz; l) A “*violência dos pacíficos*”, esta precedida pela “*ação não violenta*” e sucedida pela “*não violência ativa*”.

## 6.1 Fundamento greco-judaico-cristão da Justiça Social

O termo *Justiça* tem percorrido longa trajetória no pensamento político ocidental. A ideia de *Justiça* no pensamento de Platão, que é tributária do pensamento de Sócrates, está intimamente ligada à política. A igualdade de todos os *cidadãos* deveria ser uma expressão sociofilosófica, daquilo que é justo. A máxima “dar a cada um o que convém” transcende o plano das relações particulares (justiça comutativa) para inserir-se dentro da estrutura da *pólis* (cidade-Estado). Assim, a doutrina da Justiça pensada por Platão concebe o caráter da conveniência (a exemplo dos “serviços” a serem prestados na *pólis*), segundo as aptidões de cada membro tal qual ocorre com a alma humana (única), em sua conceituação. Então, o devido surge na medida de suas necessidades e capacidades (de cada ser considerado individualmente) avaliadas por terceiros na *pólis*, e em benefício desta. A Justiça surge como “virtude” universal (coragem, temperança, sabedoria, etc.). Ademais, a ideia de justiça em Platão se define de duas maneiras: como ideia norteadora da conduta ou como virtude determinada e norteada pela lei (PLATÃO, 1997).

A conceituação do que é Justiça, Aristóteles a faz dispor em paralelo os termos *Justiça* e *injustiça*, apontando o antagonismo e evidenciando suas diferentes significações. O ponto de partida da investigação do estagirita é: quem é o justo? O justo é o que pratica a Justiça. É aquele que respeita a lei (Direito) e aquele que respeita a igualdade (de condição política na *pólis*). Não obstante, Aristóteles esclarece que a *Justiça da lei* é Justiça apenas em certo sentido, pois, deve-se considerar a dimensão da *virtude da Justiça*. A Justiça enquanto virtude chama-se *Justiça geral, legal* ou *total* [entendida como matéria da ética e da política], enquanto Justiça específica denomina-se de *Justiça particular* [objeto próprio do Direito, como arte jurídica] (ARISTÓTELES, 1995).

A expressão *Justiça Política* comparece ao pensamento de Aristóteles como aquela que tem a mesma forma em todos os lugares (ARISTÓTELES, 2002). Ora, é peculiar à Justiça Política o princípio da universalidade. É Justiça para os cidadãos, isto é, para os homens livres, que visam ao bem comum e buscam a felicidade. Importa salientar que a Justiça Política é constituída segundo critério de organização de cada comunidade (ou sociedade) e conforme a forma de governo a que está subordinada. Com efeito, a Justiça Política participa da história, pois é congênita ao tempo da comunidade política.

Passados vários séculos, a *Justiça* tem lugar central nos escritos judaicos de natureza religiosa. A promoção da Justiça, em termos de Justiça Social, comparece em profetas como Isaías, Jeremias, Ezequiel, Amós, Miqueias, entre outros. Para Isaías não há culto agradável a Javé sem Justiça. O profeta recomenda - aos reinos de Judá, Jerusalém e Samaria - que “Aprendei a fazer o bem, procurai a justiça, chamai à razão o espoliador, fazei justiça ao órfão, tomai a defesa da viúva” (Is 1, 17). Jeremias, no entanto, diz: “Casa de David: Assim fala o Senhor: Exercei a justiça cada manhã, libertai o espoliado da mão do explorador!” (Jr 21, 12). Para Ezequiel, “caso um homem justo cumpra o direito e a justiça [...] não explore ninguém, devolva o penhor recebido pela dívida, não cometa rapinas, dê seu pão ao faminto, cubra com um manto o que está nu, não empreste a juros e não pratique usura, afaste a mão da injustiça” (Ez 18, 5; 7-8). Amós assim apresenta sua crítica-denúncia<sup>56</sup>, “porque venderam o justo por dinheiro, e o pobre por um par de sandálias; porque são ávidos para ver o pó da terra sobre a cabeça dos indigentes e desviam os recursos dos humildes” (Am 2, 6-7). E Miqueias declara: “estou cheio de força, de senso do direito e de coragem, para revelar a Jacó sua rebeldia e a Israel, seu pecado. Escutai, portanto, chefes da casa de Jacó, magistrados da casa de Israel, que tendes horror ao direito e tornais tortuosa toda retidão” (Mq 3, 8-9).

É complementar à tradição profético-veterotestamentária o testamento bíblico-cristão. No *Novo Testamento*, Jesus é a própria “medida” do bem e da lei a ser creditada como Justiça. Na Epístola de Paulo aos Romanos, o Apóstolo declara que “agora, independentemente da lei, a justiça de Deus foi manifestada; a lei e os profetas lhe prestam testemunho” (Rm 3, 21). A justiça de Deus é o próprio Deus; é Jesus de Nazaré, encarnado, crucificado e ressuscitado. Jesus (ou se preferir, o seu testemunho) é posto acima de qualquer norma, prática ou lei humana. A justiça de Deus é, a um só tempo, espiritual [pois é justificação para o crente] e sociopolítica [já que não comporta o roubo, a opressão, a injustiça e a transgressão da lei] (Rm 2, 21-23). Em suma, a justiça de Deus torna a pessoa livre (do pecado e diante da lei), e é esta liberdade que a torna “escrava da justiça” (Rm 6, 19). Nessa perspectiva, a justiça não se limita a observar e a cumprir os preceitos do direito, da norma, da lei, pois inclui os princípios da liberdade, da solidariedade, da fraternidade do “Reino”.

---

<sup>56</sup> Para Amós, a justiça dos tribunais do Reino de Israel e das Nações vizinhas não cumpria o seu fim, e muito menos justificava sua natureza; além disso, os juízes condenavam os pobres por motivos banais, recebendo pela condenação valores irrisórios, ou mesmo presente sem qualquer valor comercial.



Para o Apóstolo Paulo, “o homem não é justificado pelas obras da lei, mas somente pela fé relativa a Jesus Cristo” (Gl 2, 16). Assim, “o fim da lei é Cristo, para que seja dada a justiça a todo homem que crê” (Rm 10,4). De modo que, “se houvesse sido outorgada uma lei que tivesse o poder de fazer viver, então é da lei que proviria de fato a justiça. Mas a Escritura (a Nova Aliança) sujeitou tudo, a fim de que, pela fé relativa a Jesus Cristo, a promessa fosse cumprida para os que creem”. E mais, “antes da chegada da fé, nós éramos mantidos em cativo, sob a lei, em vista da fé que devia ser revelada. Assim, pois, a lei foi o nosso vigilante, à espera do Cristo. Mas, após a chegada da fé, não estamos mais sujeitos a esse vigilante”. Isto porque “não há mais nem judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre; já não há mais o homem e a mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo” (Gl 3, 21-28). Jesus não suprime a lei, mas lhe dá pleno cumprimento. A lei deixa de ser a referência para o crente, que elege Cristo como referência de seguimento. O Cristo é exigente, mas justo. O ato justo (de Cristo e) de toda e qualquer pessoa é expressão da justiça de Deus.

O escritor do livro intitulado *Atos dos Apóstolos*, presumivelmente, o evangelista Lucas (At 1, 1), narra o encontro entre Pedro (na companhia de seguidores) e Cornélio (acompanhado de parentes e amigos íntimos). Segundo registro, “Pedro tomou a palavra e disse: ‘Na verdade, eu me dou conta de que Deus é imparcial e de que, em toda nação, quem quer que o tema e pratique a justiça é acolhido por Ele’” (At 10, 23-24). O temor a Deus significa a referência que lhe é devida, e a sua justiça é a boa nova da paz, tal como inicialmente propagada, mas que, com o passar do tempo e as diferenças culturais dos povos, a mensagem da justiça de Deus, em Jesus, constituiu-se em motivo de discórdia e de conflitos entre os povos, nações e civilizações.

No Evangelho de Mateus, a justiça comparece como elemento central do *Sermão da Montanha* proferido por Jesus<sup>57</sup>. A época, o grande opressor dos judeus, o “povo eleito”, era o Império Romano. As injustiças eram praticadas pelos agentes do Império, e entre estes se contavam muitos judeus, a exemplo dos cobradores de impostos. As injustiças saltavam aos olhos. Os responsáveis por praticá-las eram todos conhecidos. As vítimas das injustiças se destacavam, pelas manifestações da miséria, entre as populações. De modo que, para o evangelista Mateus, estes elementos eram suficientemente

---

<sup>57</sup> O texto correlato em Lucas, sobre as “bem-aventuranças”, é um cântico na Planície (Lc 6, 20-26).

conhecidos por todos, e sugere que Jesus teria atribuído recompensas àqueles que se decidissem por lutar pela justiça.

Em particular, dois versículos das “bem-aventuranças” definem o pensar e o agir de dom Helder: “Felizes os perseguidos por causa da justiça; deles é o Reino dos Céus” (Mt 5, 10). Importante ressaltar que o versículo anterior – “Felizes os que agem em prol da paz; eles serão chamados filhos de Deus” – complementa e, ao mesmo tempo, justifica sua atividade político-pastoral. Em conjunto, os versículos possibilitam a dom Helder formular, após anos de reflexões, discursos e debates, a compreensão de que se faz necessário: “exigir justiça como condição indispensável para a paz e o diálogo efetivo entre os Mundos<sup>58</sup>” (CAMARA, 1965 [24.11], p. 6).

No Antigo Testamento, o justo é aquele que trilha os seus caminhos sob a lei de Javé, e orienta sua vida através dos ensinamentos dos profetas. O “direito”, precário, como denunciado pelos profetas, exerce mera função complementar. No Novo Testamento, justo é aquele que obedece aos mandamentos de Jesus, e realiza sua vontade, identificada com a vontade do próprio Deus. A observância à lei e aos ensinamentos dos profetas não é desaconselhada, porém, os textos do Novo Testamento recomendam fortemente que se descubra e pratique a vontade do próprio Deus, que pode revelar-se a si mesmo (Deus encarnado) e relevar-se a quem Ele quiser, sem qualquer mediação.

Na esteira do pensamento de Aristóteles, Tomás de Aquino estabelece a distinção entre *Justiça legal* e *Justiça particular*. A Justiça legal “é aquela que diz respeito *imediatamente* ao bem comum (exemplo: o convívio pacífico na sociedade civil) e, *mediatamente*, aos particulares”. Justamente por não abranger todas as virtudes, a Justiça legal é completada pela Justiça particular. Esta “é responsável pela ordenação dos indivíduos na relação com os particulares, tendo, portanto, reflexos *mediatos* sobre o Bem Comum e *imediatos* sobre os particulares” (BITTAR, 1998, p. 347). Contudo, categoria de relevo dentro da doutrina tomista é aquela atinente à diferenciação entre Justiça comutativa e distributiva. “A primeira é responsável pela regulação das relações entre particulares, entre as partes individuais da sociedade. A segunda coordena o relacionamento da parte com o todo, de modo a atribuir a cada parte o que lhe é devido segundo seu mérito, capacidade ou participação” (idem, p. 347).

---

<sup>58</sup> Com a expressão “o diálogo efetivo entre os Mundos”, dom Helder aponta para a necessidade de comunicação transparente entre os mundos capitalista, liderado pelos USA, e o socialista, pela URSS.

Alguns filósofos-teólogos da antiguidade consideram que “algo é justo quando sua existência não interfere na ordem à qual pertence” (MORA, 2001, p. 1616). O termo “justiça” é muito similar à ordem. Nessa perspectiva, a Justiça é fundamental para o estabelecimento da ordem (autêntica e duradoura), mas esta não é garantia de Justiça. Embora, sem a pretensão de negar-lhe a dimensão de universalidade, defendiam a dimensão histórica, dinâmica e flexível da Justiça. Como desdobramento da Justiça, a ordem não pode ser sinônima de determinação, imutabilidade.

E não se encontrando entre os nossos objetivos fazer uma história dos conceitos, a exemplo de descrição sobre a “evolução” da expressão “justiça social”, damos um salto de vários séculos. O pensamento liberal moderno estabelece que a injustiça resulta do desequilíbrio, do rompimento da ordem. Define-se, então, que toda quebra de normalidade gera injustiça. Assim, toda e qualquer investida contra a ordem têm como consequência a injustiça. A noção de Justiça que subjaz a esse pensamento denota expressão de pensamento conservador, autoritário, defensor intransigente do *status quo*. Logo, o que escapa à ordem estabelecida deixa de ser justo, e não sendo justo pode ser supresso. A Justiça assim compreendida impede qualquer mobilização político-social, que tenha como fim a alteração ou substituição da ordem vigente, ainda que esta não corresponda mais aos anseios de uma sociedade específica, num determinado tempo e circunstância de sua história. E mais, condena de antemão a *revolução* como instrumento de transformação sociopolítica e econômica.

Nas últimas décadas do século XX, uma nova teoria da justiça suscita intensos debates nos meios acadêmicos e jurídicos. Em 1971, John Rawls apresenta a *teoria da justiça como equidade*, através da publicação de *Theory of Justice*, na qual estabelece novo marco em filosofia política para os estudos sobre Justiça. Sua teoria da justiça como equidade parte de pressuposto ético motivacional, com a pergunta pelas razões para o compromisso enquanto membro de uma comunidade moral, defendendo a tese da co-originalidade de liberdade (*liberty*) e igualdade (*equality*) em uma sociedade marcada pelo pluralismo razoável de doutrinas abrangentes (*comprehensive doctrines*), visando fornecer uma orientação filosófica e moral para as instituições democráticas (RAWLS, 1971). Os comunitaristas (Michael Sandel, Michel Wazer, Alasdair MacIntyre e Charles Taylor), por sua vez, tendem a interpretar a teoria da justiça como equidade como deontológica, procedimental, universalista e dada a estabelecer a prioridade do justo sobre o bem.

## 6.2 Justiça Social no pensamento de dom Helder

A Justiça Social no pensamento de dom Helder consiste no horizonte último de possibilidade do desenvolvimento integral, que é “o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens” (LEBRET, 1962). Tal como apresentado (Capítulo 4), se o desenvolvimento é a condição última de possibilidade para a expansão dos direitos de cidadania (dimensão interna do país) e a promoção da soberania (dimensão externa), a Justiça Social em âmbito nacional e em escala mundial é o horizonte último de possibilidade para que ele – o desenvolvimento integral - se realize de forma efetiva.

O termo Justiça é nuclear no pensamento de dom Helder. Para ele, Justiça não é conceito normativo, mas expressão de uma *práxis*. A perspectiva teórico-conceitual adotada por dom Helder é aristotélico-tomista, da *Justiça total* e da *Justiça particular*. Contudo, dom Helder evita tanto inserir-se no debate sobre a natureza da Justiça quanto recuperar a distinção feita por Tomás. Na linha de Tomás, da Justiça particular (matéria do Direito e da Política), dom Helder entenderá a Justiça Social como horizonte último de possibilidade de superação do subdesenvolvimento.

Ademais, o termo Justiça no pensamento de dom Helder tem implicações práticas: “viver e fazer viver” (CAMARA, 1981 [02.04], p. 23) a “libertação integral” da pessoa humana e da comunidade política. É por tentar “viver e fazer viver” a Justiça Social que dom Helder pode ser considerado “Promotor da Justiça” como condição para a paz e “Advogado do Terceiro Mundo”. Em qualquer das funções, dom Helder reivindica justiça para os países de economias subdesenvolvidas e, a um só tempo, denuncia as injustiças praticadas, segundo ele, pela política internacional do comércio, em escala mundial.

A partir desta noção de Justiça - como “viver e fazer viver” – que se evidenciam as dimensões da Justiça (e seus ambientes de vivências e aplicações): religiosa, social, política, econômica... É inegável que a Justiça, no pensamento de dom Helder, tem suas raízes na tradição bíblico-profética. O “Evangelho” se torna a medida da Justiça Social. Aplica-se aqui a Regra de Ouro: “Assim, em tudo, façam aos outros o que gostaria que fizessem a você, nisso resume a Lei e os Profetas” (Mt 7, 12). Com efeito, não se trata de Justiça Social orientada e restrita aos cristãos, mas de Justiça Social devida a toda pessoa, de algum modo, vítima de injustiças.

Contra uma ordem de coisas – que era uma desordem estabelecida – Cristo agiu, veementemente, com invectivas candentes, como nos referem os Evangelistas. Por que investiu, de maneira tão forte e tão sistemática, contra os escribas, os fariseus, os doutores da lei, os poderosos de toda sorte, cobrindo-os de ridículo, desmoralizando-os, deixando-os a nu!?!... Ele estava indo ao âmago do problema e começando, com absoluta justeza e precisão, a obra libertadora, que o Espírito de Deus nos incita a continuar. Não foi por acaso que Ele foi preso, condenado, torturado e morto como agitador e subversivo (CAMARA, 1975[04.02], p. 2).

Além da dimensão religiosa, o “viver e fazer viver” a Justiça para a libertação integral da pessoa humana exprime as dimensões sociopolítica e econômica, de forma interligada, interdependente, e exigindo ação interdisciplinar para a supressão das injustiças em âmbito nacional e em escala mundial.

Deus me livre de aproveitar-me do instante excepcional que vossa generosidade me oferece em nome de Pernambuco, para ferir e magoar concidadãos.

Mas, também, Deus me livre de deixar-me cativar por vossa gentileza, a ponto de nem vos comunicar o que, em consciência, julgo de meu dever lembrar a todos nós.

Sem apontar culpados, um pouco todos nós temos nossa quota de responsabilidade em face da situação atual, é o caso de perguntar:

Se, amanhã, Joaquim Nabuco chegasse ao Recife e percorresse, por nossa zona canavieira, sentiria ou não necessidade de reabrir a Campanha Abolicionista?

Vindo da eternidade, como reagiria diante de salários, tantas vezes sonegados? Que diria diante da perda do repouso remunerado, da perda do 13º mês e até das garantias adquiridas? Que pensaria de nós, encontrando homens famintos e sem saúde, morando em casas que não merecem o nome de casa e sem permissão de plantar um palmo de terra para a subsistência da própria família? (CAMARA, 1967 [25.09], p. 1).

Nos anos 1950 e 1960, e mais ou menos, ainda em toda parte, as injustiças multisseculares marcam suas vítimas com os traços da miséria, fome, pobreza, marginalização, exclusão da arena política. No Nordeste, observa dom Helder que os grupos sociais (canavieiros, agricultores, vaqueiros etc.) mais vulneráveis à miséria se encontravam na zona rural: os trabalhadores e suas famílias. É contra o trabalhador rural que se dirige toda sorte de marginalização e desfavor. Por isso, dom Helder aponta a urgente necessidade de completar o 13 de maio, evento responsável por abolir, de fato, todos os cativos para a liberdade. Na perspectiva da antropologia cristã, é na liberdade e para a liberdade que os seres humanos (e toda a Criação) foram criados.

Nos primeiros anos do regime civil-empresarial-militar no Brasil, mais precisamente durante os “anos de chumbo” (1968-1973), se alguém (crente ou não) atuasse de forma paternalista, assistencialista, era elogiado, e até mesmo considerado santo, mas quando alguém (talvez aquela mesma pessoa) decidia lutar em favor da justiça, dirigiam-lhe acusações de subversivo, de perturbador da ordem e de comunista.

Uma pessoa é recebida como santa enquanto faz caridade, sinônimo da sempre necessária distribuição de alimentos, roupas, remédios e casas. A partir do momento em que esta pessoa começa a denunciar injustiças, é julgada como fazendo política, como subversiva e comunista. Chega a ser assassinada como nosso Grande Irmão, o Bispo Romero, de El Salvador (CAMARA, 1980 [23.10], p. 18).

A prática da Justiça pressupõe, segundo dom Helder, a “conscientização dos opressores e dos oprimidos” e requer a supressão de estruturas injustas. Do interior dos grupos dominantes, do seio da hierarquia, particularmente de parcela conservadora, “ouve-se brado” em nome da prudência, se preciso for recorrendo à violência.

Aqui entram raciocínios de prudência: é mais fácil e mais rápido abrir os olhos das Massas, despertar-lhes a consciência para a situação em que se acham – conscientizá-las – do que promover a reforma das estruturas. Quem, apesar de saber disso, promove a conscientização – comentam observadores aflitos – faz o jogo da subversão e, como joga uma classe contra outra, faz o jogo do comunismo (CAMARA, 1966 [outubro], p. 4). Não nos iludamos com Campanhas ABC. A palavra é mesmo conscientização. Ela nada tem de imoral. É subversiva? Subversiva é a situação semicolonial da qual a conscientização nos vai livrar. A palavra é mesmo promoção humana (CAMARA, 1967 [16.12], p. 2).

A demanda por Justiça Social é nacional, transnacional, transcontinental e mundial. Na “esperança de ver iniciar-se a hora cristã da civilização solidária”, dom Helder recupera alguns eventos internacionais importantes para a história política contemporânea, e apresenta o devido alcance de cada um deles: “terminada a II Guerra Mundial, sentia-se que o colonialismo tinha suas horas contadas”; no encontro de Bandung, na Indonésia, em 1955, “o mundo desenvolvido viu reunidas a Ásia e a África”<sup>59</sup>, no esforço conjunto de evidenciar as reais perspectivas para o desenvolvimento de seus povos e economias, bem

---

<sup>59</sup> Entre 18 e 25 de abril de 1955, realizou-se em Bandung, na Indonésia, o encontro das Nações recém-nascidas de processos e/ou dos movimentos de libertação nacional. Para os antigos colonizadores, tratava-se apenas do encontro de antigas Colônias, de povos considerados atrasados, não-civilizados, sub-raças, subdesenvolvidos. Ainda assim, o encontro causou estranheza e arrancou risos dos colonizadores, uma vez que eram Continentes fracos, sem poderio militar e sem expressão econômica. Para os participantes do encontro, o evento consistia em ocasião especial para analisar a realidade de suas economias, avaliar as condições de vida de seus povos, apontar as reais perspectivas para o seu desenvolvimento, assim como para elaborar e apresentar, em conjunto, uma reivindicação de direitos à ONU.

como reivindicar direitos junto à ONU; em Genebra, na Suíça, em 1964, a Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento<sup>60</sup> representou “passo à frente na caminhada do 3º Mundo”. Isto porque “apesar de algumas vacilações e brechas graves, pode dizer-se que a América Latina se uniu à Ásia e à África, o que permite afirmar que Bandung se alargou. São 75 países decididos a exigir que a ajuda ao mundo em desenvolvimento se ponha em termos de justiça em escala mundial”. E conclui: “é a força moral se erguendo em face do poderio econômico-militar que domina as relações humanas. É a apresentação da tese profundamente humana e cristã do desenvolvimento harmônico, da civilização solidária” (CAMARA, 1964 [19.12], p. 3-4; para todas as citações).

Entendido o desenvolvimento como demanda humana e cristã, dom Helder considera “oportuniíssimo e importantíssimo lembrar o que Brzezinski escreveu em ‘*A América em um mundo hostil*’” (1971). E não sendo este desafio imposto apenas à América Latina, dom Helder o torna continental.

Da mesma maneira, não poderemos ignorar que, na América Central, as populações aspiram a uma maior *justiça social* e respeito à *dignidade nacional*<sup>61</sup>. Se assim procedermos, os interesses estratégicos americanos seriam afetados e o prestígio do regime cubano aumentaria. O restante da América Latina se dividiria em conflitos, resultantes de nossa indiferença em relação a esses anseios de justiça social e de respeito à dignidade nacional (BRZEZINSKI *apud* CAMARA, 1977 [05-07.10a], p. 1).

Embora percebesse algumas das contradições do Governo do Presidente Castelo Branco, e apesar de já ter se credenciado como crítico ao Governo de seu conterrâneo, reconhece que “a Revolução Brasileira tomou posição ao lado dos 75 países” (CAMARA, 1964 [19.12], p. 5), e “para alegria nossa, o governo brasileiro acaba de assumir, corajosamente, posição inequívoca, ao lado dos 75 países do 3º Mundo. Já não se pode dizer que falar assim, agir assim é tomar atitude esquerdista e fazer o jogo do comunismo” (idem, p. 5). Deveras surpreendido, porém, bem impressionado, mas tomado por percepção ingênua, que vitima todo observador apressado, dom Helder reconhece:

---

<sup>60</sup> A Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento realizou-se em Genebra, na Suíça, entre os meses de abril a junho de 1964.

<sup>61</sup> A expressão “dignidade nacional” é pouco familiar ao léxico das ciências humanas e sociais, e os cientistas que participam ou frequentam essas áreas do conhecimento/fazer humanos acreditam que, o esforço para definir tal expressão resulta, via de regra, no surgimento de novas ambiguidades, decorrentes de imprecisões conceituais. Não obstante, se permanecermos na esteira do pensamento de dom Helder a “dignidade nacional” pode ser descrita como expressão sinônima de autonomia, soberania, independência política.

Coerente com a tese do Ministro Vasco Leitão da Cunha, na presente reunião da ONU – em perfeita sintonia com o discurso do Presidente Castelo Branco no Instituto Rio Branco – o Brasil deve partir não só para a rápida aprovação da ata da Conferência de Genebra sobre Comércio e Desenvolvimento, mas para o apoio concreto, real e a não apenas teórico à planificação, sem a qual o subdesenvolvimento jamais será rompido, e à preparação do povo para o desenvolvimento, sem a qual o desenvolvimento nos arrastará para a tecnocracia. É evidente que estou aludindo a órgãos como a SUDENE e a movimentos imprescindíveis como o MEB (CAMARA, 1964 [19.12], p. 5).

A planificação democrática aparece como condição básica, porém, fundamental para que as economias e os povos dos países em desenvolvimento possam arrancar-se do subdesenvolvimento. Após ter reconhecido a importância em “formar padres para o desenvolvimento”, dom Helder atribui ao Estado (mais precisamente ao Governo) a responsabilidade de preparar o povo para o desenvolvimento (Capítulo 4), que a participação do povo no desenvolvimento seja dinamizada pelas instituições democráticas (Capítulo 5), de modo que a promoção do “desenvolvimento harmônico, autêntico e integral” permaneça e se desenvolva nos limites democráticos.

No período correspondente ao Governo de Castelo Branco (1964-1967), a hierarquia da Igreja Católica no Brasil, na maioria quase que absoluta de seus membros, procurando fazer repercutir em âmbito local a iniciativa de Paulo VI, que, a pedido dos Padres Conciliares do Vaticano II, criou a *Pontifícia Comissão Justiça e Paz*, em 1967 -, o Episcopado brasileiro criou, na sequência, a *Comissão Nacional Justiça e Paz*, e, dom Helder Camara, na mesma ocasião, criou na Arquidiocese de Olinda e Recife a *Comissão Arquidiocesana Justiça e Paz*. Durante o regime civil-empresarial-militar (1964-1985), estas Comissões, associadas a outras iniciativas da Igreja, deram origem a diversas Comissões de Direitos Humanos. Nesse contexto de restrição ou supressão de direitos, a promoção da cidadania compreendia a proteção aos direitos humanos.

Importante destacar que a *Comissão Arquidiocesana Justiça e Paz*, criada na Arquidiocese de Olinda e Recife, rende a dom Helder (e aos demais bispos, que, na linha de Paulo VI, decidem criar *Comissões Arquidiocesanas de Justiça e Paz* pelo país) duras críticas oriundas de vários setores da sociedade brasileira, a exemplo de alguns veículos de comunicação social. Por ocasião da visita à Arquidiocese de Olinda e Recife do cardeal Maurice Roy, Presidente da *Comissão Pontifícia Justiça e Paz*, dom Helder abriu com essas palavras o seu discurso:



Quando surgiram as primeiras notícias sobre a *Comissão Justiça e Paz*, um dos mais destacados órgãos da Imprensa no país, tristemente célebre por seu desencontro com a História, comentou que se armava, no Recife, novo Tribunal da Inquisição.

Verão as pessoas de boa vontade que surge, aqui, radar sensibilíssimo, capaz de localizar as injustiças mais gritantes que se verificarem na Região. Verão, os que têm olhos para ver e almas não toldadas por preconceitos, que se instala dispositivo de defesa dos Direitos Fundamentais do Homem, tão solenemente proclamados há 20 anos pela ONU e ainda hoje tão esquecidos e pisados em 2/3 do nosso Continente.

Entra pelos olhos que Justiça e Paz em Londres, em Paris, em Montreal, não têm as mesmas características e os mesmos aspectos de Justiça e Paz no Nordeste. Vivemos, aqui, uma hora de transição. Velhas estruturas econômico-sociais teimam em sobreviver: exacerbam-se e, no instinto de autodefesa, cometem arbitrariedades (CAMARA, 1968 [03.03], p. 1).

Quanto ao solo em que deitam as injustiças, o seu alcance é impreciso, pois, praticam-se injustiças no interior dos grupos sociais, entre indivíduos, povos, nações, sociedades, países, organizações, associações, corporações... e todas estas entidades, sem restrição, praticam, ainda que ocasional e circunstancialmente, injustiças contra pessoas. Por vezes, as injustiças são sistêmicas. Segundo dom Helder, as injustiças exacerbam-se no campo, onde o trabalhador, analfabeto, se mostra mais vulnerável.

Se o egoísmo continua manobrando a política internacional do comércio; se os monopólios de ontem são substituídos pelos oligopólios de hoje; se, dentro dos países subdesenvolvidos, os privilegiados locais, aliando-se às multinacionais, criam discriminações de renda revoltantes; se entre países industrializados e países fornecedores de matérias primas e mão de obra barata, a distância aumenta cada ano; se a injustiça domina o Mundo, a paz é impraticável (CAMARA, 1974a [10.02], p. 4).

Ainda assim, dom Helder arrisca-se em apresentar os mais expressivos promotores de injustiças, que são, a um só tempo, “o colonialismo interno e externo”, “a promoção de cristianismo passivo” entre os fieis por meio de catequese consentida pela hierarquia da Igreja, “a violência dos grandes latifundiários”, “a intimidação de pessoas simples” pela autoridade policial, “a omissão da força policial” em face de violências e crimes cometidos pelos “privilegiados”, “a exploração de trabalhadores pelos cartéis e trustes”, “a apropriação indébita das riquezas dos povos em desenvolvimento pelas multinacionais”, “a fixação unilateral dos preços das matérias primas dos países em desenvolvimento e dos produtos manufaturados dos países desenvolvidos pela política internacional do comércio” (CAMARA, 1968).

Em 1975, em Viena, na Áustria, dom Helder faz, a convite do *Instituto Vienense para o Desenvolvimento*, palestra intitulada “*Justiça Social e Desenvolvimento*”. Antes, porém, recorda a Europa da reunião em Berlim, do imediato pós II Guerra, “para dividir os países da África e da Ásia, como Colônias e isto em nome da Colonização, de intenções tão generosas como as de ajuda para o desenvolvimento, mas de consequências desastradas” (CAMARA, 1975[04.07], p. 2).

Vossa cidade [Viena] tem sido sede de Conferências que repercutiram na marcha do mundo. Não vos entreguem ao pessimismo de pensar que tudo isso pertence ao passado. Por que não nasceria aqui a mais pacífica e, ao mesmo tempo, a mais revolucionária de todas as Multinacionais: a Multinacional da Justiça e da Liberdade.

Não fomos criados para destruir, mas para construir. O amor vencerá o egoísmo. As guerras, de tão absurdas e anti-humanas, acabarão, antes de acabar com a humanidade. Basta de Impérios! Basta de opressores e de oprimidos. Vamos unir as Minorias sedentas de paz autêntica, em torno da Multinacional de Justiça e Paz (CAMARA, 1975 [04.07], p. 6-7).

Em oposição as *Escolas Superiores de Guerra*, dom Helder propõe a criação de *Escolas Superiores de Paz*. Nestas, sem perda de tempo, seria de fundamental relevância criar a “Cátedra de Justiça”, “Cátedra de Paz”, “Cátedra de Libertação”. Nessa perspectiva, em oposição as multinacionais da guerra, da opressão e das injustiças, sugere dom Helder a criação de “multinacional da justiça”, “multinacional da paz” e “multinacional da liberdade”. Utopia, segundo ele, perfeitamente realizável.

Um dos desdobramentos da luta pela justiça social é a perseguição, e, em casos mais extremos, a violência de torturas e a morte. Na visão cristã, a perseguição, por causa da justiça social, contraditoriamente, produz e garante felicidade. Segundo relato bíblico, esta se constitui em promessa do próprio Cristo.

Ai dos inapetentes, dos saciados, dos que perderam a fome e a sede de justiça. Ai dos que amam a própria vida e não a sabem perder. Ai dos que se agarram à própria fama, à própria honra e à própria comodidade. Cristo corou as bem-aventuranças, considerando felizes entre os felizes os que sofrem perseguição por amor da justiça (CAMARA, 1967 [04.10], p. 7; CAMARA, 1968, p. 177).

A neutralidade política se torna impossível diante das injustiças. A luta contra as injustiças demanda mobilização de todas as forças vivas da Nação. Entretanto, a inércia, por receio em apoiar a luta pacífica pela libertação, atua como apoio e, em perspectiva política e institucional, legitima a manutenção do *status quo*.

E não esqueçamos que, mais do que nunca, diante das injustiças como as que foram reconhecidas pelas estatísticas oficiais da própria ONU, a neutralidade se torna impossível. Quando nós, bispos e padres, temendo desvios da luta pacífica pela libertação humana, ficamos fora desta luta, tomamos, mesmo sem querer e talvez mesmo sem o saber, o partido da manutenção da pseudo-ordem social que esmaga mais de dois terços da humanidade (CAMARA, 1974[26.09-26.10], p. 3);

Segundo dom Helder, duas são as possibilidades de extermínio da humanidade, quais sejam: pelas guerras alimentadas por artefatos sempre mais potentes e mortais, e pela exploração excessiva dos recursos naturais pela “sociedade de consumo”, que ele prefere chamar de “sociedade do desperdício”. As Bombas Atômicas lançadas sobre os habitantes de Hiroshima e Nagasaki, eventos que puseram fim à II Guerra Mundial (1945), demonstraram o alto poder de destruição de tais artefatos. No mais, os modelos de desenvolvimento predatórios dos recursos naturais levarão ao esgotamento do planeta.

As condições de vida – sem direitos ou de direitos apenas parcialmente garantidos - de vários povos no Brasil, na América Latina, quiçá em todo o mundo, justificavam a criação – e justificam a existência – do movimento “Ação Justiça e Paz”. É preciso – para que se crie a consciência e, por conseguinte, denuncie as injustiças – aprofundar o debate sobre a Justiça Social no Continente, que se mantém como propriedade e privilégio para poucos.

A violência amedronta e afugenta os ricos, afeta, em circunstâncias diversas e de vários modos, a vida dos mais pobres. Na esteira do pensamento de dom Helder, a América Latina ainda aguarda por atuação eficiente (não que a atuação tenha sido de modo algum irrelevante) de movimentos e organizações como a Anistia Internacional, as Organizações de Direitos Humanos, e os movimentos de Ação Justiça e Paz.

O movimento de *Ação Justiça e Paz* deveria (se dependesse exclusivamente de seus idealizadores) e deve (segundo seus atuais militantes) exercer, antes de mais nada, a “pressão moral libertadora”; promover os direitos humanos, as liberdades, a “educação libertadora”, o combate à miséria, à fome, à pobreza, e a consolidação da Democracia. No que respeita a democracia, e mais precisamente o regime democrático, desafios que lhes são próprios: a promoção do desenvolvimento integral e da justiça social. Em contexto de governo autoritário no país, e de modo ainda mais dramático de ausência das liberdades, deve a *Ação Justiça e Paz* empenhar-se com denodo para garantir as liberdades e atuar de forma destemida em favor da democracia.

A Justiça Social, em âmbito nacional e em escala mundial, constitui-se no horizonte de possibilidade de promoção do desenvolvimento integral, entendido como “novo nome da paz” (Capítulo 4). Assim, a Justiça Social traduz-se em condição última de possibilidade para a Paz e para o desenvolvimento. Por essa razão, faz-se mister “tomada de consciência de que a paz é indivisível: ou é algo *de todos* ou não é *de ninguém*. Uma paz que exige, cada vez mais, o respeito rigoroso da justiça e, por conseguinte, a distribuição equitativa dos frutos do verdadeiro desenvolvimento” (GS, 78; PP, 76; SRS, 26). Assim, a Justiça Social estabelece laço de parentesco, em grau de irmandade, entre paz (nacional e internacional) e desenvolvimento (de todas as pessoas e de todos os povos).

A propósito, as Forças Armadas, por natureza, belicosas, e, por finalidade, disposta à guerra, promovem um tipo de ordem que nada tem a ver com a ordem social assentada na Justiça Social (e *evangélica*), como horizonte de possibilidade da promoção do desenvolvimento e da paz. A ordem social obtida pela força (ou sob ameaça de seu uso em potencial) verte-se em injustiça, pois impede o estabelecimento de verdadeira ordem e, por sua vez, institucionaliza a injustiça social. A força, a violência bloqueia a possibilidade do exercício da Justiça Social. Convém ressaltar que, a Justiça Social é afeita à liberdade, à solidariedade, à igualdade. Não obstante, o “elitismo” exercido pelos grupos de poder, nos mais diversos setores da sociedade brasileira, tende a privatizar a Justiça. Em ambiente democrático, a política tem, por excelência, a função de libertar a Justiça das amarras tecidas por tais grupos, ideologicamente antipopulares e antidemocráticos.

Há déficit de Justiça no Brasil imposto a vários grupos sociais, por vezes, considerados, equivocadamente, como minorias. A Justiça Social é devida aos povos indígenas, historicamente ameaçados e vitimados. Em termos concretos, trata-se de assegurar-lhes um *lugar* (se preferir, “reserva indígena”, “território indígena”, “distrito indígena” etc.) no qual possam viver e desenvolver-se em paz. A definição de *povo* constante da Declaração da Organização das Nações Unidas pressupõe e relaciona-se diretamente a *lugar*, geografia, território. Assegurada esta condição, que o Estado e demais organizações da sociedade civil promovam, como patrimônio da nação, os conhecimentos, os saberes, os hábitos, os costumes, as crenças, as produções culturais dos diferentes povos indígenas. Por último, mas nem por isso menos importante, garantir-lhes as assistências indispensáveis e proteger-lhes, sempre que se fizer necessário, das ameaças impetradas por grupos de nacionais ou estrangeiros.

A Justiça Social, no Brasil, é devida aos negros, mas sobretudo às mulheres negras. Sem pretender ser polêmico, mas no intento de fazer denúncia, o judiciário brasileiro é, historicamente, reduto de homens brancos. Censo realizado pelo Departamento de Pesquisas Judiciárias (DPJ/CNJ), em 2013, aponta que apenas 1,4% dos magistrados (juízes, desembargadores e ministro da justiça) se declararam negros e 0,1% indígenas (BRASIL/CNJ, 2014). A Justiça nos tribunais, em país de maioria constituída por pardos e negros, é exercida por homens e mulheres brancos. Ora, a Justiça Social não tem lugar em regime de exclusão. Por razões econômicas e políticas, os (as) negros (as) e os (as) indígenas se veem impossibilitados de exercerem papel proativo na Magistratura.

Em nosso país, a Justiça Social é devida aos sem-terra, aos sem moradia, aos sem trabalho. No pensamento de dom Helder, a Justiça Social demanda por solução ao problema histórico da questão agrária. A posse da terra, isto é, da pequena propriedade, promove a dignidade da pessoa humana, a liberdade, a autonomia do trabalhador e sua família. A grande propriedade para fins de especulação imobiliária representa a injustiça social em potencial ou adormecida. O Governo deve lançar continuamente, como política de Estado, programas sociais de habitação, pois, ao atender a esse direito constitucional básico, promove, a um só tempo, a dignidade da pessoa humana e da família. A moradia representa proteção, segurança e bem estar ao ser humano. A promoção da Justiça Social no campo, por exemplo, gera novos postos de trabalho, e bem sabemos que o trabalho, além de proporcionar a realização de projetos particulares, exerce impacto direto no incremento das riquezas da Nação.

No Brasil, quiçá em todo o mundo, a Justiça Social é devida a crianças pobres (privadas ao acesso à educação de qualidade; à assistência médica e odontológica adequada; aos recursos recomendados e indicados para o seu desenvolvimento etc.), aos “menores infratores” (desprovidos de estrutura capaz de realmente reassociá-los; frustrados em seu processo de desenvolvimento integral etc.), aos jovens desempregados (sem perspectivas de trabalho; sem expectativas de realizar seus projetos e sonhos; acesso restrito a educação universitária pública e gratuita etc.), aos detentos (à espera de Justiça – e, às vezes, até da verdade -, de defesa digna e eficiente, de julgamento imparcial etc.), aos aposentados (angustiados pelas incertezas relacionadas ao seu futuro; a promoção do acesso aos bens culturais e de lazer; aposentadoria apropriada a sua manutenção e bem estar etc.) e a inúmeros grupos considerados como minorias políticas.

Há déficit de Justiça Social nas arenas política e econômica internacionais. No que diz respeito à arena política internacional, alguns poucos Estados militarmente mais fortes ditam as regras do jogo; examinam e decidem o futuro de determinados povos; deliberam sobre a possibilidade da guerra. Como grandes fabricantes de armas, as guerras lhes criam amplas possibilidades de negócios para o incremento de suas economias. A promoção da paz não lhes traz benefícios consideráveis. Independente de qual seja o problema, equivocam-se quando acreditam, defendem a eficiência da guerra, na violência da guerra. A morte, fim de todas as guerras, não pode gerar resultados positivos, isto é, capazes de amenizar todos os atos negativos. O diálogo franco e democrático, a relação amistosa entre os povos é o recurso mais eficiente e válido para desconstruir incertezas e construir a paz. Nessa perspectiva, a revolução sociopolítica pode, sim, ser pacífica.

No mercado internacional, a política de preços, por exemplo, é definida unilateralmente pelos países industrializados. Em outros termos, o preço das *comodities* dos países subdesenvolvidos e/ou em desenvolvimento é determinado pelos países compradores. Essa estratégia, que representa recurso de poder, assegura aos países industrializados o acesso às matérias primas a preços inegavelmente baixos. Os países detentores de tecnologia, por processarem as matérias primas, justificam a agregação de altos valores a seus produtos. Quer na aquisição de matérias primas quer no processo de agregação de valores, a injustiça se faz presente nas relações entre povos, entre empresas, entre economias, entre países. A injustiça assim estruturada é denunciada por dom Helder como atividade do “colonialismo externo”. Evidencia-se que as injustiças sociais desconhecem fronteiras, povos, culturas, nacionalidades, continentes, regimes políticos, formas de governos etc. Faz-se mister identificá-las, para combatê-las.

Os técnicos, em nome de uma espécie de justiça que precisa de nome novo porque é dívida de mundos para mundos, concluem pela necessidade de uma reforma em profundidade do comércio, da indústria, da agricultura, do mercado de trabalho.

Ao invés de civilização regida pelo egoísmo – levando a divisões sempre mais profundas e graves entre povos e povos, preparando a mais terrível e tremenda guerra mundial – uma civilização harmônica e solidária.

O mundo desenvolvido examina qualquer proposta, faz qualquer sacrifício, desde que não tenha que ir ao âmago do incômodo problema. É que, às vezes, é mais fácil dar o próprio sangue do que largar o dinheiro, rever o conforto. A afirmação não é feita com travo e ironia, mas como quem registra uma fraqueza humana e não de determinadas pessoas ou países (CAMARA, 1966 [outubro], p. 6).

A injustiça resulta do bloqueio da Justiça a pessoas, a grupos de pessoas, comunidades, Estados, regiões, países, continentes. Assim, a injustiça transcende a dimensão do local, e evidencia-se de modo ainda mais aviltante nas relações comerciais entre continentes, no caso, americano e europeu. Especialistas a semelhança do economista Raúl Prebisch auxiliam a outros na compreensão da teia de relações injustas tecidas entre os países, assim como fornecem a estes os elementos centrais de que precisam para fazer a denúncia das injustiças que se verificam na política internacional do comércio.

O Relatório Prebisch causou em todos nós um choque terrível. Eis como o interpreta um europeu, Gilbert Blardone:

“No período de 1950-1961, os capitais estrangeiros investidos na América Latina se elevaram a 9 bilhões e 600 milhões de dólares, ao passo que as somas repatriadas dos países da América Latina para os países de abundância subiram a 13 bilhões e 400 milhões. Foi, portanto, a América Latina quem emprestou aos países ricos: o montante deste empréstimo aos países ricos se elevou a 3 bilhões e 800 milhões de dólares”.

E Blardone continua:

“Se acrescentarmos que as perdas devidas à baixa dos preços das matérias primas e à alta dos preços dos produtos industrializados somaram 10 bilhões e 100 milhões de dólares, durante o aludido período de 1950-1961, verifica-se que, em última análise, no correr desses anos, partiram da América Latina para os países ricos, 13 bilhões e 900 milhões de dólares” (CAMARA, 1965 [27.11], p. 5-6).

Na promoção da Justiça Social, a América Latina tem responsabilidade na exata proporção de seu desafio.

A América Latina tem missão particularmente grave na tentativa de restabelecer o equilíbrio do mundo, no esforço de promover a justiça em escala universal. É que ela está a meio caminho entre o mundo desenvolvido e o mundo subdesenvolvido.

Como subdesenvolvida é irmã da Ásia e da África. Como cristã é irmã dos países de abundância que carregam a responsabilidade de ser cristãos ou de origem cristã (CAMARA, 1965 [24.11], p. 3).

Nas Américas, exigência colossal recai sobre os USA, que, para dom Helder, no pós II Guerra Mundial, definiram de forma equivocada sua política externa, pois, baseada preferencialmente na garantia da paz (com amplo espaço para o recurso às armas).

No dia em que, em face da situação socioeconômica do mundo, se der a conversão dos USA; no dia em que a América do Norte, tomar a liderança de rever, em profundidade a política internacional do comércio, maneira única de ir ao âmago do problema do desenvolvimento harmônico e integral, o mundo estará mais perto da paz do que se fossem destruídos todos os depósitos de armas nucleares (CAMARA, 1965 [24.11], p. 4).

As injustiças decorrentes da política internacional do comércio podem levar e, não raro, arrastam povos inteiros para guerras absurdas e sempre mais inaceitáveis. As guerras bloqueiam o fluxo do desenvolvimento integral. Tal proposição é deveras imperativa. Então, resta-nos recuperar, de memória, do próprio dom Helder o seguinte argumento: “*alguém, do círculo dos fabricantes de armas, que são também os fabricantes de guerras e de mortes, pode alegar que a guerra estimula o crescimento econômico*”. Esta é apenas meia verdade, pois estimula o crescimento econômico dos fabricantes de armas, dos países fornecedores de tais artefatos, e destruturação completa da ordem social e econômica do país atacado ou dos povos vitimados. Será mesmo que o crescimento econômico de determinados grupos sociais, ou de alguns poucos países, justifica o elevado custo social, inclusive em vidas, de indivíduos e povos? A resposta de dom Helder, da qual compartilhamos todos os termos, será dada na negativa.

Sem pretender, de modo algum, suscitar em seus ouvintes (e leitores) o desespero - condição estranha ao ser cristão, chamado a esperar contra toda esperança, e a lutar destemidamente pela realização da Justiça -, dom Helder acena forte e incisivamente para o perigo de viver, em aparente tranquilidade, assistindo, com inteligência inerte, aos fabricantes de armas aumentarem o ritmo de sua produção, superlotarem os seus estoques de armamentos e estimularem o consumo de tecnologias bélicas cada vez mais arrasadoras. As armas, as guerras não promovem o “desenvolvimento autêntico e integral”.

É preciso corrigir as distorções presentes nos sistemas (educacional, eleitoral, judicial etc.) para se implementar, com êxito, nova ordem social, política e econômica. Nessa nova ordem, espera-se que Justiça Social seja erigida em patamar mais elevado. Para dom Helder, a Justiça Social independe das circunstâncias históricas, de regimes de governo e de sistemas políticos. Dom Helder é “promotor universal da Justiça”; é defensor da Justiça, que comporta apenas um único adjetivo: *social*. Justiça como prática de atos justos, sem reservas. Com isso, entende-se que sua compreensão da Justiça não se limita aos atos praticados no/pelo sistema judiciário, instituição responsável, segundo ele, por prática de “justiça viciada”, ou de “de Justiça condicionada”; atitude mantida pelos magistrados que invariavelmente reproduz as injustiças sociais. Importa recordar que os fundamentos da Justiça, no pensamento de dom Helder, encontram-se no Evangelho, na “Regra de Ouro”, e o horizonte comprometido com a promoção do desenvolvimento integral e da paz.



## 6.3 Os *médiuns* (mediações) para a Justiça Social

### 6.3.1 Movimento de Opinião Pública

O primeiro instrumento conjecturado por dom Helder como *médium* (mediação), eficiente e válido, para o enfrentamento das estruturas de injustiças, especialmente dos colonialismos (interno e externo), é o *Movimento de Opinião Pública*, a ser deflagrado em âmbito regional, nacional, continental e mundial. Mas, que pensa dom Helder sobre a natureza de tal “movimento”? Para ele, organizações como a ONU, instituições como a CEPAL, religiões como o Cristianismo, Judaísmo, Hinduísmo, entidades como o CELAM e a CNBB, deveriam ajudar a “deflagrar o Movimento de Opinião Pública que leve a fazer entender que as relações entre mundo desenvolvido e mundo subdesenvolvido necessitam de inadiável reequacionamento” (CAMARA, 1966 [outubro], p. 12).

Entretanto, que esperava dom Helder da atuação do *Movimento de Opinião Pública*? O Arcebispo de Olinda e Recife se mostrava convicto de que tal “movimento” arrancaria da inércia forças sociais, políticas e acadêmicas como as Universidades (“casa da Inteligência”, “casa da sabedoria”), a Imprensa (impressa, falada e televisiva), os Líderes Religiosos, as Academias de Intelectuais, os empresários, os líderes trabalhistas e sindicais, os líderes políticos, os líderes comunitários, entre outros. Organizados, e de forma articulada, o *Movimento* deveria desencadear força em “pressão moral libertadora”, capaz de promover a mudança de estruturas há muito pretendida, pois necessária para se alcançar a Justiça Social em âmbito nacional, continental e mundial.

Na arena política doméstica, o governo Constitucional de Goulart havia, há alguns meses, caído em decorrência de golpe civil-empresarial-militar. Embora o contexto político tenha sido alterado significativamente, as condições socioeconômicas da grande maioria da sociedade brasileira permaneciam inalteradas. Nesse quadro, dom Helder reconhece que o governo tem criado incentivos ao investimento nas áreas em desenvolvimento. Então, se questiona fortemente: “que está falhando? Falta divulgação inteligente e hábil das facilidades oferecidas? Está pouco dinamizada a SUDENE, como órgão orientador dos investimentos que eventualmente nos procurem?”. “Ou mutilada em seus quadros, a SUDENE não tem possibilidades de examinar, em tempo adequado, os projetos que

recebe?” (CAMARA, 1964 [19.12], p. 7; CAMARA, 1968, p. 156-157). São questões pertinentes dirigidas à sociedade brasileira, mas sobretudo ao Governo de Castelo Branco.

A deflagração de possível, e desejado, Movimento de Opinião Pública tinha por fim o desenvolvimento regional, nacional e internacional, com Justiça Social. No intento de sensibilizar as forças vivas da Nação, dom Helder sugere:

Poderíamos, quem sabe, iniciar Movimento de Opinião Pública em três grandes etapas:

I. Os homens do Nordeste nos reuniríamos em torno do próximo plano diretor da SUDENE. Seríamos exigentes no tocante ao acerto de suas escolhas e ao dinamismo de seu funcionamento. Exigiríamos dos partidos políticos que o desenvolvimento do Nordeste – e, especialmente, SUDENE, fosse visto em caráter suprapartidário e suprarregional. Em termos de bem comum.

II. O Brasil desenvolvido e o Brasil em desenvolvimento marcariam um encontro fraterno – de preferência em área em desenvolvimento. Recife estaria de portas e coração abertos. Seria, quem sabe, uma bela oportunidade de recebermos a visita de Paulo VI, um dos homens mais sensíveis à luta pelo desenvolvimento.

III. Os brasileiros partiríamos para movimento de opinião pública no mundo em desenvolvimento: jornais dialogando com jornais, televisões com televisões, universidades com universidades. Duvidar do êxito de bem programado trabalho nesta linha seria duvidar da própria essência dos métodos democráticos (CAMARA, 1964 [19.12], p. 7; CAMARA, 1968, p. 157).

Avalia dom Helder que ambiente de ampla liberdade democrática experimentado pelos cidadãos norteamericanos poderia favorecer ao movimento de opinião pública.

Os USA são acessíveis a um movimento de opinião pública, possível de conduzir e abrangendo, entre outros, os seguintes campos:

Universidades que, através de seus Departamentos Econômicos e Sociais, estudem as bases de reformulação de uma política internacional do Comércio, humana e justa;

O setor de Publicidade (Imprensa, Rádio e TV) que, através de reportagens inteligentes e objetivas, leve o público norteamericano a sentir que terminou o colonialismo político, mas, continua, grave e irrespirável o colonialismo econômico;

Grupos de patrões e trabalhadores que ajudem a exigir que se estendam, às negociações com o 3º Mundo, as leis antitrustes de âmbito norteamericano;

Grupos de políticos – do Executivo e do Legislativo – particularmente importantes por pertencerem a áreas de decisão;

Líderes espirituais das várias religiões, cuja voz tem especial ressonância sobre muitas consciências do país (CAMARA, 1965 [24.11], p. 5).

Encontrando-se em Bruxelas, na Bélgica, em abril de 1966, dom Helder assegura aos presentes que, “a Bélgica tem sempre reserva de valores”. Com isso, dom Helder faz referência às maiores personalidades daquele país (cardeal Mercier [um dos primeiros agentes do diálogo ecumênico na Igreja], cardeal Cardijn [o criador da JOC] e o cardeal Suenens [“líder dos líderes do Vaticano II”]), sendo este “o homem a quem Deus reservou a alegria e a responsabilidade de ser o inspirador máximo do célebre Esquema XIII, em boa hora transformado na *Constituição Pastoral sobre a Presença da Igreja no Mundo*” (CAMARA, 1966 [25.04], p. 1; o itálico é nosso).

Após ter apresentado aos belgas uma análise da realidade internacional, caracterizada pela ambição política, pela injustiça na política internacional do comércio e pela contradição de projeto de desenvolvimento econômico assentado na corrida armamentista, dom Helder assegura:

Quem acreditar na força das ideias não rirá das sugestões que vos trago. Trabalhará por elas quem acreditar no amor e entender Teilhard de Chardin quando ele adverte: “O amor foi sempre afastado, cuidadosamente, das constituições realistas e positivistas. Será preciso que nos decidamos, um dia, a reconhecer nele a energia fundamental da vida ou, se preferirmos, o meio natural em que se possa prolongar o movimento ascendente da evolução” (CAMARA, 1966 [25.04], p. 3).

Ainda falando aos belgas, e apresentando-lhes o resultado de recentes estudos sobre a economia mundial, dom Helder manifesta-lhes “um sonho”, a saber:

Sonho com um Movimento de Opinião Pública que, partindo daqui [Bélgica], congregasse, de início, a Europa inteira. Sem preocupar-nos em saber se Movimento semelhante rebentaria ou não em outros continentes, liderados por outros países, consideremos, nesta noite, a possibilidade e conveniência de tentar reunir em Bruxelas, em escala europeia, e a serviço da revisão em profundidade a problemática do desenvolvimento: a) as Universidades; b) a Imprensa; c) os Líderes Religiosos; d) patrões e trabalhadores; e) políticos (CAMARA, 1966 [25.04], p. 3).

Sonho semelhante dom Helder contou aos concluintes do Curso da CEPAL, turma de 1966, em Salvador, na Bahia. Aos técnicos em desenvolvimento econômico, dom Helder disse: “a CEPAL poderá, quem sabe, mover as Nações Unidas a promover Movimento de Opinião Pública” (CAMARA, 1966 [26.08], p. 3), indispensável para reequacionar as relações entre mundo desenvolvimento e mundo subdesenvolvido; ultrapassar o plano das limitadas ajudas internacionais e atingir o âmago do problema que é a injustiça em escala mundial, promovida pela política internacional do comércio.

As limitadas ajudas eram criticadas e, via de regra, denunciadas pelos países subdesenvolvidos como expressão do egoísmo dos países de economias capitalistas, preocupados em aumentar suas reservas em capital.

Na Conferência sobre Comércio e Desenvolvimento [Genebra-Suíça, 1964] comprovou-se o que já era conhecido: nenhum país – nenhum – chega a mais de 1% sobre o PBN respectivo, na hora de ajudar os países em desenvolvimento.

E não se taxe de antiamericanismo esta afirmação. A URSS, que chegou a Genebra na esperança de liderar o 3º Mundo, ouviu as mesmas reclamações feitas aos países capitalistas e assumiu atitude igualmente egoística, declarando não poder assumir nenhum compromisso, a pretexto de que ajuda, por definição, deve ser livre.

A alegação soviética nos permite atingir o ponto mais grave e importante a firmar em convicção pessoal e a transformar em movimento de opinião pública incontrolável e irresistível: - não é de ajudas que necessitamos (ajudas que, aliás, da ordem de 1% sobre o PBN, não passam de migalhas insignificantes); - se os países de abundância, do Leste e do Oeste, da Europa e dos USA pagarem, aos países em desenvolvimento, preços justos pelos respectivos produtos naturais, poderão guardar suas ajudas, seus planos de socorro... (CAMARA, 1964 [19.12], p. 5).

As “ajudas” aos países em desenvolvimento estabeleciam laços de compromissos entre as partes que acabavam por reproduzir injustiças. Na verdade, as supostas “ajudas” traduziam-se em política de investimentos. Daí dom Helder estabelecer contornos mais claros para o movimento de opinião pública.

Todos aceitam que paz sem justiça é utopia. Parece demonstrável que as relações entre mundo desenvolvido e mundo subdesenvolvido envolvem um problema de justiça em escala mundial. Impõe-se um esforço supremo para que Movimento de Opinião pública – a ser conduzido tanto nos países de abundância como nos países subdesenvolvidos e atingindo forças como as Universidades, a Imprensa, Líderes Religiosos e Intelectuais, Chefes de Empresas e Líderes Trabalhistas, Líderes Políticos - seja deflagrado sem perda de tempo e com força moral para empolgar o mundo (CAMARA, 1966 [outubro], p. 12).

Manifesta dom Helder a esperança de ver deflagrado, no âmbito da Igreja Católica Internacional, o movimento de opinião pública, cuja tarefa principal seria reavaliar, em profundidade, as relações entre os países desenvolvidos e os países em desenvolvimento.

Que o CELAM suplique ao Santo Padre, Peregrino da Paz, que haja por bem convocar Assembleia Extraordinária do Sínodo Diocesano, de que participem representantes de hierarquias tanto do mundo desenvolvido como do mundo subdesenvolvido, com o objetivo específico de estudar a possibilidade e conveniência de o Povo de Deus deflagrar o Movimento de Opinião Pública (CAMARA, 1966 [outubro], p. 12).

O movimento de opinião pública encontra, na militância de dom Helder, os primeiros sinais de esgotamento. “No esforço para tentar diálogo, nossa canseira para suscitar amplo Movimento de Opinião Pública é esforço confiante, mas já meio aflito, de evitar, inclusive, a radicalização, sobretudo da parte da juventude” (CAMARA, 1966 [16.12], p. 4). E acrescenta:

Para evitar explorações de quem tenta escapar das análises fundamentais, levantando acusações ridículas, que só aos ingênuos ou aos de má fé podem impressionar, não é demais lembrar que não cremos no ódio, repudiamos guerrilhas e pequeninos golpes antirrevolucionários. Queremos um amplo e profundo movimento de opinião pública, mas movimento que atinja as consciências, revolva as mentes, como condição básica para as indispensáveis e inadiáveis reformas de estruturas (CAMARA, 1966 [16.12], p. 5).

Passados três anos de governo civil-empresarial-militar no Brasil (1964-1967), as críticas formuladas por dom Helder e, por conseguinte, dirigidas ao Governo, aumentam significativamente em número e intensidade, sobretudo em relação ao seu caráter antidemocrático expresso na ausência de processo que estimulasse a ampla discussão das principais demandas da sociedade brasileira, a serem contempladas na tessitura do projeto de desenvolvimento, como parte constitutiva da política nacional de desenvolvimento.

Suponhamos que o governo brasileiro se decida por um projeto nacional de desenvolvimento [...]. Suponhamos ainda que o governo se decida – [por] um bem conduzido Movimento de Opinião Pública - a investir de verdade em educação e a arrancar o país do subdesenvolvimento tecnológico... Imaginai a trabalhadeira empolgante que vai caber à Universidade (CAMARA, 1967 [20.06], p. 4).

A mudança de estruturas não é empreitada a realizar-se sem parcerias. Pensando, talvez, em ajuda decisiva para a mudança de estruturas injustas e opressivas, na arena política e econômica internacional, dom Helder recorre a duas grandes entidades:

O Conselho Mundial de Igrejas e a Comissão Pontifícia Justiça e Paz poderiam, nesta hora de violência e de radicalizações, dar um exemplo de utilização eficaz da violência dos pacíficos, promovendo um movimento de opinião pública, em escala europeia, destinado, talvez, a agir como pressão moral que ajudasse a mudar estruturas daqui, como condição prévia para a mudança das estruturas das áreas subdesenvolvidas (CAMARA, 1970 [29.01], p. 5).

Após longos anos tentando deflagrar mobilização de *Movimento de Opinião Pública*, em prol da reforma de estruturas (que representam entraves ao desenvolvimento) e da supressão de estruturas de injustiças institucionalizadas (que respondem pela manutenção do subdesenvolvimento no 3º Mundo), dom Helder avalia, num clima de incontestável frustração:

Sonhando com uma solução não violenta, mas válida, capaz de atingir as estruturas socioeconômicas e político-culturais tanto dos Países pobres, como dos Países ricos, peregrinei, seis anos, pelo Mundo Capitalista, tentando Movimento de Opinião Pública que atingisse as Universidades, a Imprensa, as Religiões, Líderes Empresariais, Líderes Operários, o Mundo dos Técnicos e a Juventude... Convenci-me de que é impraticável apelar para as Instituições como Instituições. Elas estão presas a uma média de opiniões e têm suas inevitáveis prisões na engrenagem (CAMARA, 1971 [27.05], p. 5).

E, para dirimir qualquer dúvida, dom Helder declara: “Há seis anos peregrino pelo Mundo em favor deste sonhado Movimento de Opinião Pública” (CAMARA, 1971 [30.05], p. 6). Na sequência, formula uma série de perguntas, que ele mesmo se encarrega de responder, recuperando os eventos/fatos de suas lembranças/memórias.

Se fui a Universidades? Entre outras, a 15 nos USA, a 3 no Canadá, a uma na Bélgica, a uma no Chile, a 11 no Brasil.

Se houve encontro com líderes religiosos? Basta citar o maior de todos: de Kyoto, no Japão, em outubro do ano passado [1970], onde dialogaram representantes de todas as grandes Religiões do mundo.

Se houve encontro com políticos? Basta lembrar um dos mais significativos: em Bruxelas, com líderes da Comunidade Europeia.

Se houve encontros com empresários? Basta lembrar a palestra na 2ª Conferência Europeia dos Jovens Dirigentes Cristãos de Empresa, em 1965, em Amsterdã, na Holanda.

Se houve encontro com tecnólogos? Três vezes, fui paraninfo de técnicos, que terminaram cursos de extensão, promovidos pela CEPAL e tive a honra e a alegria de falar, em Dakar, no 6º Congresso Mundial dos Juristas Católicos.

Se houve encontro com líderes operários? Basta lembrar a palestra na Confederação de Federações dos Sindicatos de Trabalhadores, do Canadá, e a recentíssima palestra a trabalhadores alemães, na hora em que, em Wurzburg, três seculares sindicatos católicos de trabalhadores se fundiam.

Se houve encontro com jovens? Lembro apenas as palestras no Congresso Mundial das Federações Masculinas e Femininas de Juventude Católica, em Berlim; na VIª Assembleia do Movimento Internacional da Juventude Rural Católica, em Assunção; no Encontro Mundial, em Viena, “Juventude e Desenvolvimento” (CAMARA, 1971 [30.05], p. 6-7).

Se há insucesso em sua empreitada, dom Helder não deixa de apontá-lo. Ao avaliar as principais razões do malogro de apelo direto e oficial às instituições, aos movimentos, às entidades, às associações, aos partidos, às lideranças institucionalizadas, dom Helder considera que é fácil concluir:

As instituições como instituições têm que respeitar o conjunto dos pareceres de seus membros e exprimir a média das opiniões, ou calar-se;

As instituições, não raro, têm compromisso, pois precisam manter-se e se assumirem posições audaciosas sofrerão consequências por parte dos poderosos, interessados em manter a situação atual;

As instituições como as Religiões – por vezes, chegam a textos admiráveis como a “*Populorum Progressio*” de Paulo VI; as Conclusões do Concílio Ecumênico Vaticano II sobre a “*Presença da Igreja no Mundo*”; as Conclusões da Conferência do Episcopado da América Latina e do Caribe, em Medellín, e, no Mundo Evangélico, para citar um grande exemplo, as Conclusões de Upsala [Suécia]. Mas, quando alguém tenta levar à prática estas próprias Conclusões, não raro as Instituições não têm condições de assegurar apoio.

Seria erradíssimo concluir que melhor, então, será largar as Instituições e viver livre de estruturas. Ninguém se livra de estruturas. Precisamos, de tempos em tempos, revê-las, pois vão ganhando uma sobrecarga que as tornam intoleráveis (CAMARA, 1971 [30.05], p. 7-8).

Ao despedir-se como Arcebispo da Arquidiocese de Olinda e Recife (1985), assumindo a condição de Arcebispo Emérito da referida Arquidiocese, dom Helder observa que, mesmo não tendo sido deflagrado movimento de opinião pública, constata “mais consciência” do povo na defesa de seus direitos.

Nossa gente sofrida está aprendendo, a duras penas, que é uma força, quando se une, não para pisar direitos dos outros, mas para não permitir que venham pisar seus próprios direitos. E os poderosos têm maneiras numerosas de não ouvir, de torcer as leis mais claras, de fabricar testemunhas, de criar opinião pública de todo desfavorável aos pequenos (CAMARA, 1985 [15.07], p. 3).

Tão logo tenha desistido do *Movimento de Opinião Pública*, dom Helder marca encontro com outro movimento, eficiente e válido, no quadro da *Não Violência*, da *Ação Não Violenta*, da *Violência dos pacíficos*, da *Não Violência Ativa*, isto é, no campo de atuação das “*Minorias Abraâmicas*”, “*peças ou grupo de peças sedentas por Justiça Social*”. Trata-se de nova perspectiva de mobilização em favor da mudança de estruturas, da promoção do desenvolvimento integral e da Justiça Social como condição para a paz.

### 6.3.2 As “Minorias Abraâmicas”

Dada a dificuldade para deflagrar *Movimento de Opinião Pública*, em âmbito regional, nacional, continental e mundial, dom Helder vislumbra “novo” *médium* (mediação) eficiente e válido, para o enfrentamento das estruturas de injustiças: as “Minorias Abraâmicas”. Entende dom Helder as “Minorias Abraâmicas” como força política, instrumento de transformação da realidade.

Importante ressaltar que, a opção por lançar mão das “Minorias Abraâmicas” como força política de mobilização sociopolítica, tendo por objetivo a mudança de estruturas injustas em âmbito nacional e em escala mundial, constituem-se em recurso metodológico adotado originalmente por dom Helder, e por nenhum outro pensador que seja do nosso conhecimento. Ao constatar a impossibilidade de se poder contar com o Movimento de Opinião Pública, entrevê dom Helder nova perspectiva.

Há um caminho novo a tentar. Assim como o perigo é universal, há Aliados, já existentes e atuantes, em todos os Países, em todas as Raças, Línguas, Religiões, Grupos humanos.

São pessoas fáceis de reconhecer, porque nasceram com incurável vocação de servir; porque são teimosas na esperança, a ponto de esperarem contra toda a esperança, como Abraão, o que me leva a chamá-las de Minorias Abraâmicas.

São Minorias, é verdade, mas não há recanto do Mundo onde não existam. São, em regra, desprovidas de recursos. Mas, no dia em que se ligarem e interligarem, dentro de cada localidade, de cada Região, de cada País, de cada Continente e em plano internacional, serão invencíveis (CAMARA, 1971 [27.05], p. 5).

Antes, porém, impõe-se como relevante indagarmos: qual é a origem/identidade das “Minorias Abraâmicas”? A expressão - “Minorias Abraâmicas”- tem sua origem no texto bíblico, e faz uma referência direta ao povo de Abraão. A narrativa bíblica assegura que uma pequena porção de um povo fora escolhida por Deus para realizar os seus planos e sua vontade no seio da humanidade. O *insight* de dom Helder é extraordinário. Ele ressignifica a expressão, que passa a ser aplicada a *pessoas ou pequenos grupos de pessoas* (isto é, pequenas comunidades, de representações variadas, e não apenas religiosas e políticas), espalhadas por todo o mundo, à espera de articulação, porém, *sedentas por Justiça Social como condição para a paz*.



A promoção da Justiça Social demanda revolução social e, mais amplamente, revolução estrutural. O sujeito da revolução estrutural são, por excelência, as Minorias Abraâmicas. A sede por justiça dessas pessoas ou grupos de pessoas, e a compreensão que possuem da justiça, como condição para paz, transformam esses atores em resistentes a todo tipo de violência.

Não é o troar dos canhões, nem os grandes massacres que fazem as verdadeiras revoluções. São as ideias que conduzem os povos: as ideias más, ou as ideias boas. [...] Se as minorias se unirem, sem pretenderem unificar-se; se as minorias se respeitarem mutuamente e aceitarem a colaboração de todas as pessoas de boa vontade que desejam contribuir para a construção de um mundo mais respirável, mais justo e mais humano, se notará, de repente, que a força do bem é maior que a força do mal. [...] E não venham os pessimistas perguntar que poderão minorias desarmadas, em um mundo sempre mais técnico, sempre mais manobrado pelo complexo governo-técnicos-militares e empresas. Justamente por estarem desarmadas é que as atuais minorias têm mais força. Não precisam depender de vastíssimos financiamentos para a aquisição de sofisticado material bélico: seu poder é a sua consciência (CAMARA, 1974b [10.02], p. 5).

As “Minorias Abraâmicas” precisam identificar, contestar e propor imediata substituição de possíveis ideias e estruturas que se estabeleceram ao longo do tempo, mas que se encontram fora do lugar, ou que sequer deveriam merecer um lugar na organização social e política dos povos, pois reproduzem injustiças, responsabilizadas e denunciadas por dom Helder como a “mãe de todas as violências”. Contra as injustiças sociais, o antídoto é a Justiça Social. Contra a violência, a paz que decorre da Justiça. Contudo, quais são as reais perspectivas para a não violência?

A não violência vai vencer: porque as Minorias Abraâmicas não têm que ser inventadas, não têm que ser criadas; elas já existem. Já existem! Para onde quer que nos voltemos: há membros da Família Abraâmica que se ignoram, que estão apenas a espera de um aceno, de um sinal (CAMARA, 1971 [30.05], p. 8-10).

Embora suscitadas, em toda parte, pelo dinamismo e vontade do Espírito de Deus, as Minorias Abraâmicas demandam inteligência e sensibilidade para identificá-las, e carecem de organização, articulação, coordenação e estímulo para que, assim constituídas, venham a deflagrar sua força, inclusive superior, segundo dom Helder, à Bomba Atômica, pois decorrente de “pressão moral libertadora”, a ser exercida na arena política nacional (contra o colonialismo interno) e na arena política internacional (contra o colonialismo externo da política internacional do comércio). A humanidade segue à espera de alguém que promova e coordene a unificação das Minorias Abraâmicas.

A Igreja tem responsabilidade para com o presente e o futuro das Minorias Abraâmicas. No presente, compartilha da responsabilidade em articular, sem unificar, as Minorias Abraâmicas espalhadas por todo o mundo. No futuro, a Instituição deve assumir a tarefa de promover o surgimento de novas Minorias Abraâmicas. No presente, mas de olhos fixos no futuro, ela precisa comprometer-se com o destino da humanidade.

A Igreja precisa estimular o surgimento de novas Minorias Abraâmicas no intuito de evitar “confundir mero crescimento econômico de grupos privilegiados com o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens” e fazer a defesa da liberdade de pensamento e expressão e, por sua vez, opor-se à alienação dos “meios de comunicação social controlados pelo poderio econômico” (CAMARA, 1972[15.01], p. 5).

Nos escritos de dom Helder, as “Minorias Abraâmicas” não se sucedem no tempo; elas se espalham paulatinamente pelo mundo, porém, identificadas pela sede de Justiça e pôr empreender sua luta no quadro da “*Não Violência*”, de “*Ação Não Violenta*”, da “*Não Violência Ativa*”, da “*Violência dos Pacíficos*”. Entre os instrumentos de que dispõem as Minorias Abraâmicas, entre os anos 1970 e 1985, são os seguintes (não necessariamente nessa ordem): o Concílio Vaticano II; as Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe; as Assembleias do CELAM (Conselho Episcopal Latinoamericano); as Conferências Episcopais Nacionais, a exemplo da CNBB; as grandes Religiões; as CEBs; a Teologia da Libertação; a Juventude (especialmente a universitária); a Ação Justiça e Paz; as Universidades; o MEB e a Pedagogia Crítica (Paulo Freire); as Escolas Superiores de Paz (utopia sonhada por dom Helder); a Violência dos pacíficos.

No pensamento de dom Helder, as “Minorias Abraâmicas” guardam, desde a sua origem, estreita relação com o desafio que representa a superação do subdesenvolvimento (em particular, o enfrentamento do colonialismo) e, por conseguinte, a promoção do desenvolvimento integral, entendido como desenvolvimento do homem todo e de todos os homens. Para o “promotor da Justiça Social” ou “advogado do terceiro mundo”, os jovens, em especial a Juventude universitária, devem participar de forma efetiva da dinâmica na qual se vê implicado o desenvolvimento. Por essa razão, dom Helder considera “Impossível desenvolvimento sem juventude” (CAMARA, 1970 [20.05]), sendo este o título de conferência proferida durante o *Congresso Mundial “Juventude e desenvolvimento”*, em Salzburg, na Áustria.

É, pois, na mencionada Conferência que dom Helder apresenta, pela primeira vez, a expressão “Minorias Abraâmicas”, expondo, de imediato, seus principais desafios.

Os jovens que têm verdadeiras possibilidades de ajudar a marcha do desenvolvimento: procurai prová-lo – não pertencem nem às maiorias egoísticas, comodistas que não se movem; nem às minorias de extrema esquerda que desejam o caos, como condição única para as indispensáveis mudanças de estruturas; nem às minorias de extrema direita, que armam confusões, que chegam a violências extremas para manter a situação presente, identificada como sinônimo de civilização cristã.

[Esses] jovens são minorias, existentes por toda parte. Minorias que eu chamo de Abraâmicas, porque como Abraão esperam contra toda esperança; minorias que têm duas marcas indispensáveis: exigem justiça como condição para a paz, mas, em lugar da violência armada, que conduz a uma escalada de violência, adotam a violência dos pacíficos (CAMARA, 1970 [20.05], p. 1).

Há, no entanto, outro desafio que precede, temporal e metodologicamente, aos apresentados: exigir justiça e adotar a *Violência dos Pacíficos*. Impõe-se às Minorias Abraâmicas o desafio de sua própria constituição, organização, articulação. Em 1971, em discurso proferido em Wurzburg, na República Federal da Alemanha, dom Helder o formula nos seguintes termos:

Importante é descobri-las e interligá-las, dentro de cada localidade, de cada Região, de cada País, de cada Continente e em plano mundial.

Berço de filósofos, de músicos, de cientistas e de santos! Terra de um povo, cuja força de vontade o faz renascer das próprias cinzas. País, tido como bélico e dominador: dai ao mundo o exemplo de unir as pessoas de boa vontade, para além de mesquinhas divisões que enfraquecem e esterilizam.

Descobri de Norte a Sul, de Leste a Oeste, Minorias Abraâmicas que, apenas, aguardam um aceno, um sinal. Como reconhecê-las? Pela decisão firme de exigir justiça como caminho para a paz, mas de fazer esta exigência não em termos de ódio mas em termos de amor (CAMARA, 1971 [23.05], p. 6).

A questão que nos persegue, e por permanecer sem resposta, segue nos inquietando, é: quem criou essas “Minorias Abraâmicas”? Soma-se a esta indagação, a seguinte: onde elas se encontram? Segundo dom Helder,

A Providência se encarregou de espalhar por toda parte – dentro de todos os Países, de todas as Raças, de todas as Línguas, de todas as Religiões, de todos os Grupos humanos – Minorias marcadas pelo desejo de servir, e pela fome e sede incuráveis de um Mundo mais justo e mais humano. A grande vantagem é que não se trata de ainda criar estas Minorias: elas já existem! (CAMARA, 1971 [23.05], p. 6).

As Minorias Abraâmicas, adequadamente organizadas e devidamente articuladas, têm responsabilidades colossais para com a promoção do desenvolvimento, da democracia e da Justiça Social como condição para a paz. Para tanto, as Minorias Abraâmicas precisam forçar a adoção de nova agenda sociopolítica, econômica e cultural, de modo a imprimir nas instituições (públicas e privadas) uma narrativa de modernização. Daí emerge-se como imperativa a necessidade de se apresentar um programa de ação das Minorias Abraâmicas e o mínimo exigido, em termos de compromisso, de tais Minorias:

1. Nada de reformismo: é preciso, sem demora, mudança de estruturas. Há pessoas que dizem ou pensam que aquilo que exigiu séculos para estruturar-se não pode, nem deve mudar em dias, em meses, ou mesmo em anos. É o reformismo.

2. Mudança de estruturas dos países subdesenvolvidos supõe mudança de estruturas dos países desenvolvidos.

3. As ajudas [dos países industrializados e ricos] são necessárias, mas são absolutamente insuficientes.

4. Condições para uma presença válida dos jovens dos países desenvolvidos em países subdesenvolvidos. Se se trata de jovens capazes de esquecer a própria cultura mais larga e mais rica, para tornar-se um como os outros, então, sem dúvida, serão bem vindos e poderão ajudar. É verdade que poderão ajudar, sobretudo, depois do regresso: o impacto das condições subumanas lhes dará uma força de convicção que jamais poderiam obter em cursos puramente teóricos.

5. É preciso desmoralizar a exploração anticomunista. Fiquem alertas para denunciar um dos mais comuns e dos mais vulgares inimigos do desenvolvimento: o medo do comunismo que leva até pessoas bem intencionadas e sinceras a temer a mudança de estruturas ou a só exigir revisionismos prudentíssimos. Em nome do anticomunismo, as estruturas subumanas são mantidas para evitar o perigo das infiltrações de agitadores e subversivos.

6. É preciso denunciar as injustiças, presentes em toda parte, como a violência numero 1. Se vocês [jovens] partirem daqui decididos a combater as injustiças como ponto de partida de todas as violências; se partirem convictos de que, sem justiça, jamais teremos paz verdadeira e duradoura, teremos aproveitado bem o nosso tempo.

7. É preciso denunciar o antipluralismo e o sectarismo dentro do mundo socialista. Moscou e Pequim, na prática lutam para impor seus modelos; não admitem o pluralismo e preparam ativistas convictos de que o materialismo dialético não é um dogma, mas um dado científico. Que se aceitem dogmas, parece-me necessidade humana. Mas rejeitemos no século das viagens espaciais e da cibernética, que se tente ressuscitar, prolongar, atualizar e superar a inquisição.

8. É preciso ter presente as lições do Vietnã; o que se passa ali [o embate entre dois impérios] não será solução para nenhum país subdesenvolvido (CAMARA, 1970 [20.05], p. 2-5).

Nos anos 1970, o programa de ação das Minorias Abraâmicas foi exaustivamente exposto por dom Helder, tendo em vista o enfrentamento de diversas demandas nacionais e internacionais, tais como: a necessidade de reforma das estruturas nos países subdesenvolvidos pressupunha invariavelmente a mudança das estruturas nos países desenvolvidos; a denúncia dos Colonialismos (interno e externo); uma revisão profunda da Política Internacional do Comércio; a denúncia das injustiças institucionalizadas; a crítica intransigente à ideologia da Segurança Nacional e à corrida armamentista; o estímulo à solidariedade regional, nacional, continental e internacional; a reinserção (ou a aceitação) de Cuba (agora sob regime socialista) nos Fóruns e Conselhos das Nações Latinoamericanas; a crítica à *sociedade de consumo* identificada com a *sociedade do desperdício*; a promoção da ampla participação popular nos fóruns e instâncias de decisão, da educação libertadora, dos direitos humanos; a defesa de democracia e da soberania popular; tudo isso, em nome da promoção do desenvolvimento integral e da Justiça Social.

O que justificaria, em síntese, a articulação em rede das Minorias Abraâmicas? Qual a relevância desta empreitada? A articulação das Minorias Abraâmicas constitui-se desafio inerente à sua própria constituição. Assim, a interligação das Minorias é “para que haja cada vez mais dados, capazes de abrir os olhos das pessoas de boa vontade” (CAMARA, 1971 [27.05], p. 5). E dom Helder expande ainda mais a responsabilidade das Minorias Abraâmicas. Isto porque somente elas poderão realizar, entre outros, três trabalhos indispensáveis à marcha da justiça como caminho para a paz:

Só as Minorias Abraâmicas conseguirão os dados e as estatísticas, que os Serviços Oficiais não colhem, não fornecem, e jamais colherão e fornecerão; só as Minorias Abraâmicas conseguirão difundir esses dados e estatísticas que os Serviços Oficiais não têm interesse em divulgar e que, no entanto, poderiam ajudar a abrir os olhos de pessoas iludidas pelas inverdades publicitárias; só as Minorias Abraâmicas conseguirão lançar pontes entre os homens, para além das divisões de línguas, raças, religiões, ideologias do egoísmo (CAMARA, 1971 [30.05], p. 10).

Uma vez mais, para que não reste dúvida sobre como identificar estas Minorias, dom Helder sugere que elas possam ser assim identificadas: “Pela teimosia com que esperam - esperam contra toda esperança, como Abraão. Pela generosidade com que preferem compreender a ser compreendidas; amar a ser amadas. Pela coragem com que enfrentam o ódio com armas de amor” (CAMARA, 1971 [30.05], p. 9). Imbuído deste espírito que possui as Minorias Abraâmicas que dom Helder refuta veementemente a violência como mediação para a Justiça Social.

No intuito de conhecer em profundidade as Minorias Abraâmicas, outras questões se nos impõem. Em termos concretos, onde identificar estas Minorias? Em específico, com o que se encontram comprometidas?

Vejo com alegria, em todos os nossos países, Minorias proféticas, praticamente em todas as Organizações e em todos os grupos humanos. Descubro Minorias Abraâmicas de Alunos e Professores, em nossas Universidades, tanto particulares, como Oficiais [isto é, Públicas].

Há Minorias Abraâmicas entre as Organizações Religiosas de todas as denominações. Elas estão visíveis, a olho nu, entre os Técnicos, das várias especializações; entre os Profissionais da Imprensa; entre os Jovens... Para não multiplicar citações e apontar grande exemplo: a CLASC é viveiro de Minorias Abraâmicas (CAMARA, 1971 [21-27.11], p. 3-4).

Os fatos provam que, dentro das grandes Religiões do mundo, há Minorias decididas a viver e levar a viver Religião engajada na libertação do homem, não apenas depois da morte, em uma eternidade longínqua, mas já aqui na terra, em plena vida (CAMARA, 1972 [21.06], p. 3).

Apesar dos desafios, dom Helder constata em todas as partes do mundo e ambientes (público e privado) a mobilização de pessoas (sobretudo de universitários e trabalhadores), promotoras infatigáveis do desenvolvimento, da liberdade, da dignidade do trabalho, da justiça social, da paz.

Cada Minoria Abraâmica pode e deve guardar o nome que possui; pode e deve guardar a inspiração religiosa ou simplesmente humanista que a anima; pode e deve guardar os próprios líderes e os próprios métodos. O importante não é unificar, mas unir. O indispensável é o acordo em torno de alguns objetivos prioritários.

Agora, eu vos garanto que estas pessoas, sedentas por justiça, estão muito menos longe das estruturas a revolver. Posso mesmo dizer: estão muito mais perto. Cresce, permanentemente, o número das Minorias Abraâmicas e, a cada instante, se tornam mais lúcidas e atuantes (CAMARA, 1972 [05.11], p. 3-5).

Questionado sobre possível resultado já alcançado através da mobilização das Minorias Abraâmicas, dom Helder responde: “É verdade que o resultado da atuação dessas Minorias ainda é modesto” (CAMARA, 1974[10.02], p. 4). Na oportunidade, aproveita para confrontar o seu interlocutor: “Por que não ampliar esse esforço?”. Entretanto, não perde a esperança na realização de sua utopia, pois “na medida em que as Minorias, sedentas de justiça, provarem à Maioria da Humanidade que a ‘massa’ amorfa pode se transformar em Povo consciente e livre, o jogo mudará” (idem, p. 4).

## a) O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)

Os Concílios<sup>62</sup> constituem-se em instância deliberativa da Igreja; reafirmam a transnacionalidade da Instituição e, simultaneamente, exprimem a universalidade na unidade. Um concílio denomina-se “ecumênico” (do gr. *Oikoumene* = mundo habitado) quando celebrado por toda a Igreja, reunindo os bispos do mundo inteiro, sob a autoridade do Papa. O concílio ecumênico é a forma mais solene com que o Colégio Episcopal exerce sua plena autoridade sobre toda a Igreja.

As deliberações dos Concílios podem resultar em *Constituições* e *Decretos* a serem observados pelos membros da Igreja. Não se trata, de nenhum modo, de Constituições e Decretos a serem impostos a determinados povos, culturas, sociedades ou Estado-Nações. Contudo, seria atitude ingênua desconsiderar o fato de que os desdobramentos dos Concílios não exerçam influências diretas e concretas, inclusive com possíveis constrangimentos, sobre alguns povos, culturas, sociedades e Estado-Nações.

O Concílio Ecumênico Vaticano II despertou esperança enorme dentro da Igreja Católica, pois além do esforço de renovação teológica e litúrgica, da manifesta disposição para a reforma institucional, a hierarquia da Igreja dá sinais de abertura ao diálogo franco com a sociedade moderna. Importante frisar que, fora da Igreja, o maior evento da Igreja Católica no século XX, mereceu o respeito e admiração de outras Religiões e de autoridades civis de todo o mundo.

Para quem tem olhos de ver, há todo um começo abençoado de renovação, que se processa na Igreja. Mas, para muitos, dentro e fora da Igreja, o tempo corre contra o Concílio: pelas reações contrárias e pelo medo de certas alas da própria Igreja; pela impressão de marcha à ré em domínio chave; pela falta de coragem de levar à vida real admiráveis conclusões do Concílio (CAMARA, 1971 [24.08], p. 5).

A Igreja do Vaticano II começara a mudar antes mesmo da realização do Concílio. As Igrejas locais e regionais, auxiliadas por entidades como a CNBB (no caso brasileiro) e o CELAM (em âmbito latinoamericano), estimulam série de mudança em curso na Instituição, a começar pela redefinição do lugar a partir do qual pretendia exercer o seu

---

<sup>62</sup> Os primeiros e mais abrangentes concílios foram: Nicéia (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431), Calcedônia (451), Constantinopla II e III (553 e 681), Nicéia II (787). A característica comum a todos foi o ecumenismo. Não é permitido olvidar, entre estes concílios, da importância do *sínodo* de Cartago (418). A lista completa dos Concílios pode ser encontrada no LEXICON: 2003, p. 125, verbete *Concílio*.

poder de influência na arena política nacional – de parceira dos grupos dominantes a protagonista na promoção dos direitos humanos, na defesa dos oprimidos, dos marginalizados, dos despossuídos. A participação de dom Helder se deu de forma efetiva durante esse processo de transformações. O Concílio Vaticano II, no entanto, ajudará a Igreja no Brasil e na América Latina a oficializar sua “opção preferencial pelos pobres”, declarada na Conferência em Medellín (1968) e reafirmada em Puebla (1979).

Por força das circunstâncias históricas, mas também por sua sensibilidade humana (decorrente de sensibilidade evangélica) e inteligência pastoral, o Papa João XXIII assume o protagonismo em processo de Igreja em mudanças. O estudioso de tais mudanças, inevitavelmente, constatará que o protagonismo do pontífice encontra registro na *Mater et magistra* (1961) e na *Pacem in terris* (1963), portanto, em documentos pontifícios produzidos no contexto do Concílio Vaticano II (1962-1965). Em virtude do Vaticano II, João XXIII compartilhará com os Conciliares da honra de tal protagonismo, observado na elaboração de dois documentos como a *Lumen Gentium* (1964) e *Gaudium et spes* (1965), sobre o modo de presença da Igreja no mundo contemporâneo.

O mesmo evento que suscitou esperança enorme na Igreja e fora dela, no momento de sua aplicação precisou enfrentar resistências igualmente gigantescas. Sem conseguir disfarçar sua irritação, ocultar sua decepção, dom Helder avalia o comportamento de alguns membros da Cúria Romana.

É mistério, provocação, humilhação notar que, na Cúria Romana, pessoas a quem não temos o direito de julgar e de cuja sinceridade não nos cabe duvidar, dão a impressão de não entender o espírito do Vaticano II, de temer o Concílio e, na prática, sabotá-lo (CAMARA, 1972 [22.06], p. 5).

Embora cômico das resistências de alguns membros da mais alta hierarquia da Igreja (membros da Cúria Romana), contra a implantação das *Conclusões* do Concílio Vaticano II, dom Helder aponta o Vaticano II como “recurso em força”, eficiente e válido, nas mãos das Minorias Abraâmicas. Isto porque se empenhou no esforço de modernização da Igreja; abriu a Igreja ao diálogo ecumênico e inter-religioso; estimulou a reaproximação da Igreja com a comunidade científica; analisou profundamente a realidade dos povos em todo o mundo (o que levou a Igreja a rever o seu modo de presença no cotidiano dos povos) e, por último, orientou a Instituição a ser “presença ativa no mundo”.



## **b) As Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe**

*As Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe* tradicionalmente produzem excelentes documentos sobre a realidade dos povos no Continente e o modo de presença da Igreja na Região. As Conferências de Medellín (Colômbia, 1968) e Puebla (México, 1979), por exemplo, levaram parcela expressiva da Igreja a efetuar inserção sincera e profunda na realidade dos povos do Continente; a fazer (e a refazer), inclusive, “a opção preferencial pelos pobres”.

Hoje, nos sentimos em dívida para com a nossa gente sofrida; em dívida, inclusive, para com os ricos do nosso Continente, que, se julgando e se proclamando cristãos, não receberam de nós o ensinamento de que a miséria é um insulto ao Criador e Pai e de que não é possível manter a própria riqueza à custa de uma condição subumana, de verdadeira escravidão. Os Bispos da América Latina decidimos, oficialmente, em Medellín, denunciar este Colonialismo interno, trabalhar pela conscientização e promoção humana das Massas marginalizadas e oprimidas do Continente (CAMARA, 1971 [24.08], p. 3).

Há, e dom Helder indica, relação entre Vaticano II e Medellín. Aqui temos os dois maiores eventos da Igreja Católica no século XX, de alcance internacional e continental, respectivamente. O primeiro constitui-se em referência principal para o segundo. Em específico, Medellín é símbolo de uma Igreja comprometida com as questões sociopolíticas e econômicas do Continente.

Claro que quando se tenta pôr em prática as Conclusões do Vaticano II e de Medellín, os Privilegiados e, por vezes, Governos do Continente estranham nossa atitude. Apreciavam a Religião que garantia a situação de privilégio. Consideram intromissão indébita da Igreja, invasão da área política, perturbação da ordem, subversão, jogo do comunismo falar em educação libertadora e em mudança das estruturas de escravidão. Julgam que aquilo que levou séculos se consolidando não pode ser mudado em dias, em semanas, em meses, e nem mesmo em anos. Nada de revolução, no sentido de mudança rápida e profunda, por mais que se pretenda revolução na paz. Só admitem que se fale em evolução progressiva, gradual, paciente (CAMARA, 1971 [24.08], p. 3).

*A Conferência de Medellín*, em especial, fornece grande estímulo à “Teologia da Libertação”, em seus primórdios. A nova perspectiva de análise – social, econômica, política, cultural, religiosa, eclesial, espiritual, pastoral - adotada pela Teologia da Libertação estimula inovações no pensar e no agir da Igreja por todo o Continente. Por essa razão, as *Conclusões* de Medellín e de Puebla servem à ação das Minorias Abraâmicas.

### c) Assembleias do CELAM

É de praxe confundir, concebendo como sendo a mesma entidade, o *CELAM* (Conselho Episcopal Latinoamericano) e as *Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe*. Por isso, é importante distinguir entre as *Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe* e as *Assembleias do Conselho do Episcopado Latinoamericano* – promovidas pelo CELAM.

As Conferências Episcopais da América Latina somam o total de vinte e uma (21) Conferências, o que não significa dizer que todas têm sua representação direta no CELAM. As *Assembleias do CELAM* acontecem com maior frequência se comparadas com a *Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe*. As reuniões das Comissões do CELAM podem acontecer com intervalo de tempo ainda menor, pois visam a aprofundar temas específicos de sua área de interesse e de representação no próprio CELAM. Não importa a instância (Comissões, CELAM ou Conferências Gerais), a sua liberdade se limita a sugerir a data, o local, o tema (das Assembleias ou das Conferências Gerais), as presidências das Comissões, etc., reservando à Santa Sé o legítimo direito de confirmar, alterar ou mesmo recusar quaisquer das propostas. O poder centralizador da Santa Sé se faz perceptível em todas as instâncias administrativas da Igreja.

As Comissões do CELAM, em razão do fim para o qual foram criadas, diferem bastante quanto ao modo de atuação política. A maioria delas centra-se na busca de soluções para demandas internas da Igreja, tais como liturgia, sacramentos, formação de seus quadros. A *Comissão para a Ação Social*, presidida inicialmente por bispos brasileiros, demonstra maior preocupação com as questões socioeconômicas e políticas do Continente sulamericano. Os temas mais recorrentes nas reuniões desta Comissão são: Igreja e a integração da América Latina; as reformas básicas para a transformação das estruturas; os problemas demográficos; os grandes desafios para o desenvolvimento (tecnologia, qualificação e educação) e o crescimento da violência no Continente.

Exceto alguns poucos documentos produzidos pela *Comissão para a Ação Social*, durante a presidência de bispos brasileiros, o CELAM não demonstrou a devida preocupação com as questões que grassavam nas sociedades latinoamericanas. O documento mais audacioso do CELAM, desde a sua fundação em 1955, é *Iglesia y*

*Política*, de 1973, paradoxalmente, assinado pelo então Secretário Geral do CELAM, o ultraconservador, cardeal da Colômbia, dom Alfonso Lopes Trujillo (1971-1974), e, posteriormente, Presidente do CELAM (1979-1982), que inúmeras vezes acusou a CNBB de politização da Igreja no Brasil e de procurar fazer o mesmo com a Igreja da Região.

Nos anos 1960 e 1970, dom Helder polemizou fortemente com alguns membros da hierarquia que compunham a ala conservadora na CNBB e no CELAM. Eram poucos em número, porém, ativos, a exemplo de dom Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina (MG) e dom Antônio de Castro Mayer, Bispo de Campos (RJ). Acusavam dom Helder de trocar as realidades celestes pelas terrenas; de envolver-se demasiado no campo da política. No CELAM, na *Vª Assembleia do Conselho* (1960), na Argentina, polemizou publicamente com dom Antônio Samoré, Presidente da CAL (Comissão Pontifícia para a América Latina), contestando a ingerência deste no CELAM, sobre a definição da entidade competente para gerir os recursos financeiros das Igrejas Católicas estrangeiras – americanas e europeias - a serem destinados para a América Latina, como narra dom Helder em Relatório enviado ao então Núncio Apostólico no Brasil, dom Armando Lombardi (CAMARA, 1960, p. 1-4).

Ademais, dom Helder apela aos membros do CELAM, repetidas vezes, nas Assembleias da entidade, para que se empenham no esforço de reforma da Igreja na América Latina. O temor de dom Helder, não sem razão, é que a Igreja perdesse a força moral para exigir mudanças estruturais. Adverte ele que, “a Igreja não terá força moral de exigir mudanças de estruturas no Mundo, se não der o exemplo de coragem de enfrentar mudanças profundas e rápidas em suas próprias estruturas. Ora, um símbolo das mudanças a empreender é o problema do sacerdócio” (CAMARA, 1971 [24.08], p. 5). Na sequência, porém, sem dar a devida atenção ao tema – da ordenação sacerdotal de mulheres -, questão bastante polêmica já naquela época, dom Helder introduz novo assunto: “Sem menosprezar o assunto-sacerdócio, o Continente subdesenvolvido e cristão poderia pedir atenção especial, especialíssima, para o tema sobre a justiça” (CAMARA, 1971 [24.08], p. 5).

No Brasil (a CNBB), no Continente (o CELAM), na Europa (as Universidades), a posição assumida por dom Helder era sempre de promoção da Justiça Social. Evidente estava para dom Helder que as relações entre as economias estavam fora do lugar: era preciso romper com o consenso (unilateral) dos países desenvolvidos. A dimensão religiosa não lhe escapava ao horizonte, mas as condições inumanas em se achavam mais

de 2/3 de latinoamericanos ocupava o centro de suas preocupações. Por isso, considerava que havia “dados a examinar, sugestões concretas a apresentar ao CELAM”:

Ação conjunta no esforço de superação do colonialismo interno.

Que o CELAM estimule os Órgãos Nacionais de Ação Social das diversas Conferências Episcopais do Continente:

- a elaborar uma sólida fundamentação conciliar que torne evidente a inadiabilidade da superação do colonialismo interno;
- a descobrir a maneira mais eficaz e caridosa, mais forte e construtiva de orientar os que se vendo na condição de colonizadores, em seu próprio país, talvez desejem integrar-se na inadiável e pacífica revolução social, mas sem saber como agir ou sem ânimo para a decisão final;
- a convencer os Bispos do Continente que deixar a um pequeno grupo do Povo de Deus o encargo de denunciar abuso tão grave (cuja não denúncia os beneficiários de hoje e vítimas de amanhã não nos perdoarão) é expô-lo à injustiça de ser acusado de subversivo e comunista.

Ação conjunta em prol da inadiável conscientização das massas latinoamericanas

Que o CELAM estimule as diversas Conferências Episcopais do Continente a examinar:

- a maneira mais urgente, eficiente e construtiva de, por uma parte, não pecar por omissão e portanto promover a conscientização das massas latinoamericanas; e, por outra parte, evitar a luta armada ou o ódio que conduz ao sangue;
- a possibilidade e conveniência de organização imediata de uma ação não violenta, de escala continental, em prol da promoção humana das massas que se achem em situação infra-humana na América Latina.

Revisão de princípios sociais cristãos, vítimas de deformação

Que o CELAM estimule as Conferências Episcopais do Continente a rever, com urgência, princípios sociais cristãos, expostos a distorções, como princípio de propriedade. Haja rapidez e segurança no estudo e tentativa de ação conjunta na difusão das observações feitas e das diretrizes elaboradas.

Posição corajosa e clara diante de anticomunismos estreitos e unilaterais

Que o CELAM estimule as Conferências Episcopais do Continente a evitar, de modo especial:

- o uso e abuso do espantinho anticomunista. O Povo de Deus será alertado para os erros do comunismo ateu, tanto quanto para as raízes materialistas do Capitalismo. Mas o Povo de Deus será, também, alertado para não permitir que, em nome da condenação do comunismo, se combatam a promoção humana e a defesa de direitos imprescindíveis à dignidade da pessoa humana.

Problema nº 1 do Continente

Que o CELAM estimule as Conferências Episcopais do Continente a rever o chamado problema nº 1 do Continente: ao contrário do que temos pensado e afirmado, não é o da vocação sacerdotal, mas o do subdesenvolvimento (CAMARA, 1966 [outubro], p. 8-9).

#### **d) as Conferências Episcopais Nacionais, a exemplo da CNBB**

As Conferências Episcopais Nacionais, a exemplo da CNBB, constituem-se, para dom Helder, ferramentas fundamentais a serviço das Minorias Abraâmicas. Tais Conferências, por seus próprios meios e recursos, podem contribuir, de forma decisiva, para que as pretensões das Minorias Abraâmicas sejam levadas a efeito.

Ora, os primeiros desafios que se impõem às Conferências Episcopais Nacionais são os de sua identificação, articulação e solidariedade apostólico-missionária. A experiência histórica confirma que as diferenças ou até mesmo as divergências de pensamento dilatam a percepção sobre determinadas realidades permitindo a construção de horizontes mais largos. Contudo, o orgulho e a autossuficiência, quando possuem sujeitos a quem lhes foi atribuído o *poder*, a exemplo dos membros da hierarquia da Igreja - conduzem ao particularismo, a ciúmes e divisões e ao encilhamento.

Ao contrário, as Conferências Episcopais Nacionais demonstram, segundo dom Helder, caminhar rumo ao fortalecimento da solidariedade regional.

Vibramos, em Mar del Plata, quando os Bispos da América Latina proclamaram a decisão da Igreja de marcar *presença ativa no desenvolvimento e na integração do Continente*<sup>63</sup>. A ida a Assunção, no Paraguai, já se prendeu ao esforço de ajudar a não deixar no papel as conclusões oportuníssimas da Assembleia Geral do CELAM (CAMARA, 1967 [11.09], p. 4).

Em âmbito próprio de uma Conferência Nacional, ou de um Regional, ou mesmo de única (Arqui)Diocese, dom Helder considera “urgente obter uma Minoria Abraâmica de Bispos”. Avalia que o ideal seria, resguardado o respeito a posições divergentes, “que a Minoria Abraâmica de Bispos assumisse a posição profética de lembrar que a Igreja do Cristo não pode servir de suporte a estruturas de opressão, e encorajasse tentativas pacíficas, mas corajosas, de educação libertadora e de promoção humana” (CAMARA,

---

<sup>63</sup> Este é o título – “*A presença ativa no desenvolvimento e na integração da América Latina*” - do documento debatido pela *Assembleia Extraordinário do CELAM*, em Mar del Plata, na Argentina, entre os dias 11 e 16 de outubro de 1966, em preparação a *II Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe*, a realizar-se em Medellín, na Colômbia, em 1968. In: CELAM. *Presença Ativa da Igreja no Desenvolvimento e na Integração da América Latina*. Petrópolis, Vozes, n. 1, 1966. Quanto ao documento oficial da II Conferência (isto é, as Conclusões de Medellín), encontra-se publicado pelo CELAM. *A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio*. Petrópolis: Vozes, 1968.

1972 [22.06], p. 6). Estas são, em suma, as grandes e exigentes bandeiras agitadas pelas Minorias Abraâmicas.

Em âmbito ainda mais restrito, isto é, o de uma (Arqui)Diocese, o da relação do Pastor com o seu rebanho, e vice-versa, que as Minorias Abraâmicas de dentro e de fora da Igreja não esquecem o fundamental:

Ajudar o Bispo a salvar-se do isolamento, da bajulação, de intrigas, do pseudodiálogo, da prudência da carne; ajudá-lo a ser, sempre mais, um com seu Presbitério, um com todo o Povo de Deus, aberto a todos os grandes problemas humanas, homem de fé, de esperança e de amor (CAMARA, 1972 [22.06], p. 6).

Isto significa que um dos elementos definidores das Minorias Abraâmicas é a solidariedade, a comunhão, a fraternidade. A marginalização de alguém, o julgamento precipitado, a condenação injusta, vai de encontro ao espírito das Minorias Abraâmicas. Sem olvidar as posições divergentes existentes no seio da CNBB - que cresciam na mesma proporção do aumento do número de novas Dioceses, cujo surgimento era estimulado pela própria Entidade, que então fazia coincidir na pessoa de seu Secretário Geral a pessoa de seu criador (dom Helder), a quem competia, entre outros, a tarefa de administrar os antagonismos e promover a unidade do Colegiado dos Bispos. Estimular a unidade, sem unificar, constitui-se um dos desafios que se impõem a toda Minoria Abraâmica.

As Conferências Episcopais Nacionais são, sim, instrumentos, eficientes e válidos, a serviço das Minorias Abraâmicas. O primeiro desafio será unir, sem unificar, as Minorias Abraâmicas em cada Conferência Nacional, sendo o segundo desafio, o de unir as Minorias Abraâmicas desta Conferência Nacional com as Minorias Abraâmicas das demais Conferências Nacionais. É, de fato, imprevisível, a força em “pressão moral libertadora” (ou se preferir, em “constrangimento sociopolítico”), se estas Minorias Abraâmicas se unirem motivadas por demanda comum aos povos de seu próprio país, do Continente, da humanidade.

Espera-se postura ousada de todos os cidadãos, mas sobretudo de Minorias Abraâmicas de Bispos. O âmbito religioso parece ter se tornado estreito demais ante as demandas sociais, a inércia do mundo político e a indiferença da área técnica. A recomendação de dom Helder, como Minoria Abraâmica, consiste em mudança radical de comportamento, de envolvimento nas questões de outros campos em nome da justiça como condição real para a paz.

## e) Grandes Religiões

As grandes Religiões, a exemplo do Cristianismo, do Hinduísmo..., são, por seus próprios meios e recursos, apontadas por dom Helder como *mediações* imprescindíveis a serviço das Minorias Abraâmicas. Entretanto, o diálogo inter-religioso, capaz de reconhecer, sem atrito, as diferenças entre elas, emerge-se como o principal desafio no esforço de articulação das Religiões, tendo em vista canalizar o seu poder de “pressão moral libertadora”.

Para dom Helder, não há dúvida. As grandes Religiões poderiam (e podem) ajudar na promoção da Justiça Social (condição para o desenvolvimento dos povos), das liberdades, dos direitos humanos e civis, da solidariedade universal, do respeito à vida e à dignidade da pessoa humana. Na percepção de dom Helder, “a Religião tem papel importantíssimo em face da conscientização e consequente promoção humana” (CAMARA, 1969 [26.01], p. 2). E acrescenta: “dentro das diversas Religiões, há grupos, sempre mais numerosos, que, em lugar de dar apoio a uma falsa ordem social, denunciam as injustiças e encorajam a promoção humana dos oprimidos e marginalizados” (CAMARA, 1977b [05-07.10], p. 8).

Encerrada a década do desenvolvimento (1960), período durante o qual as grandes organizações e instituições econômicas internacionais alimentaram esperanças enormes nos países subdesenvolvidos e nos recém-nascidos países africanos e asiáticos surgidos do fim do colonialismo político, resta ao Terceiro Mundo reconstruir suas expectativas e redesenhar o seu futuro. Nesse contexto, qual deveria ser, segundo dom Helder, o comportamento esperado das grandes Religiões?

Soou, para todas as Religiões, a hora de denunciar as injustiças existentes em toda parte, como verdadeiro ponto de partida da violência.

Parece fácil, à primeira vista, denunciar, em cada País, as injustiças de casa. É difícil. Na verdade, é difícilíssimo. Os Governos aceitam a colaboração das Religiões na medida em que elas se dispõem a ajudar a manter a ordem social. A partir do momento em que as Religiões proferem um julgamento sobre a inexistente ordem social ou mesmo apenas perguntam a si mesmas se se trata de ordem ou antes de uma desordem estabelecida, as Religiões são julgadas infiéis aos próprios princípios, às próprias tradições; são julgadas como fermento de subversão e focos de agitação (CAMARA, 1970 [maio], p. 3).

Na avaliação de dom Helder, “todas as Religiões se acham em dívida para com a humanidade”. No quadro das Religiões devedoras, o Cristianismo assumia o topo da lista. “Que os Cristãos tenhamos a humildade e a coragem de confessar que a dívida maior é a nossa: 20% da humanidade têm em mãos 80% dos recursos da terra e os 20% de privilegiados, ao menos de origem, são cristãos. Que fizemos do Evangelho de Cristo?” (CAMARA, 1971 [24.08], p. 5). Este cenário desastroso para o Cristianismo – em termos de testemunho profético - reproduzia-se igualmente na América Latina.

As grandes Religiões, sem exceção, haviam se colocado numa encruzilhada, obrigadas agora a decidir entre a manutenção do *status quo* ou apoiar as demandas sociais, políticas e econômicas dos povos, participando de forma efetiva do anseio pela constituição de sociedade mais justa e mais humana. A decisão de cada religião condiciona mais do que o seu presente, determina, na verdade, o seu destino. Alienar-se do processo de desenvolvimento é omitir-se sobre a possibilidade de se lutar pela Justiça Social.

Há, no entanto, sinais de esperança; e estes deveriam receber a visibilidade de que precisam através da união das Religiões, para daí orientar o apoio que deveriam prestar a outros instrumentos à disposição das Minorias igualmente atuantes. É o que diz dom Helder: “Se as Religiões do Mundo inteiro, cada uma continuando fiel a si mesma e à mensagem que recebeu de Deus, se somarem para apoiar a Ação Justiça e Paz, o que parece absurdo se tornará viável, o que parece utopia se tornará realidade” (CAMARA, 1970 [20.10], p. 5).

A partir dos anos 1950 (período no qual se gestou o Concílio Ecumênico Vaticano II), mas sobretudo na década subsequente (na qual se realizou o Concílio e durante a qual o Concílio se torna expressão do possível), as iniciativas ecumênicas recebem estímulos sem precedentes, os movimentos ecumênicos se constituem, e cada vez mais aumenta o número de ações ecumênicas em torno de questões centrais para a promoção do desenvolvimento, da Justiça Social, dos direitos humanos e da dignidade da pessoa humana.

Uma vez que os fatos estão provando que a ligação entre Religião e alienação não é ligação necessária e imutável. Os fatos provam que, dentro de todas as grandes Religiões do mundo, há Minorias decididas a viver e levar a viver Religião engajada na libertação do homem, não apenas depois da morte, em uma eternidade longínqua e misteriosa, mas já aqui na terra, em plena vida (CAMARA, 1972 [21.06], p. 3).



Todas as Religiões, e as inúmeras denominações cristãs, contam com quantidade imensurável de Minorias Abraâmicas. E quanto maior o número, maior a sua responsabilidade pela supressão das estruturas injustas. Convém frisar que o primeiro desafio imposto a essas Minorias Abraâmicas permanece sendo o de sua articulação, entre si e com as demais Minorias, espalhadas por todo o mundo, presença incontestável em todas as instituições, associações, organizações, partidos, movimentos, grupos sociais. É inegável que as Religiões, apesar de suas limitações, que não são poucas, constituem-se em instrumento, eficiente e válido, em favor da Justiça Social.

Quase três décadas antes de findar o século XX (1971), o século das Grandes Guerras, mas também o século do Concílio Vaticano II, dom Helder expressa a esperança de ver o mundo transformado pelas grandes Religiões. As Grandes Religiões, pacíficas desde os seus princípios fundamentais, precisam adotar uma narrativa da modernização. Ora, a adoção de tal narrativa exigirá das Grandes Religiões esforço de modernização de suas próprias estruturas. Na sequência, o esforço se dirigirá na direção da modernização sistêmica. Assim, entre os desafios apaixonantes impostos a essas Grandes Religiões estaria o de levar o ser humano a marcar encontro com a própria humanidade, mediante superação de manifestações egoístas, e o estímulo a iniciativas e atitudes de solidariedade.

Ah, se as Religiões do mundo inteiro marcassem para si mesmas uma meta de esperança: tentar o possível e o impossível, unindo forças, confiando em Deus e no homem, para levar a humanidade a cruzar o Ano 2000 sem super-homens e sem sub-homens, sem saciados e sem famintos, sem medo! (CAMARA, 1971 [26.12], p. 4).

Qual seria, então, o ideal a ser alcançado pelas Religiões? “O ideal é que, a serviço da justiça e da paz, a serviço do desenvolvimento e da solidariedade universal, as religiões, todas as religiões somassem, chegando a um programa conjunto e a ações articuladas” (CAMARA, 1968, p. 68). Que esperar, nesse caso, dos líderes destas Religiões? “Se os líderes espirituais das Religiões – cristãs e não cristãs - se unirem e aceitarem inclusive a colaboração de agnósticos e ateus, sinceros e sedentos de verdade, poderemos dar enorme cobertura moral ao exame das relações entre desenvolvidos e subdesenvolvidos” (idem, p. 123). E com isso apontar que tais relações não se encontram equacionadas, pois unilateralmente definidas, sendo os países desenvolvidos beneficiados pela política internacional do comércio, responsável pelas injustiças internacionais.

## f) CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e TdL (Teologia da Libertação)

As *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs) e a *Teologia da Libertação* (TdL) são ferramentas humildes, porém, poderosíssimas, a serviço das Minorias Abraâmicas. Importante ressaltar que são *mediações* genuinamente latinoamericanas compostas por Minorias Abraâmicas. As CEBs dedicam-se à análise da própria realidade (e da que as rodeia), inspiradas na “Palavra de Deus”. Quanto a TdL, trata-se de uma reflexão teórica, que se orienta por método de pesquisa, que parte de dupla referência: a realidade de vida dos pobres e a “Palavra de Deus”.

O Concílio Vaticano II, mas em especial a Conferência de Medellín (1968), constitui-se em referencial, em divisor literário, para o pensar (teológico) e o agir (práxis) de dom Helder, assim como da Igreja no Continente Latinoamericano.

Claro que o Espírito de Deus – presentíssimo no Encontro de Medellín – tem trabalhado no após-Medellín. Basta citar duas realidades que, em nosso Continente, de modo geral, têm conotações positivas e representam linhas de grande esperança para a Igreja de Cristo em nosso tempo e em nosso meio: aludimos às Comunidades de base e à Teologia da Libertação, tais como são vividas aqui, em nossa realidade latinoamericana (CAMARA, 1976 [03.08], p. 5).

Para dom Helder, “as Comunidades de base são o instrumento humilde que, nos planos do Senhor, vão servir, ao mesmo tempo, para que se renove e renasça, hoje e aqui, a Igreja, e para que se opere a promoção humana e cristã das Massas em situação subumana em nosso Continente” (CAMARA, 1975 [06-13.09], p. 3). As CEBs são identificadas com as Minorias Abraâmicas. Nesse caso, contam entre seus objetivos principais: participar ativamente do esforço de reforma da Igreja e a promover a dignidade dos povos no Continente latinoamericano.

A constatação de dom Helder é, no mínimo, instigante. Como CEBs, as Minorias Abraâmicas surgem organizadas, institucionalizadas..., demandam tão somente de articulação com outras CEBs e, em última instância, com outras Minorias Abraâmicas.

Ora, multiplicam-se, no mundo inteiro, as pequenas Comunidades de base. Elas surgem tanto no interior, no meio rural, como na periferia das grandes cidades. Dentro delas, o Povo aprende a descobrir que é Gente, que não é apenas ficha, número, objeto. O Povo aprende a valorizar-se, a saber que tem o que aprender, mas tem, também, o que ensinar (CAMARA, 1976 [23.11], p. 5-6).

As Minorias Abraâmicas precisam bater-se pela mudança de estruturas injustiças, onde quer que elas existam, e façam suas vítimas, inclusive na Igreja. A propósito da mudança de estruturas, dom Helder faz coincidir Minorias Abraâmicas e CEBs. Segundo dom Helder: “as Minorias Abraâmicas sentem, pressentem que o segredo para a mudança das estruturas da Igreja está em Comunidades de Base, que tentam concretizar os grandes textos<sup>64</sup> e as belas conclusões do Vaticano II” (CAMARA, 1972 [22.06], p. 5).

As CEBs têm responsabilidade enorme para com a construção da paz no mundo, à qual devam ser acrescentadas as promoções da Justiça e do desenvolvimento integral. O compromisso das CEBs começa pela mudança sociopolítica e econômica de âmbito local rumo a instâncias mais amplas e complexas. A semelhança de outras Minorias Abraâmicas, as CEBs precisam colocar em ação programa da *violência dos pacíficos*, para constranger os “fabricantes de miséria”, os “fabricantes de armas”, os “fabricantes de guerras”.

É fácil enfrentar a violência armada. A não violência incomoda profundamente. Na medida em que ela se organiza, torna-se invencível. Chegaremos a desmontar, pacificamente, as estruturas de opressão, através de trabalho sincronizado entre as Comunidades de Base do Terceiro Mundo e os Grupos que, nos países industriais, estão decididos a ajudar a construir mundo mais respirável, mais justo e mais humano (CAMARA, 1977 [27.11], p. 3).

Há, certamente, razões de muita esperança para se acreditar na atuação das CEBs como Minorias Abraâmicas. A coesão de seus membros, isto é, a força da unidade dificulta o ato *isolado* de violência; a “pressão moral libertadora” expressa pela comunidade “trava as armas” dos opressores; o acesso aos direitos de cidadania decorre da união dos pequenos. A esse respeito, dom Helder disse:

Mas nesta hora em que a Sociedade de Consumo chega a impasses terríveis; nesta hora em que nossa civilização chega ao absurdo de deixar na miséria mais de 2/3 dos homens, a grande arma é a união dos pequenos em suas Comunidades de base (CAMARA, 1977 [24.11], p. 14).

É nas CEBs que se ganha densidade o *lema*: “Acredito que o Mundo será melhor, quando o menor que padece acreditar no menor”<sup>65</sup>. O lema comporta uma disposição

---

<sup>64</sup> Os “grandes textos” aqui não são os “livros sagrados” nem os documentos dos “Padres da Igreja”, mas as Encíclicas “*Mater et magistra*” (1961), “*Pacem in terris*” (1963), ambas de João XXIII, e a “*Populorum Progressio*” (1967), de Paulo VI.

<sup>65</sup> Sem o apoio das CEBs, de Norte a Sul, de Leste a Oeste do país, seria pouco provável a eleição de um Presidente da República de tendência política de esquerda no país, Luís Inácio Lula da Silva (2002-2010). Foram cinco (5) séculos de poder concentrado nas mãos de uns poucos grupos. Nesse largo espaço de tempo,

revolucionária. O reconhecimento da revolução como recurso, eficiente e válido, capaz de efetuar mudança de estruturas injustas aproxima as narrativas das CEBs e da Teologia da Libertação da narrativa da republicanização, que consagra os direitos de cidadania.

Os críticos das Minorias Abraâmicas - sobretudo dos padres e bispos nordestinos, de pensamentos e ações, os mais avançados à época -, faziam mais do que estes a defesa da Igreja (de uma “Igreja presa à Sacristia”, conservadora), assegurando que a “a Igreja” vinha se tornado cada vez mais reduto dos marxistas, e caminhava a passos largos, por vezes, sem o saber, na direção do comunismo.

Se os 800 Bispos do América Latina, e os seus 170 mil religiosos, e as incontáveis Comunidades de Base se solidarizassem com os que sofrem por amor da justiça e dissessem de público, que a posição chamada de marxista é cristã, é evangélica, se apoia no Vaticano II e em Medellín, a velha estrutura, que esmaga mais de 2/3 da população do Continente, começaria a sofrer embates sérios (CAMARA, 1975 [21.10], p. 4).

Nos anos 1960-1970, dada configuração política do Continente, cujos países eram governados por parceria estabelecida entre civil-empresarial-militar, a problemática social, e não apenas a questão agrária, se torna cada vez mais ideologizada. É preciso, no entanto, sustentar a luta em prol da mudança de estruturas injustas. Apelar para as armas, é colocar-se em franca oposição aos valores cristãos. Ademais, o recurso às armas, como mediação eficiente e válido, é constantemente contestado por dom Helder, que acredita na força da “pressão moral libertadora”, em mãos das Minorias Abraâmicas.

Ria quem quiser das humildes Comunidades de base, em que a criatura humana reacende sua confiança em si mesma e na pessoa humana.

Ria quem quiser das Comunidades de dimensão humana em que as criaturas aprendem a confiar na própria cabeça e na própria vontade.

Ria quem quiser das pequenas Comunidades em que o homem aprende a confiar no homem e sobretudo, que Comunidade que se soma na defesa dos direitos fundamentais é invencível (CAMARA, 1977 [27.02], p. 4).

Quanto a Teologia da Libertação (TdL) - vertente teológica genuinamente latinoamericana -, ela suscitou esperança enorme nas Minorias Abraâmicas espalhadas por todo o mundo. Além de empreender esforço de revisão profunda da tradição teológica

---

o país não se modernizou a contento, nem atingiu o grau de desenvolvimento almejado. Isso explica, em parte, a resistência que os grupos dominantes demonstram ao poder popular, a políticas públicas para a expansão dos direitos de cidadania e a programas governamentais de transferência de renda. Ora, a quebra dessa resistência é, inegavelmente, uma das bandeiras de luta das Minorias Abraâmicas presentes nas CEBs.

cristã, se define como novo jeito de “fazer” teologia para uma “nova Igreja” (CEBs = a “Igreja com os pobres”; a “Igreja dos pobres”; a “Igreja para os pobres”), que se constrói a partir das exigências de libertação, que antecipa, no tempo, a “libertação do Reino”.

A elaboração da TdL se processa em três momentos fundamentais: ver, julgar e agir (e, posteriormente, acrescentou-se também o *celebrar*). Este método foi originalmente aplicado pela ACB para análise profunda da realidade brasileira. A partir deste método, a TdL desenvolveu suas reflexões adotando “três mediações”: “mediação socioanalítica, mediação hermenêutica e mediação prática” (BOFF & BOFF, 1985, p. 40). Percorrido este caminho, a TdL afirma a libertação como necessidade de “descer da cruz os pobres”.

A TdL consiste em “refletir criticamente à luz da experiência cristã de fé sobre a práxis dos homens, principalmente dos cristãos, em vista da libertação integral dos homens” (BOFF, 1976, p. 42). A libertação integral diz, pois, da condição do “homem todo e de todos os homens”. É um processo global-dialético que abrange simultaneamente as instâncias econômica (da pobreza real), política (das opressões sociais e da exclusão da pessoa do direito ao acesso à participação no poder de decisão), jurídicas (dos agentes e das instituições jurídicas arbitrárias) e religiosa (do pecado).

A defesa da *libertação* dentro de Continente imerso em situação de opressão não pode terminar senão em expressão concreta de libertação. A situação de miséria imposta ao povo latinoamericano não é resultado de determinismos geográficos e culturais, mas de injustiças. O desenlace dessa realidade se mostra difícil, pois implica o gerenciamento de inúmeros interesses em jogo. Para o renomado teólogo João Batista Libanio, “a reflexão sobre o processo de libertação iniciada pela Teologia da Libertação veio despertar-nos desse sono ingênuo” (LIBANIO, 1976, p. 138), responsável, em parte, pela manutenção de injustiças seculares no Continente.

A América Latina é, nas décadas de 1960 e 1970, o lugar teológico privilegiado em virtude dos desafios urgentes que coloca à fé cristã em termos de reflexão e ação. Um dos maiores teóricos da TdL, Gustavo Merino Gutiérrez, percebeu que: “procurar a libertação do subcontinente vai mais além da superação da dependência econômica, social e política. Consiste, mais profundamente, em ver o devir da humanidade como processo de emancipação do homem” (GUTIÉRREZ, 1975, p. 121). Assim, a libertação integral não se justifica apenas como direito legítima para a presente geração, mas se coloca como valor para as gerações futuras. A libertação é para a liberdade, e esta “é dom divino a salvar a

qualquer preço. Vamos libertar, no alto e profundo sentido da palavra, todas as criaturas humanas que vivem em torno de nós” (CAMARA, 1964 [12.04], p. 5; CAMARA, 1967 [11.09], p. 5; CAMARA, 1968, p. 48).

A TdL optou por aquele tipo de análise do subdesenvolvimento, denominador comum de nossos países, como sistema de dependência dos centros imperiais. Historicamente a América Latina viveu na dependência de sucessivos centros hegemônicos. A saída dessa situação consiste num processo de ruptura dos laços de dependência e, por conseguinte, na elaboração e implementação de projeto de libertação nacional autossustentado, a contemplar processo de integração regional.

Com o estabelecimento de regimes militares em muitos países da América Latina e diante do totalitarismo da ideologia da Segurança Nacional modificam-se as tarefas da Teologia da Libertação. Para L. Boff, “diante do regime geral de cativo, muitos, embora aceitem a teoria da dependência, propõem uma mudança do sistema por meio de mudanças no *sistema*” (BOFF, 1976, p. 34). Dom Helder contesta o regime de cativo (através da defesa da “liberdade integral”), a teoria da dependência (mediante promoção da independência econômica como complemento da independência política) e a mudança do sistema por meio de mudanças no sistema (através da promoção da “revolução estrutural”). L. Boff acrescenta: “urge viver e pensar a partir de situação de cativo; deve-se elaborar uma verdadeira teologia do cativo. Esta não é uma alternativa à teologia da libertação; é uma nova fase sua, dentro e a partir de regimes repressivos” (BOFF, 1976, p. 39).

A *Libertação* não se limita a qualificativo (adjetivo) do substantivo *Teologia*; ela é sua condição de possibilidade. Ora, é possível pleitear inclusive a *Libertação da Teologia* (SEGUNDO, 1975). Por isso, antes de fazer teologia é preciso fazer libertação. “Libertação: realidade a ser vivida ou, também, teologia a ir sendo elaborada?” (CAMARA, 1981 [09.02], p. 9). A libertação exprime, a um só tempo, sua dimensão política e teológica. Isto porque a liberdade não se liberta a si mesma. Existem, via de regra, os sujeitos da liberdade. A libertação da pessoa e da comunidade política deve ser uma das bandeiras das Minorias Abraâmicas (o compromisso em resposta ao clamor das vítimas), senão a principal, no intento de promover o desenvolvimento, a Justiça Social, os direitos humanos e a dignidade da pessoa humana.

## **g) Juventude e Universidades**

A Juventude (mas especialmente a universitária) e as Universidades são “organismos” importantes a serviço das “Minorias Abraâmicas”. Elas são, na verdade, identificadas por dom Helder como “Minorias Abraâmicas”, entre todas, as mais qualificadas, e, por essa razão, sobre as quais recaiam as mais exigentes responsabilidades. “E aqui está uma primeira aliança preciosa e indispensável: entre os que têm juventude plena, de alma e de corpo, e os que envelheceram por fora, mas continuam com mil razões para viver” (CAMARA, 1972 [05.11], p. 3). A aliança estabelecida entre Juventude e Universidade se justifica em nome da promoção do desenvolvimento, da Justiça Social, da paz, pois capaz de expandir os direitos de cidadania e de promover a soberania popular.

A Juventude na América Latina (aquela mais informada, crítica e militante), sobretudo após a Revolução Cubana (1959), considera a luta armada, nos termos de uma revolução, alternativa, eficiente e válida, capaz de revolver antigas estruturas de injustiças e, por conseguinte, promover as reformas de que precisavam os países latinoamericanos. Esta Juventude é crítica do comportamento de boa parcela da Igreja que produz belos textos, discursa sobre eles, mas sem ousadia para aplicá-los.

A juventude, em grande parte, começa a descrever da Igreja, achando que somos maravilhosos na formulação de belos textos, mas sem coragem de levá-los à prática. Os jovens, em grande parte, continuam fiéis a Cristo, mas, por culpa nossa, se desencantam, sempre mais, com a Igreja institucional (CAMARA, 1971 [24.08], p. 3).

A Juventude é Minoria Abraâmica com a qual a Igreja precisa estabelecer vínculo de parceria. Acontece que a Juventude é inquieta, por força de suas ideias; dinâmica em razão de seu apressamento à mudança; criativa por força de sua imaginação; ativa em razão de sua energia. Por tudo isso, a hierarquia da Igreja Católica, na sua quase totalidade, no Brasil e no Continente, temia pela definição sociopolítica e ideológica da Juventude rumo ao socialismo, qualquer que fosse sua vertente.

Há, sem dúvida, o perigo sobretudo para os jovens, de cair no ódio, na radicalização e na violência. Este perigo é efetivo na medida em que os governos, e, sobretudo, a hierarquia, não olharem para as injustiças que esmagam a maior parte dos homens; na medida em que não escutarmos os clamores de nossos povos (CAMARA, 1974[26.09-26.10], p. 3);

A hierarquia da Igreja não podia, segundo dom Helder (e não pode, para nós), sob risco de marchar sem inteligência, ignorar características tão singulares à Juventude. Assim, formula-se o desafio que se coloca à hierarquia da Igreja.

Como decidir-nos a abrir mão de prestígio, de posição social, de dinheiro, aceitando os riscos anunciados por Cristo para os seus seguidores? Se nos convertêssemos e nos despojássemos, sobretudo da preocupação de prestígio e de influência social, a juventude estaria conosco e teríamos condições para irmanar-nos com os Oprimidos (CAMARA, 1972 [21.06], p. 2).

Nos anos 1960, há todo um conjunto de reformas a empreender, na Igreja, no Governo, na Sociedade brasileira. Na Igreja, as reformas estimuladas pelo próprio Concílio Vaticano II. No governo, civil-empresarial-militar, entre outros interesses, a orientação convergia para a promoção do desenvolvimento da economia nacional, concentrado em seu planejamento, execução e resultados. Na sociedade, o anseio maior se definia pelo combate às desigualdades econômicas entre os brasileiros e entre as regiões do país.

É dentro desta problemática e levando em conta a falta de sentido público, a frieza egoística e a falta de visão de Governos e Poderosos que timbram em manter a situação atual ou só admitem modificações através de lento e prudentíssimo sistema de evolução, que rebenta a paciência dos jovens. Em grande número – do que temos de melhor na juventude leiga e eclesiástica – estão descrendo dos métodos democráticos e dos processos de não violência (CAMARA, 1968 [24.04], p. 5).

A juventude, sobretudo a universitária, está perdendo a paciência e partindo para causas desesperadas de violência e radicalismo. É urgente demonstrar que tem validade os processos democráticos (CAMARA, 1968, p. 139).

A Juventude precisa, de modo cada vez mais elástico, do reconhecimento de sua liberdade de participação. Assegura dom Helder que “obtendo liberdade para a juventude<sup>66</sup>, vereis que será o caminho único de salvá-la da violência” (CAMARA, 1967 [06.10], p. 3). E mais, “é erro grave e perigosíssimo temer que os jovens, em geral, e os estudantes em particular, participem da vida da Região, do País, do Continente e do Mundo” (CAMARA, 1967 [16.12], p. 2). A lógica do raciocínio é simples: a repressão (não é lógica, porque desumana e irracional) pode precipitar os jovens rumo à guerra civil, um dos caminhos para a convulsão social violenta.

---

<sup>66</sup> Ao contrário do que disse dom Helder, acreditamos que a liberdade não é algo que se obtém, pois, se assim fosse, caberia a outro o poder de concedê-la ou negá-la. Por essa razão, entendemos a liberdade como condição, isto é, o cidadão é livre pela simples condição de ser cidadão.



Na Juventude, dom Helder deposita muitas de suas esperanças e expectativas. Encanta dom Helder sua disposição, criatividade, liberdade para debater os mais graves problemas, no intento de construir o quanto antes uma solução, que seja eficiente, ética e promova a dignidade da pessoa humana. A demanda estampada no horizonte da Juventude é por demais desafiadora: mudança de estruturas das Instituições (Igrejas, Governos, Instituições Financeiras etc.) em âmbito local, regional, nacional, continental e internacional. Por essa razão, dom Helder se questiona:

Será válida confiar na pressão moral a mobilizar através da juventude, especialmente universitária, e através dos meios de comunicação social (Imprensa, Rádio e TV) e de lideranças dentro das várias Religiões e dentro do Mundo político, e do Mundo técnico, do Mundo empresarial e do Mundo operário? (CAMARA, 1970 [13.01], p. 5).

Isto não significa que dom Helder não conserve em relação à Juventude alguma reserva, em sinal de prudência, algumas dúvidas, contudo, jamais descrê dela como Minoria Abraâmica, como parceira na luta pela promoção do desenvolvimento integral, da Justiça Social e dos Direitos Humanos.

Juventude e Universidades só se entendem como unidade. As Universidades são “Casas da Sabedoria”, “Matrizes de pensamento” (CAMARA, 1966 [25.04], p. 3). É o “lugar”, por excelência, da inteligência da *Violência dos Pacíficos*, como *Não Violência Ativa*; é “ponto de encontro” das forças vivas e atuantes, por ele chamadas de Minorias Abraâmicas, pois sedentas de Justiça como condição para o desenvolvimento e para a paz.

Por frequentar assiduamente as Universidades no Brasil (exceto entre 1968-1973, quando é considerado “morto vivo” pelo regime civil-empresarial militar), Europa, Estados Unidos, Canadá... dom Helder, de forma recorrente, reafirma algumas das principais funções das Universidades, apontando-lhes possíveis contribuições à sociedade. Certa vez, em visita à Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), para receber a *Medalha Sobral Pinto*, declara:

Claro que a Universidade tem que tentar elevar a nível superior os vários conhecimentos humanos. Cabe-lhe acompanhar as técnicas sempre mais engenhosas e, não raro, estonteantes, e as artes, e as letras, em seu esforço de dar leveza e inspiração ao barro humano.

Nem basta à Universidade o esforço de estar em dia com o saber humano. Cabe-lhe mergulhar no mundo das pesquisas, despertando potencialidades estonteantes, que ainda dormem no seio da Criação (CAMARA, 1984 [05.12], p. 1).

No ano de 1964, realizou-se em Genebra, na Suíça, pela primeira vez, a *Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento* (UNCTAD), atendendo às reclamações dos países subdesenvolvidos, que entendiam que as negociações realizadas no GATT (*Acordo Geral sobre Pautas Aduaneiras e Comércio*) não incluíam os produtos por eles exportados, os produtos primários. Mas, que relação estabelece dom Helder entre a Conferência de Genebra e as Universidades?

Se as Universidades do mundo desenvolvido e do subdesenvolvido forem acordadas para a gravidade da denúncia feita em Genebra, em 1964, se moverão. O problema será convencê-las. Contaremos, de saída, com a sensibilidade dos estudantes para as causas justas e humanas.

O estudo a empreender, é bom repetir, é examinar se, sim ou não, é indispensável e urgente reequacionar as relações entre mundo desenvolvido e subdesenvolvido; se sim ou não o problema está mal colocado; se sim ou não é inadiável ultrapassar as ajudas, por estar em causa uma injustiça em escala mundial (CAMARA, 1966 [26.08], p. 3).

Antes de ser impedido de palestrar nas Universidades brasileiras<sup>67</sup>, o que ocorre em 1968, dom Helder acredita invariavelmente no potencial das Universidades, em particular, das Universidades nordestinas, que tinham a responsabilidade de proceder a análise rigorosa da realidade do Nordeste, atestando objetivamente as razões do subdesenvolvimento regional, e os custos sociais para os nordestinos em virtude da manutenção de tal situação. Sustenta dom Helder que, a Universidade, “longe de isolar-se da realidade nacional e de pretender formar alunos em torres de marfim, integra-se em nossos problemas e assume posição de vanguarda na preparação para o desenvolvimento” (CAMARA, 1964 [19.12], p. 8). Ademais, “a Universidade, culminância de estudos e pesquisas”, precisa “assumir sua parte de responsabilidade na tentativa de humanizar o homem” (CAMARA, 1983 [22.03], p. 1).

Os Bispos, em especial os sediados no Nordeste, manifestam o interesse em estabelecer parcerias com as Universidades da Região, no intento de se fazer diagnóstico o mais fidedigno possível à realidade de vida do povo; analisar os entraves que bloqueiam a

---

<sup>67</sup> Em 1968, após a proclamação do AI-5, o governo civil-empresarial-militar encaminha às Instituições e Órgãos públicos, e faz saber também a imprensa, a “recomendação” oficial de nada publicar de ou sobre dom Helder, nem conceder-lhe espaço de manifestação nem render-lhe homenagens. Em suma, dom Helder havia sido declarado “morto-vivo”.

arrancada do país da condição de subdesenvolvimento; e elencar as reais condições da economia nacional evoluir-se rumo ao desenvolvimento.

E vós, Universidades que aqui estais [“Encontro do Nordeste”<sup>68</sup>], ajudai-nos sempre mais a ajudar-vos a exercer a missão decisiva que cabe à Universidade num país em desenvolvimento.

Atirai-vos, corajosamente, às pesquisas que ajudem as Unidades Federadas do Nordeste no esforço ingente que estão tentando de conhecer-se; que ajudem a Sudene na Planificação Regional.

Atirai-vos, decididamente, ao afã de formar técnicos de nível superior e assegurai colaboração à inadiável formação de quadros de nível médio.

Ajudemos a firmar esta linha de pensamento.

- o desenvolvimento promete bem-estar, fartura e prosperidade; ao mesmo tempo, destrói certezas, seguranças e convicções arraigadas.

Por essa razão, nós, os apóstolos do desenvolvimento, precisamos de uma sabedoria à altura de nossa ciência.

Necessitamos de sábios e não só de técnicos – de filósofos e até teólogos do desenvolvimento, de poetas, artistas e dramaturgos do desenvolvimento (CAMARA, 1965 [01,02,03.07], p. 2-3).

Tamanha a responsabilidade das Universidades, em todo o mundo, em face das demandas dos povos em países de economias subdesenvolvidas. Elas precisam ser mobilizadas, mas, se não colocam em ação *todo o potencial* que possuem, podem ser criticadas por falta de interesse humano e limite de compreensão do alcance do problema.

Amanhã, quando estiverem superadas as paixões de hoje, se o mundo não tiver chegado ao desenvolvimento harmônico e integral, que, pela primeira vez, é tornado possível pela técnica, o Continente julgado com maior dureza será o vosso [o Europeu].

Perguntar-se-á o que faltou às vossas Universidades. Afastado o absurdo de ter faltado visão dos problemas, indagar-se-á se faltou interesse humano para por, a serviço do homem, a força da filosofia, da ciência e da técnica, além da força moral das Universidades.

Suponhamos que Universidades Oficiais como as de Liège e Gand, e Universidades livres como as de Louvain e de Bruxelas, se aliassem para convidar a Encontro as Universidades da Europa, com a incumbência de estudar se está ou não bem formulado o problema do desenvolvimento.

Claro que haveria documento de base com análise segura da situação atual, e, talvez, com destaque de assuntos, como saber se é possível e até necessário equacionar, em termos de Justiça, as relações entre mundo desenvolvimento e mundo subdesenvolvido.

Haveria análise de documentos como o Relatório de Prebisch e de textos elaborados por Organismos como a Assembleia das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento (UNCTAD).

---

<sup>68</sup> O “Encontro do Nordeste” foi organizado por uma Federação das Indústrias e duas Universidades (não identificadas), evento para o qual foram “convocados” os Bispos do Nordeste.

Muito lucraria o estudo objetivo do desenvolvimento se fosse estudada in loco a situação de Regiões subdesenvolvidas que alegam perder mais os preços que lhes são impostos às matérias primas, do que recebem como ajuda para o desenvolvimento (CAMARA, 1966 [25.04], p. 3-4).

Durante a década do desenvolvimento (1960), década da revolução cultural na França, dos *megas* festivais televisivos no Brasil, a juventude estudantil (associada à JUC e à UNE) manifesta o interesse, sem precedente, de reorientar o destino do país. Em consequência, precisa enfrentar enorme preconceito e resistência contra sua participação. Bem outra é a percepção de dom Helder, para quem “não falta quem pense que a juventude brasileira é incapaz de fibra e de dedicação. Bem se vê que falta diálogo com a Jovem Guarda. Os mesmos, os mesmíssimos jovens cabeludos, anseiam pela efetiva integração da Universidade na realidade brasileira” (CAMARA, 1966 [11.12], p. 4). E recorrendo a depoimento de Felipe Herrera, acrescenta: “não se pode pretender que as Universidades deixem de refletir os tremendos problemas e as circunstâncias críticas que configuram nossa realidade de região em desenvolvimento” (idem, p. 5).

Na condição de Minorias Abraâmicas, as Universidades brasileiras tinham (e têm) responsabilidade enorme com o processo de *integração nacional*. Importa frisar que o esforço empreendido (mas sobretudo os resultados alcançados), nessa fase e durante este estágio de integração, seria nossa contribuição ao processo de integração continental.

Todos aceitamos a tese da urgência da integração nacional. Ninguém vai cometer a injúria de imaginar a universidade fora do esforço para arrancar da marginalização áreas de nosso território, grupos de nossa população. Óbvio seria até que lhe coubesse a natural liderança desta luta sagrada, vital para o bem comum dentro do nosso país e básica para a contribuição que somos, em consciência, obrigados a levar ao esforço de integração da América Latina (CAMARA, 1966 [14.12], p. 3; CAMARA, 1968, p. 89).

Antes, porém, “a universidade deve assumir papel decisivo em face do colonialismo interno” (CAMARA, 1966 [17.12], p. 6). Os estudos objetivos da realidade nordestina, brasileira e latinoamericana deveriam pôr em relevo o colonialismo interno, desconstruir suas estruturas institucionalizadas, e desmascará-lo até o nível de sua inteira supressão. Os colonialismos, sempre que confrontados, se reestruturam, e se necessário, se reinventam, e se manifestam em novas práticas. É preciso impedir que este processo de reestruturação, de reinvenção, dos colonialismos tenha bom êxito. Sempre que os agentes dos colonialismos logram sucesso em suas empreitadas, é importante reconhecer que as injustiças se reinstalam, se acomodam, por vezes de forma legítima e constitucionalizada.

A integração nacional seria, naturalmente, uma antecipação da integração continental, e esta já se pensava nos moldes do “Mercado Comum Europeu”. A reprodução de modelos era (e por vezes, permanece prática recorrente da “inteligência nacional”) e a reaplicação de “Planos” e “Projetos” (em particular, no campo da economia) se mantém uma constante da “inteligência política nacional” para a aplicação da política econômica, já que não dispõem de uma política nacional de desenvolvimento.

A contribuição da Universidade no processo de integração nacional e, concomitantemente, na integração continental, não reduz nem tampouco suprime sua responsabilidade para com a educação (e o avanço tecnológico dela decorrente) e o desenvolvimento (condição para a arrancada e a superação do subdesenvolvimento).

As universidades poderão, inclusive, examinar se estão mal colocadas as relações entre mundo desenvolvido e mundo subdesenvolvido, se de fato o problema, ao invés de ser de ajudas, é de justiça em escala mundial, a ponto de ser preciso rever em profundidade a política internacional do comércio (CAMARA, 1968, p. 123).

Não obstante, constata dom Helder que a institucionalização do regime civil-empresarial-militar no governo brasileiro, pós 1964, compromete a autonomia da Universidade, condição intrínseca a sua natureza. “A Universidade é vital a autonomia. Universidade e desconfiança, falta de liberdade, excesso de controle, confinamento, portas e janelas fechadas, ausência de ar e de luz, são expressões que se chocam e não caminham juntas” (CAMARA, 1966 [18.12], p. 1; CAMARA, 1968, p. 20). Antes que portas e janelas se fechassem; antes que liberdades fossem restringidas ou inteiramente supressas, muitos de nossa melhor inteligência, em vários campos do saber e da cultura, deixaram o país, por receio da supressão de direitos, de prisões arbitrárias, de serem submetidos a violentas torturas, ou de que suas vidas fossem barbaramente ceifadas.

Ao visitar inúmeras Universidades pelo mundo, ao falar a várias centenas de jovens, a pretensão de dom Helder era “desinstalar” essas Instituições (e mobilizar a Juventude universitária), no esforço de interligá-las, viabilizando o processo de constituição das Minorias Abraâmicas através da articulação de forças, tendo em vista o seu despertar de sono profundo da alienação, da indiferença, e a deflagração de pressão moral libertadora.

Se fui a tantas universidades não é que o tempo ande sobrando ou falte trabalho na Arquidiocese de Olinda e Recife. Grandes razões me moveram a este esforço, todas se reduzindo à necessidade e urgência de ver a Universidade liderando a integração nacional e internacional.

Venho pedir à Universidade de São Paulo (USP) que tente abrir diálogo com as Universidades do NE (para que as Universidades da Região não se alienem de seus problemas); tente abrir diálogo com as Universidades latinoamericanas (certo de que sem a integração continental a América Latina não se arrancará do subdesenvolvimento); tente abrir diálogo com as Universidades europeias e norteamericanas (para demonstrar que esforço empreendido em nome de revolução criadora, será sacrifício inútil sem correspondente revolução social nos países ricos).

Ajudai as Universidades do NE a inconformar-se, de vez, de terem, em volta, milhões de criaturas humanas em nível infra-humano. Ajudai-as a decidir-se a levar o NE a dar, às demais regiões subdesenvolvidas do país, o exemplo de livrar-se do colonialismo interno.

Se é exato que, ali, as Universidades e todas as forças vivas da Região se devem empenhar a fundo para a superação de condições infra-humanas, é também verdade que este mesmíssimo NE já se acha em plena arrancada para o desenvolvimento (CAMARA, 1967 [12.01], p. 1-2).

Em inúmeras ocasiões, e nos mais variados países da Europa e das Américas, dom Helder promove a relação entre Igreja e Universidades. Reconhece dificuldades relevantes que se colocam entre as duas Instituições, sobretudo levantadas pela própria Igreja, mas que, no momento, vislumbra perspectivas de solidariedade e colaboração entre ambas.

Igreja e Universidade ganhariam em unir-se a serviços dos homens e abrindo caminho para a solidariedade universal.

Quem tem ânsias de paz e contempla a América Latina, sente que o tempo corre contra nós. Não há paz sem justiça e para promover justiça em escala continental – o que será contribuição esplêndida para a justiça em escala mundial – instituições como a Igreja e as Universidades precisam ultrapassar um tanto os seus próprios limites e acertar um plano continental que equivalha a um Bolívarismo à altura do século XXI que já se inicia (CAMARA, 1967 [20.06], p. 5-6).

A educação promovida pela Igreja, historicamente, se destinava aos indivíduos socialmente oriundos dos grupos dominantes. A formação que lhes era oferecida assegurava o seu *lugar* na sociedade e, por vezes, fortalecia o seu *status* socioeconômico. Nas últimas décadas, as instituições de educação confessionais têm alcançado a classes médias e, de forma muito precária, os pobres pelo recurso à filantropia. A educação, pelo menos no Brasil, desempenhava papel importante no quadro de formação de influência da Igreja e na esfera de sustentação do prestígio e poder da mesma. “A Igreja entrou no campo universitário em 1940 e, por volta de 1962, doze das 37 universidades e 134 das 457 faculdades no Brasil eram dirigidas pela Igreja” (BRUNEAU, 1974, p. 123).

A partir dos anos 1950, a CNBB e o CELAM fizeram mergulho profundo na realidade sociopolítica do Brasil e da América Latina, respectivamente, no intento de promover mudança de estruturas na sociedade brasileira e latinoamericana.

A educação para a justiça exige cooperação entre as Igrejas locais: entre as Igrejas das regiões mais ricas e as das regiões mais pobres; no sentido de colaboração e solidariedade fraterna [...]. A promoção da justiça no mundo requer, além de cooperação entre as Igrejas locais, a colaboração ecumênica, no sentido “de fomentar o desenvolvimento dos povos, a justiça social, as liberdades e de instaurar a paz” (JM, 1971, p. 16).

Passados os anos 1970, dom Helder inaugura a década subsequente sugerindo às Universidades no Brasil e no mundo que criassem Cátedra de Justiça, Cátedra de Paz (ou Escolas de Paz), Cátedra de Libertação. Recomenda vivamente aos estudantes universitários que reivindicuem tais “Cadeiras”, que serviriam, respectivamente, para auxiliar no diagnóstico das injustiças, assistir na promoção da paz e suscitar meios para completar a independência política dos países subdesenvolvidos e explorados.

Se algo me fosse dado sugerir, teria a confiança de soprar uma Cátedra de Educação para a Justiça, na linha do que foi criado na Universidade de Notre Dame, nos Estados Unidos, em abril do corrente ano, ou uma Cátedra de Educação Libertadora, como vem tentando o povo latinoamericano; ou uma Escola Superior de Paz, como vem sendo sonhada por todos os que trabalhamos para ajudar a criar um mundo mais respirável, mas justo e mais humano.

Uma Cátedra de Educação para a Justiça alertaria para as injustiças da sociedade de consumo, que sempre mais merece o nome de sociedade do desperdício. A Educação para a Justiça precisa estudar a fundo as alianças numerosas que as multinacionais estabelecem com o poderio militar, com os grandes meios de comunicação social, com as Universidades, com os serviços de inteligência (CAMARA, 1980 [21.10], p. 15-16).

Diante de injustiças tão aberrantes, é urgente mais do que estudar justiça: aprender a viver e a fazer justiça! Para substituir o velho *slogan* falso e absurdo: “se queres a paz, prepara a guerra”, tem que viver e fazer viver o *slogan* de Paulo VI: “Se queres a paz, prepara a paz”. Diante de milhões de irmãos nossos, oprimidos, reduzidos a escravidão, sem nome oficial de escravidão, mas verdadeiríssima, temos que viver e fazer viver o ideal de libertação pacífica, mas efetiva e real (CAMARA, 1981 [02.04], p. 23).

O empenho em retirar as Universidades do isolacionismo se justifica pela centralidade da Justiça Social no pensamento de dom Helder. As Universidades, pela função social que possuem, têm encontro marcado com a Justiça Social. A Justiça Social, não o Direito, é matéria do “viver e do fazer viver”, não apenas dos cristãos, mas de todas as pessoas de boa vontade. Na esteira do pensamento de dom Helder, a Justiça é, a semelhança do Direito, passível de ser ensinada e, por conseguinte, aprendida, exercitada.

## **h) O MEB (Movimento de Educação de Base) e a Pedagogia Crítica (Paulo Freire)**

O *Movimento de Educação de Base* (MEB) e a *Pedagogia Crítica* são duas ferramentas, eficientes e válidas, a serviço das Minorias Abraâmicas. Em comum, o empenho em conscientizar a pessoa humana de sua condição de explorada (ou informá-la da condição de exploradora), de ser possuidora de direitos.

A diferença decisiva entre a hierarquia da Igreja Católica no Brasil e a maioria das hierarquias dos demais países da América Latina, nas décadas de 1950/1960, está no fato de apenas alguns poucos padres e bispos, nesses países, estarem engajados em programa de mudança social, enquanto no Brasil, com apoio imprescindível de membros da hierarquia, alguns programas de ação [em pastoral, de evangelização, de conscientização, de libertação] se tornaram de âmbito nacional, a exemplo da *Ação Católica Brasileira* (1935), da criação da CNBB (1952), do Movimento de Educação de Base (1961) e da sindicalização rural (1962).

A Igreja institucional no Brasil estava desenvolvendo novo papel de apoio aos elementos de modernização na sociedade em geral. Entretanto, estudando a *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* de 1961, percebe-se claramente que não era a Igreja, em bloco, que assumira esse novo papel, e as disputas internas em torno do MEB, do sindicalismo rural, da Ação Católica, são sinais de que havia algo menos do que unanimidade na questão do compromisso da Instituição com a mudança social. Contudo, alguma coisa fora da normalidade ocorria na Igreja do Brasil, que a colocava à frente de qualquer outra Igreja, salvo a do Chile, cuja atuação sem precedente fora desencadeada pela CNBB.

O processo de radicalização da crise político-econômica no Brasil (1960-1963) compromete, em ritmo acelerado, todas as forças sociais e políticas do país e eleva o nível de tensões na sociedade brasileira. A ACB - força social e movimento religioso, envolvida por essas tensões -, operava organicamente, integrada às forças de esquerda, especialmente aos setores mais ativos - estudantil (JUC) e operário (JOC) - e constituía, ao mesmo tempo, a força principal do MEB, que atuava principalmente na organização de sindicatos na zona rural, visando, através da educação, elevar o nível de consciência política dos trabalhadores no campo.



O MEB foi o programa mais vasto feito, no Brasil, no campo da educação de base<sup>69</sup>. A Educação de Base, tal como era entendida pelo MEB, não visava apenas a alfabetização, mas principalmente, a mobilização social, ou politização, através do conceito de “Conscientização”. Conscientização significava, basicamente, o despertar da consciência crítica. No Brasil, mas em particular nas Regiões Norte e Nordeste, faltava aos trabalhadores da zona rural a consciência de cidadania, a consciência de sua capacidade para aprender e desenvolver-se, e das reais condições de promover mudanças sociopolíticas. A educação de base procurava criar nos populares a consciência que de eram capazes de controlar o seu próprio destino.

O MEB era programa nacional nascido da experiência com *escolas radiofônicas*, lançadas por dom Eugênio de Araújo Sales, em 1958, na cidade de Natal, capital do Estado do Rio Grande do Norte. Segundo Thomas Bruneau, dom Eugênio visitara dom Salcedo, em Sutatenza, Colômbia, e de volta ao Rio Grande do Norte, fundou escolas radiofônicas semelhantes às de Sutatenza (BRUNEAU, 1974, p. 158). Dom Eugênio teria ido além da experiência colombiana, pois, encorajava a participação popular, enquanto o Rádio Sutatenza era forte em alfabetização e catecismo, mas fraca no campo político. As escolas radiofônicas de Natal se tornam um sucesso e a CNBB decide expandir o empreendimento.

Passados dos dois anos da criação da primeira escola radiofônica em Natal, a CNBB estava coordenando sistema de escolas radiofônicas em cinco Dioceses (Natal, Aracaju, Crato, no Ceará, Bragança, no Pará, e Penedo, em Alagoas). Naquele ano, o candidato presidencial, Jânio Quadros, visitou Aracaju e ficou impressionado com as escolas radiofônicas que operavam lá. O bispo de Aracaju, dom Távora, lhe disse que a CNBB queria expandir o sistema, mas faltavam-lhe recursos. Uma vez eleito, Jânio assinou decreto, através do qual o governo financiaria as escolas radiofônicas sob a direção da CNBB, por cinco anos. A partir dessa data o MEB se expandiu rapidamente. Relatório de 1966, assim avalia o rápido processo de expansão do MEB pelo Nordeste brasileiro:

Em 1963 estava operando 59 sistemas, usando 25 radiotransmissores, e atingindo 7.353 escolas em 57 Dioceses de 15 Estados. Aproximadamente 180.000 pessoas frequentavam as escolas. Por volta de 1966, 400.000 estudantes tinham completado um ou mais cursos, e 13.771 líderes tinham recebido diploma (MEB EM CINCO ANOS, 1966, p. 14).

---

<sup>69</sup> No Nordeste, outros programas de profundo impacto na educação de base, eram: o CEPLAR, na Paraíba, e o SEC da Universidade de Recife, em Pernambuco, dirigido por Paulo Freire.

Alguns autores apresentam, entretanto, pequena discordância quanto à fundação do MEB no Brasil. Para Thomas Bruneau, a fundação do MEB remonta à visita de dom Eugênio Sales a dom Salcedo, em Sutatenza, na Colômbia. Para Scott Mainwaring,

O MEB foi criado em 1961 através de acordo entre o presidente Jânio Quadros e o bispo progressista de Aracaju, dom José Távora, companheiro de dom Helder. O Estado fornecia o financiamento e a Igreja executaria programa de educação básica, principalmente através de escolas radiofônicas nas regiões menos desenvolvidas do país (MAINWARING, 1989, p. 88).

Ocorre que Scott Mainwaring confunde “evento fundador” com o momento de expansão do movimento. Eis, no entanto, apresentação do MEB em Relatório.

É (o MEB) instituição criada pela Igreja do Brasil. É movimento educativo que o Episcopado brasileiro fez surgir, em determinado momento de nossa história, porque encontrou o povo não só desprovido de meios necessários à sua Salvação na vida da graça, mas até mesmo daqueles meios que lhe servem para a sua integração na vida social e, conseqüentemente, para a sua realização humana. Salvar homens, no Brasil, implica em que se lhes deem condições de serem homens (MEB EM CINCO ANOS, 1966, p. 14).

Quanto ao método, o MEB promove a alfabetização mediante símbolos e frases por meio dos quais a pessoa se torna “consciente” de seu “lugar” e situação no mundo à medida que se alfabetiza. O método não tem a intenção de politizar as grandes questões sociais do homem do campo, mas em certas situações a politização era decorrência lógica.

No plano nacional, “o movimento era dirigido por *Conselho Diretor Nacional* (CDN) composto por nove bispos. Contudo, do plano nacional até o plano descentralizado local, o movimento era inteiramente organizado e administrado por leigos” (BRUNEAU, 1974, p. 159). O MEB foi o primeiro trabalho que, “inspirado, orientado e assumido pela hierarquia da Igreja no Brasil foi entregue aos leigos, na parte de reflexão, planejamento e execução” (MEB EM CINCO ANOS, 1966, p. 14). A maioria dos leigos que trabalhava com o MEB vinha dos setores da Ação Católica; onde “buscavam formas concretas de expressar o seu compromisso religioso e político” (MAINWARING, 1989, p. 88). O MEB representa alternativa de inclusão de pessoas, particularmente adultos, em projeto equivalente aos setores jovens da Ação Católica (JUC, JAC, JOC). Implantou-se o MEB em 57 dioceses, mas é impossível saber quantos bispos compreendiam plenamente o potencial revolucionário do movimento através do processo de conscientização.

A perspectiva de abordagem do MEB sobre a educação popular era a de que o povo deve ser o agente de sua própria história. Ao povo competia tomar as decisões mais importantes relacionadas com sua própria vida. O MEB enfatiza a necessidade da participação popular nas decisões do movimento e criticava as práticas paternalistas. O MEB antecipava as práticas pedagógicas da Igreja popular ao ressaltar a necessidade de se trabalhar a partir de problemas concretos. Isso significava começar pelas necessidades imediatas da maneira como o povo as percebia. O MEB foi a primeira grande tentativa da Igreja de desenvolver práticas pastorais transformadoras junto aos populares. “Suas práticas inverteram a tradicional exclusão do povo da tomada de decisão dentro da Igreja e foram precursoras das Assembleias Diocesanas que os Bispos progressistas iniciaram no final da década de 1960 e início dos anos de 1970” (MAINWARING, 1989, p. 88).

No intento de ilustrar o que acontece quando há mudança de conjuntura política, Thomas Bruneau descreve brevemente o incidente em que esteve envolvido Carlos Lacerda, no Rio, em fevereiro de 1964. O MEB não se colocara, mas fora lançado para o centro da polêmica.

Carlos Lacerda, que tinha sido tão importante para a Igreja na lei de 1961, tornou-se mais tarde, governador da Guanabara, o Estado em que está localizado o Rio de Janeiro. Tendo sido informado que textos comunistas estavam sendo impressos para distribuição imediata, Lacerda autorizou o confisco de três mil cópias da nova cartilha do MEB, “Viver é Lutar”. O uso da polícia, por Lacerda, sem avisar antes o MEB através de outros setores da Igreja, sugere a sua intenção de desmoralizar o movimento. Alguns elementos do MEB foram obrigados a fazer declarações na polícia, como se fossem criminosos comuns. Entre eles estavam dom Távora, Presidente do Movimento, Monsenhor Hilário Pandolfo, Vice-Presidente, e Marina Bandeira, Secretária. O debate em torno do caso, nos meios de comunicação, mostra bem o que muitos, na sociedade, pensavam do MEB e da estratégia de mudança social da Igreja, por ele representada (BRUNEAU, 1974, p. 161).

Importante diário de linha conservadora, *O Globo*, do Rio de Janeiro, de 28 de fevereiro, aborda o incidente com matéria sob o título “Armadilha Psicológica”. O MEB fora identificado como *mídia* dos comunistas no país.

A Cartilha apreendida pela polícia carioca numa oficina da Lapa é mais uma demonstração das intenções e dos planos dos comunistas e de seus cúmplices no que diz respeito à comunicação do Brasil. Não seria o primeiro caso, nem será, infelizmente, o último, que um ou outro padre, e até mesmo um ou outro bispo, por ingenuidade, por mal-entendido zelo social ou por qualquer outro motivo, se faz cúmplice dos comunistas e instrumento de seus planos de subversão (O GLOBO, 1964, p. 12).

A polícia do DOPS realizou com êxito a apreensão da cartilha do MEB (“Viver é lutar”). Na noite da “batida” do DOPS, Lacerda tentara contatar o cardeal do Rio, dom Jaime. O Cardeal estava doente, mas respondeu, através de seu secretário, que o governador devia cumprir a lei. Lacerda interpretou isso como sinal de aprovação e prosseguiu como planejara. No dia 25 de fevereiro, Lacerda declarou: “Dom Jaime Câmara aprovava o gesto da polícia”. Ao que o Cardeal respondeu que “não tinha nada a ver com a cartilha ordenada pelo MEB e que não era responsável por tudo o que se faz no primeiro andar do Palácio São Joaquim”. Dom Távora veio ao Rio e conversou com o Cardeal, mas, dom Jaime, assim mesmo, no seu programa radiofônico (“A Voz do Pastor”), manifestou-se contra o movimento. Dom Távora defendeu o MEB em declaração no mesmo dia. Os bispos, disse ele, “não podiam ser indiferentes nem omissos numa tarefa da mais alta importância, exigida pela própria Caridade do Evangelho, qual seja a de emprestar sua cooperação ao desenvolvimento social e cultural do povo e à elevação do nível geral da sociedade” (BRUNEAU, 1974, p. 162).

Com o incidente, e a emergência de opiniões divergentes no seio da própria hierarquia, tornou-se patente a divisão, tanto na sociedade como na Igreja, em relação à mudança de orientação social. Os adversários da orientação para a mudança social podiam assim começar a isolar o grupo que estava por detrás dela. Típica é a declaração do Secretário de Segurança da Guanabara, Coronel Gustavo Borges: “‘Viver é Lutar’ foi preparada nos porões do Palácio São Joaquim, pelos bispos cor-de-rosa que cercam D. Helder e sem o menor conhecimento do Cardeal” [dom Jaime] (idem, p. 162).

Antes do golpe, o MEB já se destacava entre as várias experiências em educação e cultura populares. Desempenhou papel fundamental na luta camponesa do Nordeste, onde mais se relacionava com os comunistas do que com as organizações camponesas centristas da Igreja. A Igreja, através do MEB, engajou-se ativamente na promoção da mudança social. O “significado” do MEB e o alcance de suas atividades geraram tensões no interior da CNBB, com reflexos na sociedade brasileira, dada a relevância do movimento para o sistema educacional brasileiro.

O fato de conservadores se oporem a programas orientados para a mudança social, a exemplo do MEB, mesmo quando eram financiados pelo governo, é compreensível, pois se opunham também ao governo do Presidente Goulart. “O MEB, porém, não era programa de Goulart, e era mais responsável do que ele na busca de mudança. O que causou reais

dificuldades para o movimento foi a ambiguidade e a falta de apoio dentro da própria Igreja” (BRUNEAU, 1974, p. 162).

Após o golpe, os quadros do MEB enfrentaram problemas muito mais sérios: muitos foram presos, e o seu material didático foi apreendido. Embora os bispos mais intimamente associados ao MEB, no plano nacional, o defendessem contra as acusações de comunismo, e embora a CNBB oficialmente declarasse o movimento seguro, alguns bispos locais permitiam que os militares molestassem e perseguissem os militantes do MEB.

Os programas de educação popular mais significativos em termos de impactos sobre a Igreja foram a *Pedagogia Crítica de Paulo Freire*<sup>70</sup> e o *Movimento de Educação de Base* (MEB). Freire e o MEB foram tão influentes na transformação da Igreja brasileira quanto a ACB, a JUC e a AP, embora por razões diferentes. Freire e o MEB estavam menos preocupados com formulações teóricas sobre a fé e mais atentos ao trabalho popular. Ambos, Freire e o MEB, estavam comprometidos com a transformação da sociedade, mas nenhum deles lidou extensivamente com considerações teológicas, como fizera a JUC, ou com o socialismo humanista, como fizera a AP. Sua contribuição para a mudança na Igreja repousava mais no desenvolvimento de novo tipo de atividade político-pastoral junto às classes populares.

A Pedagogia Crítica de Paulo Freire e o MEB convergiam numa mesma direção, qual seja: a da educação popular, e mais precisamente da educação libertadora, cujos objetivos eram a escolarização dos analfabetos e a formação da consciência crítica. Ambos os movimentos educacionais pretendiam transformar o indivíduo em sujeito da construção do seu próprio conhecimento, da formação de sua personalidade, para assumir com responsabilidade e segurança o destino da própria história.

Nos grupos dominantes, a educação libertadora causa temor, gera dúvidas, produz incertezas, evidencia resistências. Todavia, visa, tão somente, a promover a dignidade da pessoa humana mediante ampliação do acesso aos direitos de cidadania. Ademais, ela se

---

<sup>70</sup> Paulo Freire, nascido em Recife, em 1921, foi o mais importante dos intelectuais que estimularam novos métodos de educação popular entre os anos 1958 e 1964. Para Freire, o ponto de partida do processo educacional era a situação de vida das pessoas. Por isso, os esforços para alfabetizar deveriam utilizar palavras do cotidiano, não gramática inacessível, intelectual. Além disso, o método de ensino-aprendizagem basear-se-ia numa relação de troca de conhecimento, sendo solicitado ao educador compreensão e empatia pela visão de mundo do povo. Embora Freire não acreditasse que a educação popular pudesse resolver os problemas estruturais da sociedade, ele a valorizava porque criava “espaço” democrático dentro de sociedade não democrática. Freire é um dos teóricos mais respeitados em toda a Igreja latino-americana. Gustavo Gutiérrez, teórico-fundador da Teologia da Libertação, elogiou o trabalho de Freire como sendo “um dos esforços mais criadores e fecundos realizados na América Latina” (GUTIÉRREZ, 1975, p. 88).

constitui em ferramenta a serviço da soberania popular. Nesse caso, o temor emerge do que ela objetiva: a conscientização política da pessoa para a mudança. As dúvidas originam-se da impossibilidade de determinar o alcance de tal projeto. Então, questiona-se: conhecerá a educação libertadora algum limite de aplicação? O limite é, na verdade, a “libertação integral”. As resistências decorrem, por fim, de suas reais e legítimas pretensões: conscientizar a pessoa de sua condição de explorada; suscitar nela a consciência de possuir direitos e despertar nela o espírito de luta *permanente* para salvaguardar tais direitos.

O mais grave, o mais vergonhoso e o mais triste é que a nossa supercivilização, muitas vezes, não entende, teme, até combate, e não raro esmaga esforços profundamente humanos para ajudar a mais fundamental e sagrada das promoções – a promoção humana de homens, reduzidos por culpa nossa, à condição de sub-homens; a ajudar homens reduzidos, por culpa nossa, a uma situação de escravidão (sem nome oficial, mas escravidão) a terem acesso a mais fundamental e sublime educação: a educação libertadora (CAMARA, 1972 [17.01], p. 3).

Ora, sem olvidar do Evangelho, e impelido por Ele, que se deve estimular a educação libertadora, como instrumento, eficiente e válido, à disposição das Minorias Abraâmicas, a serviço da promoção da pessoa humana. A educação libertadora possui forte componente político, pois promove a consciência dos direitos, e, do estímulo à participação democrática, cresce o interesse em participar do poder de decidir.

O Evangelho, conduzindo-nos a amar a Deus e ao próximo, leva-nos necessariamente: - à necessidade de denunciar injustiças que se agravam, sempre mais, e cavam distâncias sempre maiores, não só entre indivíduos, grupos e classes, mas entre países e continentes; - à urgência de estimular a promoção humana e a educação libertadora; - à quebra do tabu de imiscuir-nos em política. Na medida em que ela é sinônimo de bem comum, impõe-se um trabalho político, tanto entre os oprimidos, como entre os opressores (CAMARA, 1972b [07.11], p. 4-5).

Para Martinho Conдини, os “fundamentos para uma educação libertadora” encontram-se em “dom Helder e Paulo Freire” (CONDINI, 2014). A “educação libertadora” é expressão sinônima de “educação popular”. A educação libertadora, através de uma pedagogia crítica da realidade, pretende a, um só tempo, escolarizar os “sem letras” e promover a conscientização política como “teoria prática da libertação” (FREIRE, 1980) e uma “educação como prática da liberdade” (FREIRE, 1982). De modo que a educação libertadora representa uma “ação cultural para a liberdade” (FREIRE, 1976). A perspectiva de ação político-pedagógica adotada por Paulo Freire é a mesma assumida por dom Helder: a da “libertação integral”, porém, “sem ódio nem violência” (JORGE, 1979).

O lugar ético-político do encontro de dom Helder e Paulo Freire é o Nordeste, mais precisamente Pernambuco, laboratório desprovido de fronteiras no qual experimentam suas ideias e a partir do qual expõem suas convicções para a América Latina e para o mundo. Importante frisar que os dois intérpretes da realidade brasileira têm por matrizes formadoras de seus pensamentos tradições distintas: dom Helder parte da Teologia da Criação que abrange a Antropologia Cristã, passa pela Filosofia e Teologia do desenvolvimento, para ancorar no *humanismo integral* de Maritain; Paulo Freire parte de relação estreita com o marxismo, passa pelo socialismo cristão, para ancorar na Sociologia Política. Comum a ambos o desenvolvimento de uma “pedagogia da humanização” (MENDONÇA, 2008), adotam o princípio aristotélico de análise que parte do particular para o universal, promovem a conscientização política como pressuposto para a autonomia, e defendem a liberdade como condição sociopolítica devida a toda pessoa humana.

A Pedagogia Crítica e o MEB, tendo por objetivo a educação libertadora, identificam ideias e práticas “fora do lugar” que, em consequência, encobriam injustiças seculares sobretudo na zona rural. Eram ideias que transitavam (e algumas delas, inacreditavelmente, ainda transitam) com normalidade espantosa nos meandros sociais e políticos de nossa sociedade, tais como: apreender a ler e a escrever não eram habilidades que se encontravam ao alcance de todos (déficit de inteligência); alguns deviam estudar (entende-se aqui, os filhos das famílias abastadas) para assumir responsabilidades nos diferentes setores da sociedade, enquanto os demais deviam trabalhar a terra (o que significa usar a energia corporal e não a cabeça) para que não faltassem os produtos de que necessitam os habitantes das cidades. As práticas, por sua vez, expressões das ideias, refletiam o poder de mando do *coronelismo*, do *patriarcalismo*, do *patrimonialismo*.

O que a Pedagogia Crítica e o MEB pretendiam, após evidenciarem e denunciarem “as ideias fora do lugar”, era promover uma narrativa da modernização. Isso implicava modernizar as ideias (reciclar as mentalidades), as relações sociais e de produção na sociedade brasileira. Em outros termos, defendiam que a modernização da produção, por exemplo, via industrialização, não devia resultar em abandono do setor agroexportador, no qual se encontrava a maior fonte de trabalho dos brasileiros. Em última instância, modernizar significava romper, em profundidade, com ordem social injusta. A educação libertadora se coloca no centro da polêmica como os grupos dominantes. Ao

pretender a promoção da Justiça Social, as narrativas das “ideias fora do lugar” e da modernização dialogam com a da republicanização, que institui os direitos de cidadania.

Alguns dos críticos de dom Helder, especialmente aqueles resistentes à mudança rápida e profunda de estruturas, não escondiam a estranheza ao constatar que questões problemáticas como reforma agrária e educação libertadora compareciam de forma cada vez mais frequente, com acento em pedido de solução urgente, nos discursos do Arcebispo.

Não faltará quem pense que falar em “Educação Libertadora na América Latina” é tema infeliz:

- primeiro, porque não há escravidão em nossos países: nosso Continente é livre. Falar em educação libertadora, para alguns, chega a ser insulto à memória daqueles que lutaram pela independência de nossos países;
- segundo, é tema infeliz porque dá a entender que há escravidão em nosso Continente, é denegrir nossos países, o que é atitude de quem deseja criar confusão, provocar ódio, promover luta de classes;
- terceiro, de qualquer modo, não é tema que caiba em Congresso Católico de Educadores, porque libertação é libertação do pecado, e, do pecado, estamos salvos pela morte e ressurreição de Jesus Cristo.

Acontece que falar em “Educação Libertadora na América Latina”:

- é honrar os que trabalharam e lutaram por nossa independência política, tentando completá-la com a indispensável independência econômica e independência cultural, e completar a própria independência política, não raro existente apenas de nome e externamente, mas bastante comprometida em profundidade.
- falar em educação libertadora só parecerá desejo de criar confusão, provocar ódio, promover luta de classes, para quem teme enfrentar a realidade, e tem interesse em manter tristíssimas dominações, que estas, sim, são criadoras de perigosas situações para amanhã.
- falar em educação libertadora só parecerá assunto fora de preocupação dos Educadores Católicos para quem [se além] nos pecados individuais e na conversão pessoal. Ora, a Igreja sente, sempre mais, a necessidade de completar a visão dos pecados individuais, com a visão dos pecados sociais, o que exige que a indispensável conversão pessoal, seja completada com a também indispensável conversão social (CAMARA, 1980 [02.10], p. 6).

A *conversão social*, tal como a Igreja pronuncia, traduz-se em ato permanente da comunidade de fieis (mas que se aplica também ao corpo social), visa a corrigir as injustiças sociais. Essas se tornam objetos de análise da Pedagogia Crítica e do MEB. Bem mais, se tornam o conteúdo de suas denúncias. Ao eleger a formação da consciência crítica como um de seus objetivos, a educação libertadora determina que as injustiças sociais seriam o alvo do seu programa de escolarização. O método de ensino do MEB, tributário da Ação Católica (Ver, Julgar e Agir) é complementar ao método da Pedagogia Crítica.



Os críticos da Pedagogia Crítica e do MEB temiam os resultados da educação libertadora, ao despertar a consciência do sono profundo da ignorância, da exploração, das injustiças, e a contestar privilégios, a origem e a reprodução das riquezas, a reivindicar direitos de cidadania. Ora, a educação libertadora estava condicionada a agentes livres. Então, dom Helder se questiona:

Em que medida, a educação libertadora, esperança dos que se batem, pacificamente, por mundo mais justo e mais humano, ela mesma, é livre?

Que nos diz a experiência de promoção humana, na América Latina, na África, na Ásia? Quando as massas começam a abrir os olhos, conhecemos bem a reação dos privilegiados, dos opressores, muitas vezes ligados aos governantes, por sua vez sustentados de fora.

Conscientização, promoção humana, educação libertadora – nomes profundamente humanos e, ao mesmo tempo, profundamente divinos soam como nomes subversivos, de agitação, ajudando o comunismo.

Educação libertadora através do rádio e da televisão? As pressões chegam em nome dos ouvintes; elas chegam da Direção movida pôr empresas que anunciam e que, pertencendo aos privilegiados, ficam descontentes com a marcha da libertação, mesmo pacífica (CAMARA, 1971 [17.07], p. 3-4)

Daí se apreende alguns dos desafios impostos à educação libertadora. O silêncio, antidemocrático, antipopular, antirrepublicano, é, sem lugar a dúvida, o mais elevado dos obstáculos a serem enfrentados pelos agentes da “pressão moral libertadora”.

As dificuldades terríveis que devemos ultrapassar não me dão, de nenhum modo, a impressão de fracasso da educação libertadora. Mas o segredo da vitória é a aliança entre a educação e a pressão moral libertadora. Juntas, inseparáveis, não haverá para as duas, nenhum perigo de insucesso.

Pressão? Sim. Mas pressão moral. Pressão moral para evitar o apelo à pressão armada. Mas pressão moral libertadora, isto é, capaz de verdadeiramente chegar, de modo pacífico, a demolir as estruturas de escravidão (CAMARA, 1971 [17.07], p. 4).

A “pressão moral libertadora” é a arma das “Minorias Abraâmicas”. A parceria estabelecida por dom Helder entre MEB e Pedagogia Crítica (*médiuns* das Minorias Abraâmicas) visa a aprofundar o processo de *transformação das massas em povo*, mediante conscientização via “educação libertadora”. Em outras palavras, a educação forma no indivíduo a consciência de cidadania, ou melhor, forma no cidadão a convicção de que possui direitos. O que se reivindica, então, é a promoção da dignidade de milhões de brasileiros em situação subumana. É, portanto, no intento de realizar essa empreitada que se encontram dom Helder e Paulo Freire.

## **i) Escolas Superiores de Paz**

As Escolas Superiores de Paz são (utopias) idealizadas por dom Helder em oposição às Escolas Superiores de Guerra espalhadas pelo mundo após a II Guerra Mundial (1938-1945). No Brasil, a *Escola Superior de Guerra* foi criada em 1949, a partir da implantação do *Instituto de Altos Estudos de Política, Defesa e Estratégia*, integrado ao Ministério da Defesa, e instituído segundo as premissas da *National War College (Escola Nacional de Guerra)* dos Estados Unidos, criada em 1946.

Encerrada a II Guerra (1945), e com a consolidação do socialismo soviético - não só os agentes da política externa dos países, os especialistas em segurança, os diplomatas -, mas a comunidade internacional passou a conviver com a “ideologia da Guerra Fria”. Desde então, a arena política internacional se caracterizava pela bipolaridade (URSS e USA). O conjunto das nações fora dividido em dois grandes blocos econômicos (Socialismo e Capitalismo). Nesse quadro, a “ideologia da Guerra Fria” suscitara a formulação da “ideologia da segurança nacional”, cuja difusão demandava a criação de Escola Superior de Guerra.

A I Guerra Mundial foi condenada por Pio XI (1922-1939) na *Quadragesimo anno* (1931). A II Guerra foi igualmente condenada por Pio XII (1939-1958), durante todo o tempo de combate, através das *Mensagens Radiofônicas de Natal*. Este declarou que a corrida armamentista protagonizada pelas potências econômicas e militares não criava esperança para a paz. Contudo, será João XXIII (1958-1963) quem irá denunciar clima de disposição para a Guerra na Europa, recomendar o desarmamento do continente e promover cultura de paz entre os povos, como se pode constatar na *Pacem in terris* (1963).

O discurso de Paulo VI, na Assembleia Geral das Nações Unidas, em 1965, tornou-se marco referencial para dom Helder no seu intento de promoção da paz. O pronunciamento do Papa, transmitido ao vivo para todo o mundo, surpreendeu a todos pela clareza de visão e firmeza de posição. A mensagem de Paulo VI foi acolhida pela opinião pública internacional como “brado pela paz”, feito à instituição mundial para a paz, à qual os povos se voltam “como para a última esperança de concórdia e da paz” (PAULO VI, 1965 [04.10], p. 3). Paulo VI recordou aos presentes das palavras de John Kennedy: “A humanidade deve por fim à guerra, ou a guerra dará fim à humanidade” (idem, p. 6).

Entende dom Helder que a paz deve nortear o destino dos povos e de toda a humanidade, e parte para a sua promoção. Das exortações de João XXIII e Paulo VI – exigindo o desarmamento efetivo dos povos e condenando a guerra como recurso eficiente e válido ao esforço de resolução de posições divergentes e de gerenciamento de interesses antagônicos - dom Helder conclui pela necessidade de criação de *Escolas Superiores de Paz*, que, além de denunciarem o absurdo das guerras, empenhar-se-iam na promoção da Justiça, como condição para o desenvolvimento integral e para a paz.

Se ainda estamos longe de ver as espadas transformadas em charruas<sup>71</sup>; se ainda estamos longe de não mais ver um povo se levantar contra outro povo; se ainda a arte da guerra é ensinada em Escolas Superiores, está chegando o dia do surgimento de Escolas Superiores de Paz, aptas a ensinar a arte difícilíssima de construir a paz, e de fazer com que a força do direito valha por si, sem necessidade de apelar para o direito da força (CAMARA, 1978 [12.01], p. 3).

Acredita dom Helder que a criação de *Escola Superior de Paz*, além de institucionalizar o apelo de Paulo VI - apresentado primeiramente aos membros da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (1965) e, posteriormente, em inúmeros outros eventos do qual participara o pontífice -, constituiria instrumento, eficiente e válido, a serviço das “Minorias Abraâmicas”, “pessoas e/ou grupos de pessoas sedentas por Justiça como condição para o desenvolvimento e para a paz”.

É uma sugestão para provar ao Peregrino da Paz que as palavras dele não caem no vácuo, não são pregadas no deserto. Como a arte da paz é muito mais difícil do que a arte da guerra, peçamos ao Santo Padre que abra, em Roma, uma Escola Superior de Paz. Uma Escola que nos faça passar da teoria à prática. Uma Escola que dê à não-violência toda a potencialidade que ainda está para ser concretizada. Uma Escola que ensine a maneira prática de unir, para a construção da paz, os homens de boa vontade, e mais ainda nós cristãos (CAMARA, 1977b [27.11], p. 2).

Os militantes nas *Escolas Superiores de Paz*, eventualmente acumulando também a função de professor, precisam estar convictos (e assim demonstrar-se) de que a paz decorre da Justiça, promotora e mantenedora da verdadeira ordem social. Para alguns, utopia inteiramente desprovida de realismo, uma abstração corrompida pela imaginação, uma ideia lançado no vazio, uma metafísica do improvável. Para dom Helder, no entanto, uma utopia possível, mais do que isto, uma utopia necessária.

---

<sup>71</sup> O fim das guerras faz parte da maioria das representações escatológicas, onde é o próprio Senhor quem quebra as armas de guerra: Is 2,4; Os 2,20; Zc 9,10; Sl 46,10.

Quando escutamos a palavra que o Espírito de Deus inspirou a Amós, temos a tentação de imaginar que se trata de utopia irrealizável.

[Eles odeiam quem chama o tribunal à ordem; ao que toma a palavra com integridade eles têm horror (...). Que o direito jorre como água e a justiça seja uma torrente inestancável] (Am 5,10;24).

É interessante recordar que esta profecia foi adotada como ideal pelas Nações Unidas; na fachada da sua sede em Nova York, está gravado, exatamente, este trecho maravilhoso, que nos cabe, a nós que temos fé, tentar transformar em realidade. Deus nos encoraja, nos incita, mas somos nós que devemos construir a paz (CAMARA, 1977b [27.11], p. 23; *Sic*).

A paz - e não apenas a ausência de guerras - é fruto da Justiça Social. A desordem social constitui-se em esforço de contestação da “injustiça institucionalizada”, sendo esta uma das formas mais cruéis e dramáticas de violência.

Permiti que vos deixe uma sugestão concreta que tenho a confiança de apresentar-vos:

O profeta Amós fala na “arte da guerra”, ao anunciar que um dia os homens não mais se exercitarão nesta arte maldita<sup>72</sup>.

Sabemos como continuam abertas e funcionando Escolas Superiores de Guerra onde o grande merecimento é descobrir a maneira mais segura de aniquilar o maior número possível de vidas e de atingir o maior arrasamento das cidades. Depois de Hiroshima e Nagasaki, a arte da guerra já superou enormemente as bombas malditas que, por um momento, assustaram o mundo.

As bombas [lançadas sobre] Nagasaki e Hiroshima parecem, hoje, brinquedos de criança. Nós todos sabemos disto, mas continuamos dormindo: há bombas, hoje, capazes de liquidar a vida na face da terra. Como nos dias que precederam o dilúvio, continuamos a comer e beber; continuamos a divertir-nos! (CAMARA, 1977b [27.11], p. 23; *Sic*).

Demasiado preocupado, inquieto, apreensivo, dom Helder assim se apresenta em conferências por vários países, alguns deles belicosos. Expressa publicamente profunda admiração pela Suíça, por constituir-se em “modelo de democracia para os nossos países de democracia muito frágeis” (CAMARA, 1971 [16.07], p. 3) e pelo Japão, mesmo depois de ter sido arrasado ao final da II Guerra Mundial (1945), o povo japonês demonstra grandeza e distinção através da escolha deliberada de constituir-se em povo pacífico, consagrando tal disposição em Constituição Nacional.

---

<sup>72</sup> É possível que dom Helder tenha se equivocado, nas duas últimas citações, quanto à referência bíblica, pois a profecia mais adequada ao tema da paz se encontra no livro de Isaias: “De suas espadas forjarão relhas, das suas lanças, podadeiras. Nação contra nação não brandirá mais a espada, não se aprenderá mais a [arte da] guerra” (Is 2,4).

Ao lhe ser conferido o título de doutor “honoris causa” pela Universidade de Paris I, dom Helder faz palestra, em nome dos demais homenageados, agradecido pela oportunidade de compartilhar reflexões sobre os principais desafios impostos aos povos de economias em desenvolvimento.

Não preciso dizer a ninguém o que vale a Sorbonne. Salvo engano, uma das melhores maneiras de aproveitar esta hora é sugerir-vos que encorajeis o surgimento, do flanco de vossa Universidade, de uma Escola Superior de Paz. Quem sabe, outras Universidades do Norte e do Sul, do Leste e do Oeste, criarão Escolas semelhantes, convictas de que assim estarão colaborando para abrir saídas para os terríveis impasses, para os quais a Humanidade está marchando a passos acelerados (CAMARA, 1975 [07.03], p. 1).

Sem arrogar-se no direito de sugerir à Universidade da Sorbonne esboço de programa para a criação da *Escola Superior de Paz*, que seria um desafio a se impor à imaginação criadora daquela Instituição universalmente reconhecida por sua excelência, dom Helder apresenta as razões principais da urgência para a criação desta Escola.

Permiti que vos recorde, a respeito, alguns dados mais gritantes:

- o mundo gasta, hoje [1975], com armamentos, 3 vezes mais do que há 25 anos, em plena Guerra Fria;

- os gastos com armamentos representam 10 vezes mais do que o montante das “ajudas” dos países industrializados aos países pobres;

- acordos como o de Vladivostok, em novembro passado, atingem apenas o número de vetores como mísseis, submarinos e aviões de bombardeio, mas estimulam a corrida qualitativa de armamentos;

- Estados Unidos e Rússia já têm 10 vezes mais do que o necessário para se arrasarem mutuamente;

- o complexo industrial-militar, cada vez mais forte nos Estados Unidos e na Rússia, ramifica-se pelo mundo afora, dando origem a indústrias equivocadas como a dos lobistas e espúrias como a CIA;

- a loucura armamentista se propaga. Países que, em 25 anos, foram invadidos e dominados, mais de uma vez, se julgam no direito e no dever de fabricar armas. A fabricação de armamentos é tão cara que se impõe um recurso para torná-la menos antieconômica: fabricar para si e para vender. Estados Unidos e Rússia não precisam comprar armas. Os países fabricantes de armas partem para vendê-las a países que não têm nem o essencial do essencial para os seus povos (CAMARA, 1975 [07.03], p. 2).

Ademais, observa dom Helder que se faz necessário corrigir antigos *slogans*; recolocar as grandes questões da humanidade sobre novos pilares. Assim, aumentam-se as justificativas para a criação de Escolas Superiores de Paz.

Militares lúcidos e sinceros do mundo inteiro já devem estar percebendo o equívoco terrível do velho slogan: “se queres a paz, prepara a guerra”. Paulo VI lançou o slogan exato: “se queres a paz, prepara a paz”.

A simples alusão aos principais tópicos que estão levando a humanidade ao perigo real de extermínio através das guerras e ao perigo real de extermínio através do egoísmo da sociedade de desperdício, já seria mais que razão suficiente para a criação de Escolas Superiores de Paz (CAMARA, 1975 [07.03], p. 4).

Assim como a *Pedagogia Crítica* de Paulo Freire e o *Movimento de Educação de Base* (MEB), a *Escola Superior de Paz*, pensando a Justiça Social como condição para a Paz, definiria em grade curricular temas que lhe serão próprios e singulares para estudos. A Escola Superior de Paz competiria fomentar uma cultura mundial da paz. O estabelecimento desta cultura de paz requer promover o surgimento de agentes construtores da paz, de engenheiros da paz, de embaixadores da paz, de estrategistas da paz..., inteligências semelhantes as que se dispõem para as guerras.

Com o propósito de instigar a imaginação criadora de seus ouvintes (e, posteriormente, de seus leitores), dom Helder sugere lista amplíssima de temas apaixonantes que caberá à Escola Superior de Paz.

- Fixação dos preços. Os países ricos, durante séculos, fixavam, unilateralmente, os preços não só de seus próprios produtos, mas também, das matérias primas produzidas pelos países pobres. Os países ricos tratam os países pobres como países de raças inferiores, como países de menoridade, sem direito a interferir nas decisões.

Quando os países produtores de petróleo tentaram a experiência de eles mesmos fixarem o preço de sua produção, houve e continua havendo pânico nos países ricos. Os países que têm a audácia de fixar o preço de seus produtos estão sendo apontados como agitadores, perturbadores da Paz. E para salvaguardar a paz, já houve até ameaças de guerra.

A Escola Superior de Paz poderá ter no estudo da fixação dos preços do mercado internacional matéria não só para estudos e pesquisas, mas para todo um trabalho de despertar de consciência e de superação de antagonismos, que só conduzirão a impasses.

- Indústrias de paz. Há estudos, como sabemos, tentando provar o descalabro econômico que adviria do fechamento das indústrias direta ou indiretamente ligadas à guerra. Equipes interdisciplinares deverão dedicar atenção prioritária, nas Escolas Superiores de Paz, para a descoberta de indústria de paz, que não caiam, por sua vez, na órbita das indústrias exploradas pela sociedade de desperdício.

Que as Escolas Superiores de Paz demonstrem que não estamos condenados à condição de abutres e hienas. Que surjam indústrias de paz construtivas, necessárias e economicamente validas.

- Medidas de avaliação do desenvolvimento. As medidas de avaliação do desenvolvimento estão montadas a serviço das minorias privilegiadas que, de maneira injusta, detêm a quase totalidade dos recursos da terra.

Não basta ficar na denúncia de índices enganosos como o Produto Nacional Bruto. Não basta denunciar o equívoco de milagres do desenvolvimento quando se trata apenas de crescimento econômico de minorias privilegiadas, estreitamente ligadas a multinacionais.

As Escolas Superiores de Paz deverão aplicar-se em descobrir medidas de avaliação do desenvolvimento, capazes de medir se há ou não desenvolvimento do homem todo e de todos os homens.

- Segurança nacional e internacional. As Escolas Superiores de Paz deverão seguir, de modo objetivo e científico, fenômenos como Watergate e o processo sobre atuação da CIA.

Ajudará a causa da paz abrir os olhos de todos para o perigo de a Autoridade extralimitar-se, agindo sozinha e às ocultas, em nome da segurança nacional e internacional.

Ajudará a causa da paz fazer perceber em câmara lenta e com provas, o que muitos conheciam através de duras experiências pessoais e sem meios de nada provar, isto é, o perigo imenso de, em nome da segurança nacional e internacional, apelar para polícias paralelas, para Forças ocultas, que exigem mãos totalmente livres e não conhecem limites ou barreiras para sua ação.

- Destino das multinacionais. Dado que a escala de produção, hoje, com o avanço da tecnologia, é facilmente mundial, as Escolas Superiores de Paz fariam bem em examinar a possibilidade de manter multinacionais, não a serviço de grupos sempre mais restritos, mas a serviço da humanidade.

As Escolas Superiores de Paz terão um belo desafio em convocar futurólogos, cientistas, pesquisadores, que superem a limitação dos que se julgam muito objetivos, e, contam, e medem, e pesam, sem abrir espaço para a surpresa, para a novidade, para a imaginação criadora (CAMARA, 1975 [07.03], p. 4-6).

Em síntese, à Escola Superior de Paz competiria abordar os seguintes temas: analisar os métodos adotados pelos países ricos para a fixação dos preços das matérias primas dos países pobres e de seus próprios produtos industrializados; investigar se o mais grave problema social do mundo é, ou não é, o distanciamento crescente entre mundo desenvolvido e mundo subdesenvolvido; à semelhança das indústrias da guerra, suscitar o surgimento de indústrias de paz; aplicar-se em descobrir medidas sempre mais eficientes e precisas de avaliação do desenvolvimento; atuar com transparência, desmascarando forças secretas e paralelas que atuam em nome da segurança nacional e internacional; examinar a possibilidade de manter as multinacionais, não a serviço de grupos sempre mais restritos, mas a serviço da humanidade.

## **j) Pontifícia Comissão Justiça e Paz e Ação Justiça e Paz**

Imediatamente após o encerramento do Concílio Vaticano II (1962-1965), Paulo VI cria o *Pontifício Conselho Justiça e Paz*, chamado por dom Helder de *Pontifícia Comissão Justiça e Paz*. Importante frisar, de partida, que a *Pontifícia Comissão Justiça e Paz* e o movimento de *Ação Justiça e Paz* teriam como parceiros, espontâneos e legítimos, a Escola Superior de Paz e a Educação Libertadora.

A Comissão Justiça e Paz, tal como instituída por Paulo VI, de alcance internacional, deveria captar as demandas mais urgentes e cruciais dos povos. Para dom Helder, na origem da Comissão estaria a seguinte motivação:

Os Padres Conciliares e, especialmente, os Bispos do Terceiro Mundo, mediram a gravidade do peso das injustiças que aumenta a cada dia. Imaginaram, então, na Igreja do Cristo, uma antena sensibilíssima, que captasse todas as mais graves injustiças do mundo, partissem onde partissem, e ferissem a quem ferissem (CAMARA, 1972 [24.06], p. 1).

Paulo VI atendia, segundo dom Helder, a sugestão dos Padres Conciliares, mas ouvia, igualmente, o apelo que emergia de sua própria inteligência e sensibilidade.

Paulo VI deseja que haja no mundo inteiro Comissões de Justiça e de Paz, comissões que sejam como antenas sensibilíssima, como radares, capazes de registrar injustiças onde quer que se cometam e partam de onde partir. [...] Ninguém tema que não sairemos da lei. Ninguém tema que não esqueceremos os processos democráticos. Ninguém tema que sobretudo não trairemos os princípios cristãos (CAMARA, 1968 [13.02], p. 3).

A *Pontifícia Comissão Justiça e Paz*, segundo dom Helder, “ajudaria a causa da verdade, desmoralizando, de vez, a farsa conduzida pelas superpotências”. Além disso, “seria de enorme efeito moral se a Pontifícia Comissão Justiça e Paz, apoiando-se em especialistas, livrasse nossas Denominações Cristãs da engrenagem capitalista”; “encorajasse a hierarquia do Mundo inteiro a livrar, concretamente, a Igreja de dar suporte a estruturas de escravidão, a pretexto de ajudar a manter a ordem social e a autoridade”; “estimulasse a hierarquia a enfrentar incompreensões, mal entendidos, acusações injustas como preço para estimular, efetivamente, a educação libertadora e a promoção humana”; “suscitasse, nos vários países, não Comissões de Justiça e Paz, mas núcleos de Ação Justiça e Paz” (CAMARA, 1972 [24.06], p. 5).



Segundo dom Helder, Paulo VI teria criado, Secretariado para a Justiça e para a Paz, sediado em Roma. Que relação este Órgão deveria estabelecer com as Universidades?

Deus permita que o Secretariado para a Justiça e para a Paz no mundo seja um radar sensívelíssimo que denuncie toda e qualquer injustiça que surja em qualquer parte da terra, independente de raça, religião ou ideologia. Deus permita que o Secretariado para a Justiça e para a Paz no mundo ganhe tal autoridade moral que possa contribuir, de modo eficaz, para salvar a paz, salvando a justiça. Deus permita que as Universidades do mundo inteiro ajudem o Secretariado a funcionar como a própria consciência do mundo livre (CAMARA, 1967 [07.02], p. 5).

Não obstante, adverte dom Helder: “não são os textos que nos faltam, nem a nós, católicos, nem a nossos irmãos evangélicos” (CAMARA, 1972 [24.06], p. 5). De modo que, “para que a Igreja tenha força moral de pregar mudança de estruturas, encorajemos a Pontifícia Comissão Justiça e Paz a liderar medidas concretas que livrem a Igreja de Cristo da engrenagem em que nossa fraqueza humana a colocou!” (CAMARA, 1972 [06.11], p. 6). Faz-se mister romper com antigas parcerias, com laços de interdependência ou de mútua colaboração entre Igreja e grupos dominantes, atitude que custou muito a inúmeros membros da hierarquia da Igreja.

O Arcebispo de Olinda e Recife, dom Helder, se questiona quanto à falta de apoio dos católicos à Pontifícia Comissão Justiça e Paz, apesar do seu profetismo e dos gestos de ousadia. É provável que a falta de informação sobre o seu modo de atuação despertasse dúvidas, que não dirimidas se traduziam em excessiva prudência.

Concretamente, por que nós católicos não damos apoio total à Pontifícia Comissão Justiça e Paz? Ela, já é, dentro da Igreja Católica, o órgão profético, de mais audácia. Ajudemo-la a não parar em meias-medidas. Não lhe falta visão, nem coragem. Falta apoio. Ajudemos a Pontifícia Comissão Justiça e Paz a realizar, plenamente, o ideal entrevisto pelos Padres Conciliares do Vaticano II e corajosamente começado a concretizar por Paulo VI: o de ser, dentro da Igreja, antena sensívelíssima que denuncie as grandes injustiças dos nossos tempos e incentive os Povos a promover a mudança de estruturas de escravidão, onde quer elas existam (CAMARA, 1972 [06.11], p. 6).

Tão logo lançada pelo papa Paulo VI a Pontifícia Comissão Justiça e Paz, a CNBB empenha-se em criar a Comissão Nacional Justiça e Paz, no intuito de contribuir com a divulgação do ensino social da Igreja; de analisar as informações sobre situações e problemas, quer nacional, quer internacional, relativos ao desenvolvimento integral dos povos e à promoção dos direitos humanos, da justiça e da paz; despertar o compromisso

responsável dos cristãos-católicos e estimular a solidariedade entre os concidadãos. Na sequência, as (Arqui)Dioceses, salvo raríssimas exceções, criam suas respectivas Comissões (Arqui)Diocesanas de Justiça e Paz. Por ocasião da visita do cardeal Maurice Roy, Presidente da Pontifícia Comissão Justiça e Paz, à Arquidiocese de Olinda e Recife, dom Helder cria a Comissão Arquidiocesana Justiça e Paz, a enfrentar resistências.

Quando o século XXI já desponta, aqui ainda respiramos Idade Média e ainda nos defrontamos com o semi-feudalismo de veste nova, mas de alma idêntica e de arrogância igual.

Não faltarão maliciosos e despeitados para acusar-nos de negar validade e confiança à Justiça Oficial. Não se trata, de modo algum, de desrespeito ou desconfiança... Trata-se de ajuda e colaboração. Pelo fato de termos Juízes e Tribunais, não ficamos, nós mesmos, livres de responsabilidade pessoal para com a justiça.

A Comissão que, hoje, se instala nesta casa é demonstração patente de que confiamos nos processos democráticos. Quando muitos de nossos melhores jovens, em toda a América Latina, partem para a radicalização e a violência, queremos tentar uma demonstração da validade da pressão democrática. Rigorosamente dentro da lei e dentro da não violência, procuraremos enfrentar injustiças venha de onde vierem, mesmo de todo-poderoso, capazes de fazer a terra desaparecer de baixo dos pés e o ar rarefazer-se, e os amigos sumirem, e testemunha se intimidarem, e fecharem-se, perigosamente, veículos de comunicação social.

Que haja despejos é tristeza mais ou menos inevitável. Quando, porém, houver áreas inteiras despejadas de modo desumano e sem salvaguarda dos direitos fundamentais da criatura humana, nesta casa haverá sinal de alerta e tudo que a lei e a decência nos permitirem será tentado. Vamos conclamar Advogados honrados e dignos para que cada um assuma, cada ano, gratuitamente, pelo menos dois casos de clientes sem voz e sem vez, clientes que serão tratados no nível dos que mais podem pagar, pois serão clientes da Justiça.

Que as indústrias se modernizem, se compreende e se aplaude; que, ao se modernizarem, se vejam na contingência de despedir trabalhadores, ainda se chega a entender. Mas que despeçam trabalhadores de maneira fraudulenta, desleal e desumana, isto repercutirá dentro desta casa e, se for preciso, dentro da região e do país.

Tudo é muito especial ainda, neste querido Nordeste em desenvolvimento. Vamos ter que assumir graves riscos, embora conservando-nos rigorosamente dentro da lei. Vamos ter que ser ousados. Talvez seja melhor não usar o nome de Comissão *Justiça e Paz*. Talvez seja preferível chamar nossa Comissão de *Desenvolvimento e Justiça* [...]. As duas Comissões serão irmãs (CAMARA, 1968 [03.03], p. 1-3).

Entretanto, não será esta – *Desenvolvimento e Justiça* – a Comissão fundada por dom Helder na Arquidiocese de Olinda e Recife, assim como não fundará uma *Comissão Justiça e Paz*, mas movimento *Ação Justiça e Paz*. Ora, qual será, então, a justificativa por ele apresentada para não adotar o perfil das Comissões, mas imprimir na entidade o caráter

de movimento? Em tom de lamento, dom Helder avalia que a Pontifícia Comissão Justiça e Paz ainda não havia ultrapassado os limites dos princípios. É, segundo ele, da natureza das Comissões se preocuparem, sobremaneira, com a elaboração de princípios, cabendo aos Movimentos a tarefa de imprimir ação aos princípios. Em razão das várias expressões assumidas pela violência das injustiças - desemprego, miséria, repressão, perseguição, mortes, debilidades, e até em guerras -, desponha-se como imperativo a criação de entidade que levasse os princípios a fatos; por isso, a criação da *Ação Justiça e Paz*.

As Minorias Abraâmicas contariam com o reforço imprescindível do movimento *Ação Justiça e Paz*. Dom Helder recomenda que a *Ação Justiça e Paz* seja o campo prioritário de atuação das Minorias Abraâmicas. Entre os principais objetivos da *Ação Justiça e Paz*, está: “a humanização daqueles a quem a miséria subumaniza e daqueles a quem o egoísmo desumaniza” (CAMARA, 1968 [02.10], p. 2). A miséria e o egoísmo atuam no ser humano de forma distinta, mas convergem quanto a processo de descaracterização do humano. Nessa perspectiva, os seres humanos se encontrariam divididos em dois grandes grupos: os subumanizados e os desumanizados. Os primeiros são os pobres, submetidos à condição de vida subumana. O egoísmo, no entanto, desumaniza os ricos, acomodados na defesa do *status quo*, tornam-se indiferentes para com os pobres, já que autocentrados em si mesmos, não compartilham dos bens que possuem, mesmo quando percebem a necessidade de outrem ao seu redor. Em suma, enquanto a miséria subumaniza, despoja o ser humano da dignidade que lhe é de direito, a luxúria é desumanizante, pois gera seres insensíveis para com os seus semelhantes.

Contudo, dom Helder constata que há injustiças praticadas ou sustentadas por quem deveria prezar pela justiça.

Os Trabalhadores precisam de Advogados. Mas devem repelir, como traidores, Advogados de Sindicatos dos Trabalhadores que recebem dinheiro dos Patrões para fazer os Trabalhadores aceitarem acordos injustos e imorais. Se os Trabalhadores abrirem os olhos, acabarão descobrindo que, ao lado de Advogados honestos e dignos, há Rábulas<sup>73</sup> se enriquecendo a custa de lágrimas, suor e sangue dos trabalhadores (CAMARA, 1968 [26.01], p. 3).

---

<sup>73</sup> Os advogados desonestos se enriquecem mui rapidamente, pois recebem tanto da parte dos patrões – que com os recursos financeiros que possuem podem “comprar a justiça”-, quanto da parte dos trabalhadores que dela dependem. A injustiça praticada por estes advogados reside no fato de, na verdade, defenderem primariamente os interesses dos patrões em detrimento das demandas dos trabalhadores. Além, é claro, de não fazer justiça, ao se compactuar com as injustiças dos patrões.

A sociedade brasileira precisa, segundo dom Helder, atentar-se para três perigos graves, a serem enfrentados principalmente pela classe trabalhadora. São perigos da segunda metade do século XX, mas que ainda carecem de vigilância. Não se trata de desafio imposto a única categoria de trabalhadores. Por essa razão, é urgente lutar

Contra os que exploram a Justiça do Trabalho, que acaba deixando a impressão de acobertar injustiças, em lugar de condená-las; contra os que exploram a Polícia, que acaba dando a impressão de convivência diante de crimes, que permanecem impunes; contra os que exploram a democracia, que acaba dando impressão de incapacidade e falta de coragem (CAMARA, 1968 [26.01], p. 3).

É historicamente conhecido o desafio de ver realizada, no Brasil, a justiça. São inúmeros os obstáculos que se criam, e/ou que se alimentam, em favor dos governos (em todas as instâncias administrativas), do Estado, e de todos os tipos de privilegiados. Além da burocracia, há incontáveis recursos e instâncias às quais estes podem recorrer, mas,

Se há uma Justiça que deva ser rápida é a do Trabalho, pois o Trabalhador não tem resistência para esperar que a Justiça lhe seja feita: não tem casa, alimento, saúde, reserva para esperar nem dois dias sem ganhar salário. No entanto, quando o Trabalhador bota questão na Justiça, perca a esperança de ver resultado antes de dois anos. Dois anos é prazo ideal: há casos em que a questão se arrasta muito mais. Daí a crueldade com que o Patrão, certo de perder na Justiça, desafia o Trabalhador a procurar o Juiz. Mesmo que, no fim, tenha de pagar, o dinheiro na mão dele rendeu e vai chegar desvalorizado na mão do Trabalhador, se ele ainda estiver vivo para receber<sup>74</sup> (CAMARA, 1968 [26.01], p. 4).

Além do advogado, outro amante da justiça deveria ser o delegado. Espera-se que o Estado ofereça ao delegado todo o suporte necessário para que cumpra integralmente o seu trabalho. Entretanto, a ineficiência do Estado, somada à omissão covarde do delegado, são fatos que resultam em injustiças praticadas contra os cidadãos.

O governo precisa descobrir a maneira de o Delegado ficar a salvo da influência toda poderosa dos Senhores. É preciso acabar, com urgência e em definitivo, com isto de os trabalhadores irem a Delegacia dar parte de crime de espancamento e de morte e de encontrarem o Delegado sem querer ouvir a queixa, para não se meter em complicações. É preciso que a Autoridade, ao dar ordem de prisão a um Poderoso, disponha de meios de intimidar, em lugar de ser intimidada. Se o Delegado tiver de esperar reforço para poder ser obedecido, quando o reforço chegar, não encontra mais nem rastro do criminoso (CAMARA, 1968 [26.01], p. 4).

---

<sup>74</sup> Quando o dinheiro chega às mãos do trabalhador, após anos de batalha judicial, este pode não estar vivo. A morte pode ser justificada, entre outros, por dois motivos: 1) o trabalhador pode ter sido assassinado pelo ou a mando do opositor na causa; 2) ou pelas condições de miséria a que foi submetido durante o processo - sem trabalho, sem salário, sem casa, sem alimento, sem roupa...

Ora, dom Helder pretende, tão somente, restabelecer o direito à Justiça nos Tribunais, em particular, na Justiça do Trabalho. Por isso é criticado por advogados “picaretas” e interrogado por juiz comprometido com o sistema (CAMARA, 1968 [13.02], p. 1-3]. Todavia, recebe do povo o apoio de que necessita para continuar sua luta.

Em palestra intitulada “*A Igreja em face das injustiças dos nossos tempos*”, dom Helder sugere à *Ação Justiça e Paz*: “tentar desvendar a engrenagem das multinacionais, expressão máxima do egoísmo capitalista”; “partindo do princípio de que, em todos os países, os serviços oficiais de estatística e propaganda selecionam, como lhes convém, os dados a apresentar, tentar obter, analisar e divulgar, a serviço da verdade e da justiça, dados sobre a real situação dos países”; e, por fim, “fazer entender que, ainda mais graves que eventuais torturas, é a violência institucionalizada” (CAMARA, 1972 [24.06], p. 5-6). E frisa ser a *Ação Justiça e Paz* o campo, por excelência, das Minorias Abraâmicas.

O movimento Ação Justiça e Paz, no intento de cumprir com o propósito para o qual foi criado, e, deste modo, justificar a sua razão de existir, devia batalhar:

- a) pela mudança gradual, mas efetiva e rápida, das estruturas socioeconômicas, políticas e culturais do Brasil e da América Latina;
- b) pela integração nacional, de modo a superarmos a existência de áreas infra-humanas dentro do próprio país;
- c) pela integração latinoamericana, sem imperialismos externos, nem internos (CAMARA, 1968 [02.10], p. 2).

Quanto ao perfil do movimento, ele “é interconfessional e se abre, largamente, a todos os homens de boa vontade. Entende e pratica a não violência como ação positiva, audaz e corajosa, em face das estruturas atuais do Brasil e da América Latina” (CAMARA, 1968 [02.10], p. 2-3). A revolução, pacífica, pela justiça, é o combustível do movimento.

A Ação Justiça e Paz reconhece que, em rigor, revoluções armadas que rebentarem ou vierem a rebentar puderam e poderão ser tidas como guerras de libertação.

A Ação Justiça e Paz não nasce para tentar amortecer o **não** dos Oprimidos, mas para ajudar a imprimir ao **não** de todos nós, ao protesto de todos nós, corajoso sentido positivo, alto e belo sentido construtivo.

A Ação Justiça e Paz não nasce para ser movimento morno, acomodado e acomodante, porque ela sabe que Deus vomita os tíbios. Ela quer ser e, com a graça divina, será a **violência dos pacíficos** (CAMARA, 1968 [02.10], p. 2; negritos e sublinhados do autor).

Ação Justiça e Paz se coloca nas fronteiras da radicalidade democrática. Na esteira do pensamento de dom Helder, o movimento não pretende transpor os limites da democracia, mas nos quadros democráticos espera não fazer a menor das concessões. É movimento contestador do silêncio imposto aos sem-vozes, aos marginalizados, aos oprimidos, aos pobres em geral; é movimento sociopolítico pela definição de seus objetivos e fins: identificar e denunciar as injustiças sociais; promover a justiça como condição para a paz e o desenvolvimento integral, condição da libertação integral; fomentar a construção de cultura de paz em oposição à cultura da violência; é movimento que pretende adotar, a semelhança de outros movimentos identificados com as Minorias Abraâmicas, o método da violência dos pacíficos (próxima seção, I); é movimento de promoção dos Direitos Humanos, de defesa das liberdades, de expansão dos direitos de cidadania, da soberania popular.

Embora tenha produzido milhares de páginas, o pensamento de dom Helder não se estaciona em divagações teóricas. Os escritos do Arcebispo de Olinda e Recife, independente do gênero literário escolhido (epístola, poesia, discurso, palestra, conferência etc.), apontam sempre para a realidade – subdesenvolvimento e déficit de libertação - dos povos nordestino, brasileiro, latinoamericano e terceiromundista. A interpretação dessa realidade, bem sabemos, demanda a maturação de questões sobre economia, política, sociedade, Estado, organizações e instituições transnacionais... Ainda que de forma assistemática, o pensamento de dom Helder procura equacionar teoria e prática.

A Ação Justiça e Paz procurará:

- a) suscitar e acompanhar grupos de reflexão, de preferência interdisciplinares, para estudar modelos de desenvolvimento, adequados ao nosso país e ao Continente;
- b) estudar conceitos e métodos de ação não violenta ou, como diria Roger, o Pastor de Taizé, de violência dos pacíficos;
- c) estudar a existência ou inexistência, a adequação ou inadequação, e as distorções práticas das leis relativas às reformas de estruturas, tendo como perspectiva, como sempre, a personalização.

A Ação Justiça e Paz procurará:

- estar alerta em face de injustiças mais gritantes como: situações de escravidão; despejos coletivos nas zonas rurais ou urbanas; injustiças e abusos salariais; não cumprimento dos direitos do homem, sobretudo no tocante às classes menos favorecidas;
- denunciar corridas armamentistas que dividem os Povos, malbaratam recursos, impedindo toda autêntica integração;

- denunciar violência contra causas justas, mesmo que, abusivamente, sejam proclamadas ilegais. A Ação Justiça e Paz sabe que nem tudo que é legal é justo, e nem tudo o que é justo é respeitado pelas leis dos homens.
- denunciar monopólios nacionais e internacionais, e todo o tipo de avanço imperialista;
- estar atenta a qualquer tipo de desenvolvimento sem justiça (CAMARA, 1968 [02.10], p. 3-5).

A partir dos objetivos pretendidos, verifica-se que dom Helder sugere agenda enorme para a *Ação Justiça e Paz*. Isso não significa que a *Ação Justiça e Paz* deveria realizar sua missão isolada dos esforços empreendidos pelos outros grupos, por outras “Minorias Abraâmicas”, igualmente sedentas por justiça, paz e desenvolvimento integral. Importante frisar que, para além da teoria, dom Helder defende que uma intervenção na realidade requer adotar linhas práticas de ação.

#### Meios concretos de ação.

Uma vez amadurecido o pensando dos Grupos de Reflexão, e definida a opção não violenta, através de compromissos pessoais, muitos caminhos se apresentam para a concretização dos objetivos da Ação Justiça e Paz:

- reuniões conscientizadoras, bem planejadas, organizadas, bem conduzidas;
- utilização inteligente dos meios de comunicação social, inclusive e sobretudo música e teatro;
- apoio a greves justas;
- promoção de grandes concentrações e marchas como momentos culminantes de atividades bem planejadas;
- reclamações pacíficas, mesmo com perigo de prisão, em defesa de quem for detido, abusivamente, ao defender direitos humanos (CAMARA, 1968 [02.10], p. 3-5).

A união das Minorias Abraâmicas representa programa mínimo da *Ação Justiça e Paz*. Mas, como pode ser definido tal movimento? O próprio dom Helder responde:

Apresso-me em dizer-lhes que não se trata de partido político, de movimento de um homem, de um país, de uma língua, de uma religião... ou a Ação Justiça e Paz se realiza como união dos homens de boa vontade, para além das raças, das línguas, das religiões, ou se tratará de um fracasso a mais. Ou a Ação Justiça e Paz é segurada com as duas mãos pelas Minorias Abraâmicas sobretudo no seio da juventude, ou ela não passará de bela utopia (CAMARA, 1970 [20.05], p. 1; sublinhado do próprio autor).

Não se tratará, de modo algum, de Partido Político, nem de nova seita, nem de movimento que tenha chefes nacionais e mundiais. São irmãos que têm o mesmo ideal de trabalhar pela justiça como condição de paz. Queremos ação para a justiça que levará à paz. De maneira mais sintética: Ação Justiça e Paz (CAMARA, 1970 [20.10], p. 4).

Na condição de “advogado do Terceiro Mundo”, de “embaixador do desenvolvimento” como condição para a expansão dos direitos de cidadania e a promoção da soberania, de “promotor da justiça” como condição para a paz, dom Helder se credencia a ser membro plenipotenciário da *Ação Justiça e Paz*. Na condição de arcebispo da Arquidiocese de Olinda e Recife, dom Helder se declara liderança da *Ação Justiça e Paz*.

Como Pastor da Igreja de Olinda e Recife, em união com o Governo Colegiado da Arquidiocese, por um dever de consciência e no espírito da *Ação Justiça e Paz*, venho levantar um protesto sem ódio e tentar um apelo à consciência dos responsáveis a propósito da perda de direitos estudantis, medida que está atingindo gravemente um número sempre maior de estudantes em todo o país (CAMARA, 1969 [01.05], p. 1).

Como teria nascido, segundo dom Helder, a *Ação Justiça e Paz*? A *Ação Justiça e Paz* surge no seio da Igreja Católica, e por iniciativa da Instituição, por reconhecer ter aprofundado, desde o fim da II Guerra Mundial (1945), as injustiças e as diversas formas de violência, contra pessoas, famílias, grupos ou comunidades, povos, países e continentes. Embora criado por iniciativa da hierarquia da Igreja, o raio de ação do movimento não se limita a promover a Justiça e a Paz apenas para os membros da Instituição religiosa; é movimento cuja ação (de desconstrução das injustiças) pretende ser universal.

A *Ação Justiça e Paz* nasceu com o nome de “pressão moral libertadora”. Adotou, a seguir, nome ainda mais largo e belo. Mas continua convicta de que a mudança de estruturas socioeconômicas e político-culturais no Brasil e na América Latina só poderá ser feita sem violência, se houver clima para uma democrática, equilibrada e firme pressão moral libertadora (CAMARA, 1969 [04.03], p. 6).

Então, o que falta para essa pressão moral libertadora se tornar realidade?

O que está faltando é descobrir como unir, sem unificar, estes diferentes grupos de *Ação Justiça e Paz*, de modo a obter um trabalho simultâneo de Libertação, tanto nos países pobres, como nos países ricos; tanto no Ocidente, como no Oriente; tanto no Norte como no Sul (CAMARA, 1975[04.02], p. 5).

*Ação Justiça e Paz*, tal como compreendida por dom Helder, traduz a institucionalização dos princípios formulados pela *Pontifícia Comissão Justiça e Paz*; pretende identificar e enfrentar as injustiças sociais e seus agentes, e, por conseguinte, impulsionar a luta pela promoção da dignidade da humana dos subhumanizados pelas injustiças e pela miséria destas decorrentes.



## 1) A violência dos pacíficos

As Minorias Abraâmicas deveriam adotar, por fim, como forma de atuação, a “Violência dos pacíficos” (CAMARA, 1968 [02.10], p. 2). A expressão – violência dos pacíficos – em dom Helder, é precedida pela “Ação não violenta” e sucedida pela “não violência ativa”. Despojado da preocupação em elaborar um conceito, dom Helder apenas manifesta sua pretensão: “penso, de modo concreto, para todo o Nordeste, em uma larga experiência de Ação não violenta, na linha do movimento admirável de integração racial, conduzido, nos USA, pelo pastor Martin Luther King” (CAMARA, 1965 [27.11], p. 5).

A “Ação não violenta” representa, a princípio, importação de metodologia de participação na vida política, segundo os métodos democráticos. Importa frisar que não se trata de adoção de uma metodologia convencional (pois, o método convencional é a guerra), mas de forma de atuação válida, e de eficiência comprovada. Mas, o que teria motivado dom Helder a adotar o método da “Ação não violenta”.

Cheguei a pensar, em minha infância, que Cristo talvez tivesse exagerado ao falar no perigo da riqueza. Hoje, sei que é difícil ser rico e conservar entranhas humanas. O dinheiro costuma por perigosas escamas nos olhos e costuma gelar as criaturas (as mãos, os olhos, os lábios, o coração resfriam perigosamente). Daí, a convicção de que é democrático e cristão ajudar a fraqueza humana com uma equilibrada, firme e justa pressão moral na base de uma Ação não violenta (CAMARA, 1965 [27.11], p. 5).

A adoção por dom Helder de “Ação não violenta” justifica-se ainda por ver aumentar a lista do que ele chama “sinais de inquietação, mas que são, também, sinais de violência, mais ou menos simulada” (CAMARA, 1968 [25.04], p. 6). Na sequência, apresenta os seguintes questionamentos:

Se os poderosos do mundo subdesenvolvido não têm a coragem de desembaraçar-se dos próprios privilégios e de fazer justiça a milhões de pessoas em situação infra-humana; se os governos fazem reformas que ficam só no papel, como frear a juventude que é tentada a partir para o radicalismo e a violência?

Até quando, nos países desenvolvidos dos dois lados [capitalistas e comunistas], será possível frear a juventude, ponta de lança da agitação de amanhã, se se multiplicam os sinais de inquietação e de violência?

Até quando as bombas nucleares serão mais poderosas do que a bomba da miséria que se prepara no seio do Terceiro Mundo? (CAMARA, 1968 [25.04], p. 6).

Profundo incômodo com a situação vigente impele dom Helder à Ação não violenta, mas em que berço deita sua convicção para a luta no quadro da não violência? Assim responde dom Helder:

Minha vocação pessoal é a de peregrino da paz, seguindo o exemplo de Paulo VI: pessoalmente, prefiro mil vezes ser morto a matar.

Esta posição pessoal se baseia no Evangelho. Toda uma vida de esforço para compreender e viver o Evangelho me leva à convicção profunda de que se o Evangelho pode e deve ser chamado revolucionário, é no sentido de que ele exige uma conversão de cada um de nós. Não temos o direito de fechar-nos no egoísmo; devemos abrir-nos ao amor de Deus e ao amor dos homens. Mas basta pensar nas bem-aventuranças – quintessência da Mensagem Evangélica – para descobrir que a escolha para os cristãos parece clara: nós, cristãos estamos do lado da não violência que de nenhum modo, é escolha de fraqueza e de passividade. Não violência é crer mais na força da verdade, da justiça e do amor, do que na força da mentira, da injustiça e do ódio.

A opção pela não violência, se ela se enraíza no Evangelho, baseia-se, também, na realidade (CAMARA, 1968 [25.04], p. 7).

Previendo que alguém lhe recomendasse distanciar-se do moralismo, e se apresentasse, publicamente, com algo de realismo, dom Helder assegura:

Então eu vos digo: se em qualquer canto do mundo, mas sobretudo na América Latina, uma explosão de violência rebentar, podeis estar seguros de que, imediatamente, os grandes chegarão. Mesmo sem declaração de guerra, as superpotências estão lá e teremos um novo Vietnã. Quereis ainda realismo? Justamente porque nos é preciso chegar à revolução estrutural é [que se tornou] indispensável promover primeiro uma “revolução cultural” (CAMARA, 1968a [25.04], p. 7).

A revolução cultural requer mudança de estruturas, e esta exige alteração profunda, em termos de substituição, do *status quo* vigente. A contestação de interesses dos grupos dominantes, principais interessados na manutenção do *status quo*, pode despertar a violência dos privilegiados. Por essa razão, *Ação não violenta* pressupõe “violência instalada” ou “violência institucionalizada” (CAMARA, 1968 [02.10], p. 1), através de mecanismos de injustiças, a exemplo dos colonialismos (interno e externo) e da política internacional do comércio. Não obstante, que entende dom Helder por violência? “Violência é”, para o peregrino da paz, “emprego de força. Claro que da parte de alguém contra alguém. Indivíduo ou grupo. Para dominar ou para defender-se” (CAMARA, 1968b [25.04], p. 1). Após a promulgação do AI-5, o conceito de violência formulado por dom Helder insere ainda o Estado.

Mas, qual é o alcance exato do termo violência em dom Helder?

É violência falar sobre violência. A violência tem o triste dom de apaixonar, de radicalizar, o que não facilita a limpidez de visão. A violência tende a controlar os veículos de comunicação social, o que torna difícil o acesso a dados objetivos e imparciais.

Medindo a responsabilidade de falar em Paris – sem dúvida, uma das maiores caixas de ressonância da opinião pública mundial – imponho-me a violência de tentar enxergar em domínio tão escuro e de tentar ser objetivo em assunto tão explosivo e radical. Anima-me a esperança de ajudar, mesmo de maneira precária e limitada, à causa da justiça e da paz (CAMARA, 1968b [25.04], p. 1).

Quando perguntam se a violência é a única opção, dom Helder se coloca a esclarecer a seguinte questão: “opção de quem e contra quem?”.

Penso, de início, na violência do sistema capitalista, violência que urge denunciar com clareza, com pormenores, pois ela costuma vestir-se de liberdade, de ajuda ou de defesa do mundo livre.

O sistema capitalista, quando se compara ao socialista, se descreve a si mesmo como o reino da livre iniciativa, da liberdade, da oportunidade.

Vejamos a que se reduz esta bela propaganda quando se confronta com a vida cotidiana e real do mundo subdesenvolvido. E comecemos por descrever o colonialismo interno mantido nos países subdesenvolvidos pelo pequeno número de privilegiados desses próprios países, cuja riqueza se baseia sobre a miséria de milhões de conterrâneos que vegetam em situação infra-humana.

A aparência é de regime patriarcal. Um dono de terras vastíssimas permite que famílias pobres residam nos seus domínios. Note-se que somente uma percentagem mínima das terras é trabalhada: todo o resto permanece improdutivo e inútil, aguardando valorização.

As famílias pobres, mesmo que tivessem recursos, não teriam permissão de construir casas de verdade, porque estas criariam direitos. Encontram ou podem construir casebres, sem água, sem luz, sem esgoto. Devem trabalhar nas terras do proprietário, que lhes paga o que quer e como quer, inclusive através de um Barracão, cujos preços devoram o pouco que aos moradores caberia receber.

Ai do morador que pretender qualquer melhoria: se participar de movimento de educação de base, de cooperativa ou de sindicato, recebe ordem do proprietário para abandonar suas terras. Se pretender resistir, a casa é derrubada. Se pretender ficar de qualquer maneira ou reclamar perante o Juiz, prepara-se para agressões físicas ou até assassinato.

Se for agredido ou mesmo assassinado, a família não terá sequer o direito de ver o crime punido, porque os poderosos, direta ou indiretamente, controlam os jurados, e absolvem ou condenam a bel-prazer.

É ou não, estado de violência? Onde estão os direitos fundamentais do homem? Acesso à terra, direito ao trabalho, direito à educação de base, direito de livre iniciativa, direito à alimentação, direito à vida: tudo pisado, ludibriado, levado ao escárnio.

Também o sistema socialista se descreve de maneira comovedora: é um humanismo e até praticamente o único humanismo científico. Os valores em que se baseia são entre outros: o da paz entre os povos, o da solidariedade e da fraternidade entre os homens, isto é, que os homens não se matem entre si, não se explorem e, portanto, o fim da exploração capitalista; valor da emancipação do trabalho e, conseqüentemente, a constituição de uma sociedade de homens verdadeiramente livres, iguais.

Na prática, no entanto, a diferença até hoje, é grande. Há, de saída, problemas de violência ligados à tomada do poder. Há, a seguir, violência para obter a acumulação indispensável à arrancada industrial: violências comparáveis às deflagradas, nos sistemas capitalistas, para a implantação da indústria. E há violências para que o sistema se arranque da engrenagem capitalista e dela se defenda. E violências periódicas – as mais lamentáveis, talvez – decorrentes de intermináveis depurações dentro do próprio regime socialista (CAMARA, 1968b [25.04], p. 1-2; 4).

É este o contexto sociohistórico e político, regional, nacional, continental e internacional, que justifica a adoção da *Ação não violenta*. A partir de 1968, dom Helder passa a usar outras expressões correlatas a “Ação não violenta”, quais sejam: a “violência dos pacíficos” e “não violência ativa”. A violência dos pacíficos consiste na forma de atuação da *Ação Justiça e Paz*. Esta também atende pelo nome de violência dos pacíficos. Daí, então, a relação parental entre *Ação Justiça e Paz* e a *violência dos pacíficos*.

*Ação Justiça e Paz* nasce, como disse dom Helder anteriormente, não para ser “movimento morno, acomodado e acomodante”, mas para ser movimento ativo, destemido, intransigente, pois, pretende ser (e será) a “violência dos pacíficos”. Assim se define, pois, a forma de atuação da *Ação Justiça e Paz*: “luta pela não violência”. Em outros termos, o enfrentamento das injustiças (e dos seus autores) pela não violência armada, mas pela “não violência ativa”. Faz-se mister, então, a institucionalização da “violência dos pacíficos”.

A ninguém pretendemos<sup>75</sup> iludir.

- já existe, instalada, uma violência na América Latina: a violência dos pequenos grupos privilegiados<sup>76</sup> que mantêm milhões de filhos de Deus em uma situação infra-humana;

- para evitar que milhões de latinoamericanos mais vegetem do que tenham propriamente uma vida humana, mais mereçam o nome de sub-homens do que homens, não bastam reformas superficiais: impõe-se [a necessidade de] mudança das estruturas [...] de todo o Continente;

---

<sup>75</sup> Dom Helder se refere aos Bispos reunidos em Medellín, na Colômbia, na II Conferência do Episcopado da América Latina e do Caribe (CELAM / 1968). Além disso, esclarece que todos os presentes tinham a consciência “de alguns fatos” (atos de violência) ocorridos na América Latina.

<sup>76</sup> Os “pequenos grupos de privilegiados” são, para dom Helder, os principais responsáveis pelo “Colonialismo Interno” praticado em cada região do país; é a quem se deve atribuir parte da conta da miséria, da violência, das revoltas, das desigualdades sociais, econômicas, políticas, culturais e regionais.

- muitos dos Governos latinoamericanos, talvez sem notar e sem querer, estão preparando a explosão da pior das bombas nucleares, pior que a bomba H: a bomba M, bomba da miséria;

- preparam a bomba M os que se acovardam diante dos Poderosos e Privilegiados, fazem de conta que elaboram leis de reformas de estruturas, fazem de conta que criam órgão para executá-las, mas deixam depois a situação ficar como está, para ver como fica;

- preparam a bomba M os que temem a conscientização das Massas e tentam impedi-la com a acusação [...] ridícula de subversão e comunismo;

- preparam a bomba M os que buscam reprimir pela força e protesto dos jovens, dos trabalhadores e da Igreja, na medida em que ela se sente na obrigação humana e cristã de emprestar a voz aos que não podem falar;

- este clima de miséria que se prolonga e se agrava, enquanto os ricos se tornam mais ricos; este clima de leis e órgãos oficiais que parecem existir para iludir e despistar está levando à radicalização e à violência um número sempre maior de jovens, quase sempre dos melhores, dos mais idealistas e dos mais puros (CAMARA, 1968 [02.10], p. 1-2).

Falando a Juristas católicos, e chamando-os à responsabilidade para com a Justiça Social, dom Helder adverte que:

No caso das reformas de estruturas, os jovens acabam tendo a impressão de farsa, de falta de seriedade e, ao menos na América Latina, estão partindo para a radicalização e a violência.

A juventude se irrita, sobretudo, sentindo o farisaísmo com que os interessados na manutenção dos colonialismos internos invocam, para defesa dos próprios privilégios, razões como o combate ao comunismo, à desordem, à anarquia. Ponde vossa força moral a serviço do desmascaramento destas farsas.

E quando a situação se agravar com a presença de grupos militaristas [...] a serviço das minorias privilegiadas, contraponde o direito à força, com habilidade, mas com firmeza, encarregai-vos de pôr a nu o que há de desordem, de injustiça e de desumanidade na pseudo-ordem que eles se julgam na obrigação de defender (CAMARA, 1968 [05-12.12], p. 4).

Os principais obstáculos que se levantam no caminho da violência dos pacíficos, de acordo com dom Helder, são: os “fomentadores da violência”, o “poder de atração da violência” e o “ressentimento”. As “raízes da violência” encontram-se no individualismo egoísta que se propaga até que se produz o “egoísmo do sistema”. O egoísmo do sistema se verifica na “política internacional do comércio”. E mais, “os acendedores de violência, no mundo, são, antes de tudo, os privilegiados que não têm coragem de abrir mão de privilégios injustos, criadores de injustiças e escravidões” (CAMARA, 1970 [12.08], p. 1).

A inércia das instituições religiosas (ou das Religiões) e a repressão dos governos antidemocráticos constituem-se em elementos mais do que suficientes para precipitar os jovens na direção de movimentos violentos, como a guerrilha. “A violência que leva a assaltos e a guerrilhas é uma reação à violência que está na raiz de todas as violências” (CAMARA, 1973 [28.08], p. 3-4). “O apelo à violência armada não parece solução: não só se sabe que o ódio não constrói, mas, que do lado dos opressores, estão os fabricantes de armas e de guerras” (CAMARA, 1972 [17.01], p. 4). Por isso, declara dom Helder: “Jovens, a violência dos pacíficos fica nas mãos de vocês” (CAMARA, 1970 [20.05], p. 5).

A violência dos pacíficos deve perseguir a promoção do desenvolvimento e da Justiça Social, a defesa dos Direitos Humanos e dos direitos de cidadania. A opção pela “violência dos pacíficos” impõe risco, sobretudo de constrangimento, frustração, de expor-se ao ridículo. Então, dom Helder adverte:

Se não quisermos cair no ridículo com a não violência, e, o que mais importa, se quisermos obter mudança pacífica, mas efetiva das estruturas injustas que esmagam mais de 2/3 da humanidade, precisamos somar forças. Não nos cansemos de lembrar que não se trata de tomada de poder, nem de busca de prestígio: mas de servir. Mas há forças preciosas a mobilizar em pressões morais libertadoras, capazes de assegurar justiça, como caminho para paz verdadeira e duradoura (CAMARA, 1975 [23.10], p. 4).

Ora, não é ilusão o apelo à “pressão moral libertadora”? Dom Helder garante que ver claro o rumo a seguir, mas falta ainda o essencial:

Vejo claro o trabalho já realizado pelo Espírito de Deus<sup>77</sup>. Mas nos cabe descobrir a maneira válida de ligar e interligar [de grupo a grupo, de região a região, de país a país, de continente a continente] estas Minorias (CAMARA, 1975 [24.10], p. 4). O Deus dos humildes, com recursos pobres, com instrumentos pobres, suscitará a união das Minorias que, nos países pobres e nos países ricos, tem fome de justiça (CAMARA, 1976b 19-23.01, p. 5). A humanidade cansou de guerras; cansou de racismos; cansou do ódio; cansou de excesso de progresso que torna a vida irrespirável (CAMARA, 1976a [19-23.01], p. 1).

A violência dos pacíficos será capaz de mudar estruturas de opressão, secularmente enraizadas, engenhosamente organizadas e violentamente defendidas? A convicção de dom Helder se mostra inabalável:

---

<sup>77</sup> Para dom Helder, o Espírito de Deus se encarregou de suscitar em todos os lugares as “Minorias”, geralmente chamadas de *Minorias Abraâmicas*, que são pessoa ou grupos de pessoas sedentas por justiça. Não obstante, o trabalho de mobilização e de organização de tais Minorias nos compete a todos.

É preciso partir para a violência dos pacíficos (CAMARA, 1970 [25.05], p. 4). Longe de mim, conclamar-vos às armas. Provai que a violência dos pacíficos atinge as estruturas e é capaz de estabelecer a verdadeira ordem (CAMAMA, 1970 [23.05], p. 6-7). Se a violência dos pacíficos não provar sua validade e não revolver as estruturas de opressão, quem ganhará será a violência armada e continuará, ainda por mais tempo, o império da injustiça que oprime a maioria da humanidade (CAMARA, 1972 [05.11], p. 5). Utilizem [estudantes e professores] o melhor de seu tempo, energia e inteligência, em descobrir maneiras pacíficas de abrir brechas nas estruturas de escravidão (CAMARA, 1973 [24.05], p. 5).

A principal objeção levantada contra a violência dos pacíficos, pelos que só descobrem a violência armada como meio de romper todo este quadro de opressão, é que “apenas a força pode conter a força”. Além disso, “exigem que se aponte um único exemplo de mudança efetiva de estruturas na base da não violência”. Alegam que “até hoje a não violência não mudou efetivamente estruturas de opressão. Mas acontece o mesmo com a violência”; “os que só confiam na violência armada acusam a não violência de medo de sujar as mãos”. “Temer a violência, combatê-la é fazer o jogo da violência dos opressores”. “E chegam a proclamar que, hoje, país pobre para arrancar-se das garras do imperialismo capitalista tem que correr o risco e aliar-se ao imperialismo comunista”. Ao que dom Helder responde: “recuso-me a aceitar que nossa única alternativa seja mudar de padrões, seja variar de opressão” (CAMARA, 1975 [04.07], p. 5; para todas as citações).

A “violência dos pacíficos” instiga a curiosidade por seus métodos e, por conseguinte, imputa a dúvida por sua eficiência. Então, dom Helder assegura que:

Quando perguntam se é possível apontar algum exemplo de país que, sem violência armada, tenha mudado estruturas, é possível responder que, até passado recente, a humanidade não dispunha dos meios poderosíssimos de comunicação social, de que hoje dispõe. Acontece que nos países subdesenvolvidos, os que se decidem a revolver estruturas, mesmo que se movimentem rigorosamente dentro de métodos democráticos, perdem o acesso a esses poderosíssimos meios de comunicação social, quando não perdem, seus direitos civis (CAMARA, 1970 [21.05], p. 6). Entre os negros, como esquecer as lições de Martin Luther King, mestre universal da não violência? Entre os irmãos de linha espanhola, tenho o maior respeito e admiração por César Chavez (CAMARA, 1973 [24-27.04], p. 6). Gandhi batalhou a vida toda, pacificamente, pela justiça, como caminho para a paz. Que os holocaustos [de Gandhi e Luther King] acendam em nós confiança na não violência, na violência dos pacíficos, na pressão moral libertadora (CAMARA, 1973[24.08], p. 6-7).

Argumento semelhante é dirigido aos membros da Igreja (eclesiásticos e leigos), admiradores da “ordem estabelecida”, defensores da autoridade e resistentes às reformas:

Ninguém nos diga que tentar qualquer esforço na linha da libertação é um perigo, porque se descamba, então, para a política. Desvios, perigos, existem por toda parte. Sem correr risco, ninguém faz nada. Quando nós, bispos e padres, temendo desvios da luta pacífica pela libertação, ficamos fora desta luta, tomamos, mesmo sem querer e talvez mesmo sem o saber, o partido da manutenção da pseudo-ordem social que esmaga mais de dois terços da humanidade (CAMARA, 1974[26.09-26.10], p. 1-4).

As “Minorias Abraâmicas”, a um só tempo, precisam buscar inspiração naquele que as suscitou (o Espírito de Deus) e ser *promotoras da esperança*. Trata-se de mergulho profundo na própria origem (sua “gênesis”) e, concomitantemente, lançar olhar sincero e seguro na direção do horizonte, no qual se descortina universo de possibilidades de atuação. Nesse novo universo, erguem-se novos desafios, novas perspectivas, parcerias; são novas realidades para novas Minorias Abraâmicas.

Os Pobres do Mundo inteiro, se nos unirmos e acreditarmos na verdade, na justiça e no amor; se nos unirmos para pôr em prática não a violência armada, mas a violência dos pacíficos, a pressão moral libertadora, seremos invencíveis em nossa decisão de exigir justiça, como condição de paz para o Mundo (CAMARA, 1970 [janeiro], p. 5-6).

O movimento pela mudança de estruturas no quadro da *Não Violência Ativa* havia, no início da década de 1980, se articulado e até mesmo realizado os seus primeiros Congressos internacionais.

Se Deus quiser, em outubro próximo [1981], estarei na Bélgica, em Nassogne, com representantes de mais de mil e quinhentos grupos de não violência ativa, decididos a criar um mundo mais respirável, mais justo e mais humano, através de numerosas práticas de pressão moral libertadora. Pela terceira vez, estes grupos de Não Violência Ativa têm Encontro Internacional. A primeira vez, foi na Holanda, em Driebergen. A segunda, na Irlanda, em Dorry. A terceira, como disse, em Nassogne, na Bélgica (CAMARA, 1981 [30.07], p. 3).

A *Não Violência Ativa* se faz necessária porque, além de existir uma violência instalada, uma violência institucionalizada, já se constituiu a “espiral da violência”.

É preciso denunciar as injustiças, presentes em toda parte, como a violência nº 1. Se partirem daqui decididos a combater as injustiças como ponto de partida de todas as violências; se partirem convictos de que, sem justiça, jamais teremos paz verdadeira e duradoura, teremos aproveitado bem o nosso tempo (CAMARA, 1970 [20.05], p. 4).

Na raiz das violências que sacodem o mundo, é preciso não esquecer que a violência nº 1 são as injustiças da política internacional do comércio. A miséria decorrente destas injustiças merece ser equiparada a verdadeira guerra, mesmo porque já está matando mais do que matariam guerras hipotéticas, nucleares ou bioquímicas (CAMARA, 1975[07.03], p. 3).



É tão grande o interesse em fazer esquecer a violência como um todo e as injustiças institucionalizadas como ponto de partida de todas as violências, que é o caso de olharmos de perto as injustiças institucionalizadas, violência nº 1, da qual costumam sair a violência nº 2: a reação dos oprimidos ou dos jovens, em nome dos oprimidos; e a violência de nº 3, a repressão do Governo aos oprimidos ou aos jovens, em nome da Segurança Nacional (CAMARA, 1973 [abril], p. 1-2).

A *Não Violência Ativa* se justifica, ainda, em razão de questões nacionais e internacionais que protestam por mudanças urgentes e radicais. Entre as principais, aponta dom Helder as seguintes: a) a corrida armamentista, a maior loucura do século XX; b) as injustiças graves na política internacional do comércio; c) a dilapidação de matérias primas, não renováveis, pela sociedade do desperdício; d) a poluição das águas, do ar, da terra; e) explosão egoística, denunciando explosão demográfica; f) ressurgimento do colonialismo; g) Segurança Nacional, como valor supremo; h) Serviços de Inteligência, erguendo, mantendo ou derrubando ditaduras, sobretudo militares; i) progresso tecnológico e avanço eletrônico agravando, como nunca, o desemprego; j) as multinacionais, as autênticas donas do universo (CAMARA, 1982 [17.09], p. 43-44).

Onde dom Helder vislumbra solução, não violenta, para o problema da necessidade de revolver estruturas injustas?

A solução para os oprimidos não é usar armas, na tentativa de os oprimidos de hoje serem os opressores de amanhã. Mas, também, não é apenas usar palavras e apelar para a boa vontade.

Estamos tentando adotar a *Não Violência Ativa* e usar a *Pressão Moral Libertadora*.

Três exemplos, entre muitos outros:

- nos países pobres, as Comunidades de Base;
- nos países industriais, pressão moral libertadora dentro das próprias multinacionais;
- em nível internacional: o *Terceiro Encontro Internacional de Alternativas de Não Violência Ativa* na Bélgica, em outubro próximo (CAMARA, 1981 [20.05], p. 33).

Referendado por estes três encontros internacionais de grupos de amigos dos países subdesenvolvidos, a cada ano mais numeroso e consolidado, dom Helder apresenta o seguinte apelo: “Vamos denunciar a agiotagem internacional, certos de encontrar total cobertura fraterna dos numerosos grupos de Não Violência Ativa, que já se acham em pleno trabalho por Justiça para o 3º mundo” (CAMARA, 1983 [09.04], p. 16).

Embora já criadas por Deus e suscitadas, em toda parte, pelo dinamismo e vontade do Espírito de Deus, as Minorias Abraâmicas demandam inteligência e sensibilidade para identificá-las, e carecem de organização, articulação, coordenação e estímulo para que, assim constituídas, venham a deflagrar sua força, inclusive superior, segundo dom Helder, à Bomba Atômica, pois tal força decorre de “pressão moral libertadora”, a ser exercida na arena política nacional (contra o colonialismo interno) e na arena política internacional (contra o colonialismo externo, que tem como timbre a política internacional do comércio).

Enquanto apenas raros bispos, padres e pastores, pequenos grupos de leigos cristãos pretenderem superar o assistencialismo, entendendo que a grande caridade do século é exigir justiça; enquanto apenas pequenas parcelas do Povo de Deus clamarem por mudança de estruturas – por mais que fiquem na não violência e nos limites do Vaticano II e de Medellín - serão tidos como progressistas, vermelhos, agitadores...

Se quisermos ser fiéis ao Evangelho e ao nosso irmão homem; se quisermos evitar que o chamado Continente Cristão se entregue à radicalização e à violência, caia no caos, temos que nos unir – cristãos de todas as denominações, homens de boa vontade mesmo não cristãos e até não religiosos – para tentar chegar a tempo. Se todos clamarmos por reformas estruturais, pelo fim da escravidão, pelo fim das condições sub-humanas, pela promoção humana dos miseráveis, os privilegiados e as autoridades não terão condições de dizer que nos tornamos comunistas e subversivos (CAMARA, 1971 [24.08], p. 4).

Nas décadas de 1960 e 1970, a democracia, como forma de governo em exercício, significava na Europa Ocidental e nos Estados Unidos da América algo bem distinto do que se podia vivenciar em quase todos os países da América Latina. Os governos autoritários via de regra procuravam abrigo às sombras de algumas poucas instituições democráticas, a exemplo do funcionamento precário do sistema eleitoral. Para além das contradições dos governos, insiste dom Helder, é preciso permanecer nos limites democráticos, pautando-se pelas experiências bem-sucedidas de libertação política através da não violência ativa.

Que diriam, nesta hora, os grandes amigos da paz? Gandhi, tu que lutaste a vida inteira pela paz, e conseguiste pela não violência a libertação política de teu Povo... Martinho Lutero King, tu que sacrificaste a vida não apenas pela causa dos negros, teus irmãos, mas pela violência, no mundo, da compreensão e do amor... E vós que acreditais no trabalho de promoção de todos os seres humanos, através do desenvolvimento da consciência crítica – da conscientização; vós todos, que acreditais na humanização do Mundo; vós todos, que vos bateis pela justiça e pelo amor, como caminho para a paz (CAMARA, 1974 [10.02], p. 1).

É preciso adotar a “violência dos pacíficos”, como mediação, e permanecer nos limites do regime democrático, orientando-se por seus métodos. Isto porque a violência gera violência. O golpe de Estado, por exemplo, suscita o sentimento de revanche, de contragolpes, e os golpes, como recurso de poder, se sucedem, contabilizando elevado custo socioeconômico para grande parte da população. A necessidade de se adotar a “não violência ativa” como mediação e de permanecer nos limites da democracia é que leva dom Helder a apontar três experiências, entre outras, que precisam ser aproveitadas:

a) mesmo sem discutir razões religiosas e ideológicas, em termos de realismo político, é impossível tentar apelar para as armas quando se trata de enfrentar complexos que, em plano internacional, contam com a aliança todo-poderosa dos fabricantes de armas e de guerras;

b) sem o menor despreço pelas Instituições, impossível fiar-se em apelo direto e oficial a elas;

c) nada de copiar servilmente mesmo o que deu certo em outros Continentes e outros países. Temos que descobrir modelos nossos para realidades nossas (CAMARA, 1971 [30.05], p. 9).

O programa de ação das Minorias exige mudança de estruturas, (“nada de reformismo”); supõe mudança de estruturas também nos países desenvolvidos, através da mudança profunda na política internacional do comércio; desmascarar a exploração anticomunista; denunciar as injustiças (nos países pobres e nos países ricos, e nas relações entre eles) como ponto de partida das violências; assim como denunciar o antipluralismo e o sectarismo do mundo socialista e, por fim, adotar a violência ativa, porém, pacífica, como instrumento capaz de exercer “a pressão moral libertadora”, de modo a promover a mudança de estruturas, tendo por fim o desenvolvimento integral.

A “pressão moral libertadora” é da responsabilidade primeira das “Minorias Abraâmicas”. O movimento da *Não Violência Ativa* se afirma como pacífico, mas deve demonstrar articulação e destemor para enfrentar os senhores das armas e das guerras. A natureza do movimento diversifica-se com o tempo e circunstâncias históricas. Inicialmente, espera-se que a mobilização das Minorias Abraâmicas tenha início nos “meios de comunicação social”. Contudo, com o controle exercido pelos governos autoritários sobre os referidos meios, a mobilização destes caberia às Universidades.

Os programas de formação da consciência crítica deviam ser o da *Pedagogia Crítica* (Paulo Freire) e o do *Movimento de Educação de Base* (MEB). A educação libertadora, na perspectiva de dom Helder, devia adotar como método de libertação do

indivíduo e da natureza - assemelhados pela condição de opressão e de exploração - a “pressão moral libertadora”, a ser coordenado pelas “Minorias Abraâmicas”, “pessoas e/ou grupos de pessoas sedentas por Justiça espalhadas por todo o mundo”; deflagrada pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e estimulada pela Teologia da Libertação. A iniciativa concreta tomada nessa direção é a *Comissão Justiça e Paz*, e, mais tarde, a *Comissão Pastoral da Terra* (CPT), que, desde a sua criação, planta no topo de sua agenda de debates e reivindicações a questão agrária, apontando a urgência de se fazer a reforma agrária no país, de modo a promover a Justiça Social no campo.

Em escala mundial, a solução vislumbrada por dom Helder se encontra na decisão firme dos líderes políticos mundiais de rever estruturas de injustiças.

Em face da ameaça de recesso, que atinge o Norte, em consequência da insolvência e talvez de naufrágio de países do Sul, já se vem pedindo – provavelmente com boas intenções – uma 2ª Conferência de Breton-Woods.

Estejamos alerta para provar que não basta reformular o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD).

Vale a pena examinar a Carta de Intenções que o FMI impõe a países do Sul em ameaça de afogamento, em consequência das injustiças acumuladas praticadas pelo Norte: o FMI não se esquece de alargar, ao máximo, as medidas de transferência de lucros por parte de grandes corporações multinacionais atuando nos países em crise.

Temos que chegar a um redimensionamento da economia mundial. Estudos objetivos e honestos demonstrarão que o chamado “subdesenvolvimento” do 3º mundo é consequência de espoliações que vimos sofrendo há séculos (CAMARA, 1983 [18.04], p. 2).

As injustiças sociais, no Brasil, são históricas, seculares; remontam ao período da ocupação Europeia. Além da ocupação de terras pertencentes a outros povos, por métodos violentos, para a efetiva Colonização acrescentam-se outras práticas igualmente violentas: a escravidão africana, a escravidão indígena, o genocídio de povos indígenas, a distribuição das terras destes mediante adoção do sistema chamado de “Capitanias Hereditárias” e, posteriormente, em frações menores, denominadas “Sesmarias”.

Sempre houve latifúndios no Brasil: enormes porções de terra nas mãos de um só dono. Mas os donos de latifúndios tinham interesse em acolher nas suas terras, famílias pobres, permitindo que construíssem seu barraco e, em volta dele, pequena plantação para alimento da família, com a condição de o chefe da família e os filhos trabalharem no latifúndio.

Hoje, estas famílias pobres sobram e são mandadas embora, ou porque o próprio dono do latifúndio compra máquinas que fazem o trabalho de muitos homens, ou porque suas terras são compradas por grandes Companhias internacionais. Quem pretender defender, mesmo de modo pacífico, as famílias expulsas, é acusado de agitador, subversivo, comunista (CAMARA, 1984 [15.03], p. 1).

A omissão dos Cristãos na luta pela Justiça Social é, em parte, resultante de evangelização equivocada. No universo cristão, a perseguição devia ser considerada um atestado de que a missão está no caminho certo.

Há cristãos que acham lindo ajudar a pobreza mas sem falar em Justiça, nem em Direitos Humanos. No entanto, mesmo sendo necessário acudir o necessitado, é preciso aceitar as consequências de ser mal julgado como agitador e comunista, mas é preciso não esquecer que nestes tempos de terríveis injustiças, uma das mais belas e urgentes manifestações da caridade é ajudar a fazer Justiça (CAMARA, 1984 [14.06], p. 10).

A “Indústria da Seca” constitui-se em agente direto de reprodução da prática de injustiças contra os já despossuídos de direitos de cidadania.

Nossas Universidades, contando com seus Jovens e com o Povo, somando-se a numerosas forças vivas existentes entre nós, estão a preparar o Brasil para uma autêntica integração latinoamericana sem imperialismos de fora e sem imperialismo de dentro, e preparar o país para contribuir com a criação de mundo mais justo e mais humano.

Perdoai que ainda vos tome uns momentos para uma olhada no que de mais urgente nos cabe tentar fazer para que o Nordeste não continue causando impressões negativas como:

- a de um povo incapaz de vencer a seca, a miséria e a fome, e fadado a mandar levas de flagelados para o Sul ou para a Amazônia.

- a de um povo que explora a Indústria da Seca, a mais promissora indústria do Nordeste;

- a de um povo politicamente imaturo, afeito ao Coronelismo político, ao voto de cabresto, ao voto de curral.

Existe ainda e até se agravou muitíssimo a Indústria da Seca. Mas não é o povo quem dela se beneficia. É questão de honra para o povo sofrido do Nordeste que se apure, quanto antes, por que e como a Seca só consegue metade do salário mínimo para os flagelados das Frentes de Trabalho e deixa bilhões nas mãos de poderosos (CAMARA, 1984 [22.12], p. 3).

Na margem extrema do recorte histórico delimitado para a pesquisa, encontramos dom Helder, reavaliando suas atividades, a constatar que algumas de suas propostas (mais precisamente, de suas *utopias*) se tornaram realidade, e mais, a sugerir novas criações.

Recordo-me, por exemplo, de, neste tempo de tanta injustiça, esmagando, sempre mais, milhões de filhos de Deus, haver solicitado, mais de uma vez, a criação de Cátedra de Justiça. A *Universidade Livre de Amsterdã* (Presbiteriana) e a *Universidade de Notre Dame*, na Indiana, nos Estados Unidos, criaram a Cátedra, onde Justiça e Injustiça são estudadas, em nível universitário, ao redor do mundo e na História da humanidade.

Hoje, querida Universidade Federal de Pernambuco, pensando no Ano Internacional da Juventude, tenho a confiança de pedir-vos a criação de uma *Cátedra dos Transcendentais*, riquezas espirituais, que ainda mais iluminarão a caminhada dos Jovens, que inspiram tanta confiança.

Aparentemente estarei caindo em plena alienação. Veremos como os Transcendentais jogam luz sobre todos os problemas humanos, de ontem, de hoje e de amanhã.

Transcendentais, sede que Deus acende em nós: a de Absoluto, a de Infinito e a de Eternidade.

Depois que a Universidade se despreendeu da Teologia e da Filosofia, para dedicar-se às Ciências Físicas e Naturais: depois que a Religião, reagindo à laicização da Universidade criou Universidades Confessionais, tudo o que constitui a *Sabedoria* ficou bastante no esquecimento, quando não no desprezo das Universidades Leigas.

Os Transcendentais, por exemplo, no mínimo, parecem divagações piedosas, sem base científica e sem aplicação controlável.

E, no entanto, ao tomarmos, por exemplo, a *Sede de Absoluto*, logo veremos como a luz que o Absoluto pode projetar em nossa vida nos pode livrar de dois graves riscos, dentre muitos outros: o de absolutizar o Relativo e o de relativizar o Absoluto.

Ainda está diante de nós, no Brasil e em outros vários países, a lembrança viva de consequências terríveis que podem, facilmente, advir da absolutização de Relativos, como a Segurança Nacional.

Mas, convém lembrar: se é grave a Absolutização do Relativo, não é menos que a Relativização do Absoluto.

Quando a Universidade se desfaz da Teologia e da Filosofia, oficialmente, Deus é relativizado. À primeira vista, não há consequências a temer. Na realidade as consequências da relativização de Deus são muito mais graves do que se poderia supor...

Deus não só acende em nós *Sede de Infinito*, mas multiplica, em nós ocasiões de crescer em visões amplas e em aspirações larguíssimas.

Foi assim com a Sede de Absoluto. Foi assim com a Sede de Infinito. Será assim com a *Sede de Eternidade*.

O grande alerta que nos dá nossa *Sede de Eternidade* é de lembrar-nos que somos mortais e imortais, mas que nem vivemos como imortais, nem como mortais.

Quando se está bem de saúde, quando nenhum incômodo nos atinge é fácil provar que a morte não é fim, mas começo da verdadeira vida, e para quem soube aproveitar a graça da vida terrena, a morte nos introduz na vida, sem mais separações, sem mais adeuses, sem sombra de sofrimento. Quem não vê, quem não sente, que não toca que a sede de eternidade está encontrando quem a viva em plenitude!? (CAMARA, 1985 [15.08], p. 1-6).

Equívoco pensar que o êxodo rural, mesmo sabendo que o destino dado a terra seria a modernização da produção (plantação mecanizada) e a pecuária extensiva, resultaria em escassez de alimentos. Ao contrário, aumentou-se a produção de alimentos e de proteína de origem animal. O que permanece é a exploração capitalista, que, ao promover (forçosamente) a abertura de novos mercados, mantém os preços elevados, o que dificulta o acesso dos pobres a determinados produtos, alimentos, bens e serviços.

O estímulo à participação democrática, em especial à participação popular, na promoção do desenvolvimento e da Justiça Social é uma constante no *modus operandi* de dom Helder. Assim como se dirige a pessoas, grupos de pessoas e organizações, dom Helder apresenta apelo, especialmente, à hierarquia da Igreja.

Se em cada país do mundo desenvolvido ou do mundo subdesenvolvido, mas de modo especial, se em cada país das Américas a Hierarquia, sem a mais leve pretensão de mando, monopólio ou liderança, como quem cumpre um dever e procura servir, com o apoio direto do Santo Padre e em sintonia com todos os Líderes Espirituais amantes da justiça e da paz, exigir justiça como condição indispensável para a paz e estimular o diálogo efetivo entre os Mundos, talvez ainda cheguemos a tempo de ajudar a salvar o Mundo da mais grave catástrofe que ele já enfrentou (CAMARA, 1965 [24.11], p. 6).

Essa “mais grave catástrofe” que, na percepção de dom Helder, o mundo estava prestes a enfrentar, seria o advento da pior de todas as guerras, a “guerra da miséria”. Na Justiça, todos deveriam empenhar-se pela correção das distorções do sistema capitalista (assim como do socialismo soviético, chinês e cubano), para promover “o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens”, e abolir, em absoluto, a ameaça de deflagração da “bomba da miséria”, ainda mais vergonhosa, dolorida e inaceitável de todas as guerras, e estabelecer *nova ordem* enraizada no princípio da Justiça como condição para a paz.

Impossível resolver os problemas dos países (e dos povos) de economias subdesenvolvidas sem que se instaure nova ordem social, política e econômica mundial.

Deus nos livre, porém, da ingenuidade de pensarmos que é possível resolver nossos gravíssimos problemas internos sem modificar a ordem econômica internacional, iníqua e opressora dos países pobres. Ah, quanto se tem trabalhado nos países do Terceiro Mundo, quanta fome se tem sofrido nesses países, somente para pagar os juros, cada vez maiores, de suas dívidas internacionais. Mas como pagá-las, se os preços das matérias primas, únicos bens de exportação dos países pobres, são achatados unilateralmente pelos países desenvolvidos? Como pagar estas dívidas externas, se as taxas de juros crescem ao sabor da política financeira dos países ricos, aumentando indefinidamente o débito dos países pobres? (CAMARA, 1985 [15.07], p. 4).

A Justiça que decorre da aplicação do Direito, no Brasil, carece da observância do *princípio da isonomia*. O Direito no Brasil, e a justiça que dele decorre, assegura justiça a quem tem poder econômico e político. Em mãos da Advocacia, o Direito constitui-se em ferramenta de construção de vantagens para o cidadão de poder e em fábrica de injustiças aos cidadãos que recorrem à Justiça, na esperança de vê-la feita. As injustiças no Brasil decorrem, em última instância, da corrupção da *res pública*, do patrimonialismo, da forma como se interpreta a Constituição da República, e os demais códigos de leis e normas.

Considera dom Helder privilégio, para todos, viver o 15 de novembro de 1984, em nosso país. Inaugurava-se o *tempo da esperança* - desabrochada por força das lutas travadas pelas Instituições religiosas (a exemplo das Igrejas), pelas entidades de classe (a exemplo da OAB), pelos movimentos intelectuais, artísticos e culturais (a exemplo de escritores, pintores, cartunistas e músicos) contra o governo civil-empresarial-militar desde 1964 -, e que, de modo algum, podia ser frustrado; tempo de somar esforços para “redescobrir o Brasil”, de firmar compromisso urgente com as mudanças, de antecipar, já com largo atraso, o futuro, com desenvolvimento, democracia e Justiça Social.

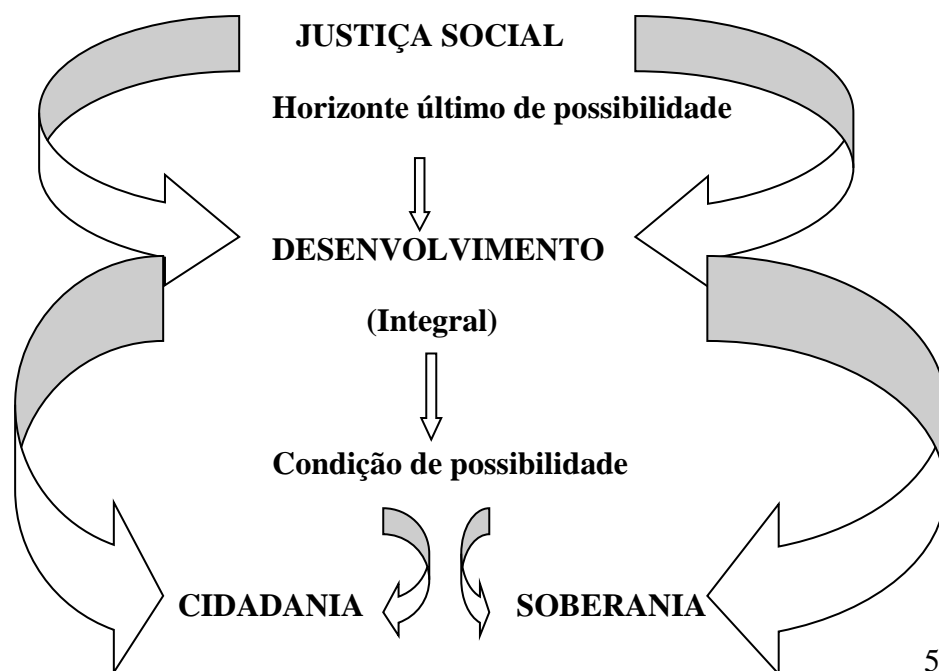
Em síntese, a Justiça Social, no pensamento de dom Helder, constitui-se horizonte último de possibilidade do “desenvolvimento integral”, sendo este a condição fundamental para a expansão dos direitos de cidadania (dimensão interna do país) e para a promoção da soberania (dimensão externa). No intento de promover a reforma de estruturas, em âmbito nacional e em escala mundial, dom Helder mobiliza dois *médiuns* (mediações) considerados por ele como eficientes e válidos: o “*Movimento de Opinião Pública*” e as “*Minorias Abraâmicas*”. O primeiro mostrou-se ineficiente, pois sua aplicação dependia de órgãos, organizações e instituições que se encontravam demasiadamente comprometidos com a “engrenagem capitalista”. O segundo - as *Minorias Abraâmicas* - revelou-se mediação (recurso metodológico) de inteira originalidade.

A solução proposta por dom Helder para “mudança de estruturas” resulta de “educação libertadora”, capaz de promover a “conscientização das massas marginalizadas”, com o auxílio das “Comunidades Eclesiais de Base” (CEBs) e da “Teologia da Libertação” (TdL). A “educação libertadora” constitui-se em programa de ação das “*Minorias Abraâmicas*”, a ser desenvolvido segundo a “violência dos pacíficos”, no intuito de gerar e exercer “pressão moral libertadora”. Se os pronunciamentos de dom Helder na arena política doméstica permitem interpretar possível movimento seu em



direção à resistência armada ao regime militar – e disso não tenho qualquer informação –, o mesmo não pode ser dito dos pronunciamentos de dom Helder no Exterior. A “pressão moral libertadora”, resultante da “violência dos pacíficos”, é de responsabilidade das “Minorias Abraâmicas”. O movimento da “não violenta ativa” afirma-se como pacífico, mas deveria demonstrar articulação e coragem para enfrentar os senhores das armas e das guerras. A natureza do movimento diversifica-se com o tempo e circunstâncias históricas. Inicialmente, espera-se mobilização das Minorias Abraâmicas através dos “meios de comunicação das massas”. Contudo, com o controle exercido pelos governos repressivos sobre os referidos meios de comunicação, a mobilização caberia às Universidades.

As “Minorias Abraâmicas”, suscitadas pelo Espírito de Deus, têm como desafios de partida o imperativo de sua própria articulação (unir sem uniformizar, agrupar sem padronizar), sua mobilização, e orientação de sua força em “pressão moral libertadora”. Os principais recursos de que dispõem as “Minorias Abraâmicas” são (não necessariamente nessa ordem): o Concílio Ecumênico Vaticano II; as Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe; as Assembleias do CELAM (Conselho Episcopal Latinoamericano); as Conferências Episcopais Nacionais, a exemplo da CNBB; as grandes Religiões; as CEB; a Teologia da Libertação; a Juventude (especialmente a universitária); a Ação Justiça e Paz; as Universidades; o MEB e a Educação Libertadora (Paulo Freire); as Escolas Superiores de Paz (utopia sonhada por dom Helder); a violência dos pacíficos” como “não violência ativa”.



## 7. CONSIDERAÇÕES

A partir do exposto, teceremos algumas considerações, certos de que serão considerações circunstanciais. O dinamismo da história, a idiosincrasia do pesquisador, o método escolhido, a perspectiva de análise adotada, a riqueza de uma obra vasta (nesse caso, as contribuições de dom Helder), sugere-nos serenidade, sabedoria, humildade e justiça, para não sustentarmos aqui a pretensão de considerações conclusivas.

Constatamos que os escritos de dom Helder, em seu conjunto, podem ser classificados como sendo de gêneros e estilos diversos (Epistolar, Poético, Homilético, Conferências, Comunicações, Palestras, Discursos, Artigos para jornais, etc.). Verificamos que, embora à espera de sistematização, o pensamento de dom Helder situa-se confortavelmente nos campos da Antropologia, Economia, História, Sociologia, Eclesiologia, Espiritualidade, Relações Internacionais, Ciência Política, entre outros. Sem pretendermos *enquadrar* o pensamento de dom Helder, adotamos o viés de análise da Ciência Política, na esperança de contribuir para com o enriquecimento da literatura sobre o pensamento social e político brasileiro.

Ao nos confrontarmos com os escritos de dom Helder, identificamos as três principais matrizes formadoras do seu pensamento: a matriz judaico-bíblico-cristã, os fundamentos teóricos de matriz internacional e os fundamentos teóricos de matriz nacional. Importante frisar que, no pensamento de dom Helder, as duas últimas matrizes são irrigadas pela matriz aristotélico-tomista. Ademais, são matrizes formadoras do pensamento de dom Helder, e não fontes “conformadoras” do mesmo.

A primeira matriz, a *judaico-bíblico-cristã*, oferece a dom Helder a solidez em fundamento de todo o seu pensar e agir, e responde igualmente pela densidade conferida a alguns dos *conceitos* e *práxis* por ele adotados (a natureza como “dom”/“doação”, expressão da inteligência e bondade divinas para com “o homem”; a Justiça Social como condição para a paz etc.). O ponto de partida do pensar e agir de dom Helder é o objeto da Antropologia cristã: o homem, ou melhor, a pessoa “criada à imagem e semelhança de Deus”. A paternidade divina, ou a filiação que nos irmana, atesta que somos iguais em direitos, e impelidos diuturnamente à prática da solidariedade e da fraternidade universais. Daí decorre a centralidade da pessoa humana em seu pensar e agir. Em outros termos, a

promoção da dignidade da pessoa humana ocupa o centro de suas preocupações evangélicas, missionárias, teológicas, eclesiológicas, sociológicas, econômicas, políticas e pastorais. Ora, em sendo o pressuposto fundamental do pensar e agir de dom Helder o amor de Deus pela Criação, a promoção desse amor, ou a expressão desse amor entre nós, passa pela promoção da dignidade da pessoa humana, do acesso aos direitos fundamentais e de cidadania e à Justiça Social. A restituição da dignidade ao pobre, o serviço ao pobre, a solidariedade para com o pobre, a escolha por adotar estilo de vida semelhante ao do pobre são elementos da vocação profético-cristã presentes especialmente no cotidiano (vida e atividade) de dom Helder. Ademais, as “bem-aventuranças” (Mt 5,3-12) expressam o apelo ao cristão de comprometimento para com os mais vulneráveis. Assim, a “opção pelos pobres” traduz uma exigência evangélica por Justiça. De modo que, a Justiça ao pobre, a Justiça ao desprotegido, constitui-se o conteúdo principal da mensagem profético-cristã. Ela, segundo dom Helder, constrói a paz sem o recurso à violência. As “Minorias Abraâmicas”, “pessoa ou grupos de pessoas, espalhadas por todo o mundo, sedentas por justiça”, têm nessa matriz o seu fundamento teórico-existencial.

A segunda matriz, que participa da formação do pensamento de dom Helder, é composta por intelectuais estrangeiros, especialmente franceses. São eles: Jacques Maritain, Louis-Joseph Lebret e Emmanuel Mounier. Somam-se a estas personalidades, o ensino social da Igreja, com especial atenção para com o ensino social de Pio XII, João XXIII e Paulo VI. Nos pensamentos de Jacques Maritain e Pio XII, dom Helder encontra as referências teóricas de que precisa para defender/promover a democracia, como forma de governo, mas sobretudo como “espaço político” de participação dos cidadãos na vida política, nas arenas de deliberação e de distribuição do poder. Das reflexões socioeconômicas de Lebret e Paulo VI, dom Helder põe em relevo a expressão “desenvolvimento integral”, como condição fundamental para a expansão dos direitos de cidadania (dimensão interna do país) e a promoção da soberania (dimensão externa), entendida como soberania popular. Lebret, João XXIII e Paulo VI adensaram a compreensão de dom Helder sobre as principais razões do subdesenvolvimento dos povos, por vezes, “possuidores da independência política”, porém, despossuídos de efetiva independência política e econômica. Lebret é quem mais contribui com dom Helder para formular, a partir de Cristianismo, sua crítica ao Capitalismo, ao Liberalismo, ao Socialismo, ao Comunismo. A noção de *revolução* que comparece ao pensamento de dom Helder é tributária do pensamento Mounier. Para dom Helder, “revolução autêntica”, isto

é, capaz de revolver a estruturas de injustiças, precisa ser social, política, econômica, cultural, técnica, científica..., em suma, precisa ser “revolução estrutural”. Além da noção de *revolução*, o pensamento de Mounier enriquece o de dom Helder através do sentido atribuído à expressão “socialização personalista”. Na esteira de Mounier, dom Helder defende a possibilidade de um “socialismo autêntico”, com foco na socialização dos bens (sobretudo da terra), na centralidade da pessoa e no respeito às liberdades individuais. Comum a todos, o fato de terem ajudado a dom Helder a eleger a *Justiça Social* como condição/horizonte último de possibilidade do “desenvolvimento como condição para a paz mundial” e a *cooperação entre os povos* como expressão da “solidariedade universal”.

Toma corpo na segunda matriz o ensino social da Igreja, o ensino social dos Padres Conciliares e o ensino social do Magistério Episcopal Latinoamericano. O ensino social da Igreja - a compor tradição, a partir do ensino social dos pontífices, do Magistério Conciliar (a exemplo da Constituição Pastoral *Gaudium et spes*) e do Magistério Episcopal (a exemplo das *Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe*, em Medellín e em Puebla) - responde pela densidade conceitual de algumas expressões adotadas por dom Helder. Sem a menor pretensão de reduzir a relevância de outras expressões, convém destacar “a promoção da dignidade da pessoa humana”, a questão da “propriedade privada” (cujo estatuto, no pensamento de dom Helder, se afirma como sendo de necessária revisão, dada a demanda nacional e continental por reforma agrária), “os princípios fundamentais da ética cristã” (Justiça Social, bem comum, solidariedade, subsidiariedade etc.), a “opção preferencial pelos pobres” (sem a marginalização e a exclusão dos demais grupos sociais), a exigência de constituição de “nova ordem” (social, política, econômica, religiosa e cultural).

No que tange à promoção da paz, os ensinamentos sociais de Pio XII, João XXIII e Paulo VI potencializam o pensamento de dom Helder, reconhecido internacionalmente como “Promotor da paz”, como “Profeta da paz”, premiado como “Artesão da paz”. Convencionou-se no ensino social da Igreja que a “verdadeira paz” é fruto da Justiça. A paz não é a simples ausência de guerras. Na esteira do ensino social da Igreja, a paz para dom Helder resulta da *práxis* da Justiça Social. A Justiça Social é elevada à categoria de “princípio”. Importante salientar, no entanto, que dom Helder não aprecia a definição de princípios (para ele, o principal equívoco dos teóricos era o de parar em princípios), porém, entendemos que sugere a Justiça Social como “o princípio dos princípios”.

O ensino social dos Padres Conciliares, do qual participa dom Helder, através da *Gaudium et spes*, é definidor do modo de atuação da Igreja no mundo. No contexto do Vaticano II, a hierarquia da Igreja, em todo o mundo, se vê questionada pelo apelo de maior inserção nas questões sociais dos povos. “Sem a menor pretensão de mando, domínio ou monopólio” - atitudes próprias do período colonial -, e abrindo mão da neutralidade política, condição que pode acobertar a indiferença (“lugar”, por excelência, das injustiças), a Igreja assume o compromisso de participar efetivamente na construção de mundo mais justo e mais humano. A participação no Concílio Vaticano II, vale ressaltar, confirma o modo de atuação de dom Helder na Igreja no Brasil e na América Latina.

O ensino social do Magistério Episcopal, do qual também participa dom Helder, através das *Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe*, mais precisamente as Conferências de Medellín e Puebla, propõe-se a debater (e por vezes também a denunciar a desumanidade de) algumas questões, tais como: as “injustiças institucionalizadas” no Continente, a miséria assola grande parte da população na Região, a violência dos Governos civil-empresarial-militares e a integração regional estabelecida em prol do “desenvolvimento integral” dos povos, do combate às injustiças, da promoção da dignidade da pessoa humana, dos direitos fundamentais, da “verdadeira paz”.

A terceira matriz, que participa da formação do pensamento de dom Helder, constitui-se de alguns intelectuais brasileiros. Decidimos, pelo grau de proximidade com dom Helder, destacar os seguintes nomes: Farias Brito e Jackson Figueiredo (principais lideranças do pensamento católico-conservador nos anos 1930 e 1940), Alceu Amoroso Lima (responsável por introduz o padre Helder Camara no pensamento de Jacques Maritain), Leonel Franca (seu orientador espiritual), Josué de Castro (profundo conhecedor do Nordeste e das razões da fome no mundo), José Comblin (o mais renomado teólogo estrangeiro – era natural da Bélgica - expoente da Teologia da Libertação no Brasil e precursor da “Teologia da Enxada” no Nordeste), Leonardo Boff (um dos maiores teólogos brasileiros da Teologia da Libertação e o precursor da Ecoteologia no Brasil), Marcelo Barros (o maior militante brasileiro em favor do Ecumenismo e do diálogo inter-religioso no Brasil) e José Ernani (assessor de dom Helder e, posteriormente, também da CNBB, para assuntos políticos). Entretanto, a lista dos pensadores aqui apresentada não tem a pretensão de ser exata nem fechada.

No pensamento de dom Helder, a política se afirma como “ciência da práxis”. A *política* é compreendida como instrumento de que os povos se utilizam para a promoção do bem comum. A política é capaz de transformar o mundo, construindo ambiente melhor para todos. A participação de todos responde pelo poder de transformação, no ambiente de governo democrático. Assim, o “corpo político” é expressão de “corpo social” participativo. Na relação *teoria e práxis*, esta não resulta necessariamente daquela, já que a práxis pode preceder teoria ou até mesmo dispensá-la. A práxis, no pensamento de dom Helder, é revolucionária, e quer transformar o mundo dos pobres (“pela libertação integral”). A práxis constitui-se em pressuposto caro à “Teologia da História”. “Teologia da Libertação”, à Teologia da Revolução e às CEBs. Por isso, em sendo a Igreja uma instituição social, *Igreja e política* se tornam termos relacionais, sobretudo quando a Igreja se mostra disposta a contribuir para a construção de *nova ordem social, econômica, política e cultural*, posição que força uma vertente da *teologia* (“Teologia Política”) a refletir sobre a *política*. A Teologia Política de dom Helder é *abolicionista*, é de *libertação*, pois persegue a supressão das estruturas de injustiças, de marginalização, de exploração, de domínio..., que pesam sobre os pobres.

No imediato pós II Guerra, o catolicismo no Brasil se define como uma realidade em fase de transição (1945-1963). Até então, e isso inclui todo o período colonial, a Igreja se afirmava como mantenedora da “ordem social” e do “respeito à autoridade”. Segundo dom Helder, a Igreja era, na verdade, promotora de “Cristianismo passivo”. Isto é, a Igreja proclamava, em missão evangelizadora, *valores* como “paciência”, “abnegação”, “aceitação dos sofrimentos”, mas que, na conjunção sociopolítica latinoamericana, faziam o jogo dos opressores, dos grupos dominantes. Paulatinamente, o “Cristianismo passivo” que a Instituição pregava cedia lugar à militância junto a questões sociais. Inaugura-se, nesse contexto, o tempo da passagem de *Igreja comprometida a Igreja perseguida*.

Importante ressaltar que dom Helder participa efetivamente do processo de transição do catolicismo no Brasil (1945-1963). É devido a dom Helder o mérito de liderança de tal processo. Antes mesmo do Concílio Vaticano II (1962-1965), com o aporte da Ação Católica e da CNBB, verifica-se mudança de postura política e de mentalidade de membros da hierarquia da Igreja em direção a questões sociais. Nesse quadro, o ensino social da Igreja estimula o Episcopado no Brasil a publicar *Manifesto* (1945) e a refletir sobre o compromisso de todos para com a construção da paz, assentada na justiça; a

simpatizar-se pela democracia como instrumento adequado à promoção do bem comum; a relacionar a *dignidade da pessoa humana* à *dignidade do trabalho*, sendo esta condição fundamental de acesso à *propriedade particular*. O *Plano Nacional de Ação Social Católica* (PNASC), de 1946, ressalta o mérito da assistência social e da educação popular (especialmente, a alfabetização dos adultos), considerando abominável o recurso à luta de classes, que, além de instigar o ódio entre os concidadãos, contesta o direito à propriedade privada. Apesar de alguns críticos, e de posições em contrário, a questão agrária é posta na agenda sociopolítica da Igreja (ENGELKE, 1950) cuja realização “planejada e coordenada pelo Estado” atendia ao apelo de consciência (SIGAUD, 1962), dada a relevância socioeconômica para os pobres, em particular, para os trabalhadores rurais sem terra. A crescente politização da questão agrária leva a ala conservadora da Igreja a considerá-la porta aberto ao Comunismo. As *Ligas Camponesas* e o *Movimento de Agricultores sem Terra* (MASTER) ganham projeção nacional. Os intelectuais (descomprometidos com os grupos dominantes) e os pobres (informados ou mais conscientes) passam a questionar a existência dos latifúndios (não a sua legalidade), pelo não cumprimento de sua função ou destinação social. A reação da oposição (conservadora na Igreja) se fizera historiar na forma de *Carta Pastoral sobre a Seita Comunista* (SIGAUD, 1963), condenando os erros e as astúcias do Comunismo. O *Plano de Emergência para a Igreja no Brasil* (1962), solicitado por João XXIII, traduziu-se em movimento de resistência ao Comunismo. A *Declaração* e a *Mensagem* da Comissão Central da CNBB (1962) exprimem solidariedade para com os pobres; criticam a inércia do governo e condenam a ganância dos poderosos. Avaliam que o Comunismo explora a situação de miséria para se expandir, enquanto o Capitalismo se beneficia da agitação comunista. O “*Documento-base*” da Ação Popular (1963), diferentemente do “*Documento-base*” da Ação Católica (1963), acentua o caráter revolucionário do movimento recém-fundado a partir da articulação de militantes da JOC (Juventude Operária Católica) e da JUC (Juventude Universitária Católica).

A realidade de vida dos pobres força a hierarquia da Igreja a mudar o seu comportamento. A ala conservadora da Instituição, no entanto, resiste ao menor sinal de mudança. A *Ação Católica Brasileira* (ACB) e a *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB) imprimem na Igreja a força de que precisava para completar o seu movimento rumo à mudança. Parece-nos razoável afirmar que dom Helder é o responsável por deflagrar na Igreja movimento de mudança de atitude, de mentalidade e de perspectiva

político-pastoral. Antes mesmo da criação da CNBB (1952), o padre Helder prestava, desde 1947, assistência à ACB.

Uma grande parcela da hierarquia da Igreja – mais precisamente os membros das alas progressistas e moderadas, já que não eram internamente homogêneas – “convertida” a questões sociais passa, de forma decisiva e irreversível, a promover o desenvolvimento, quer regional, quer nacional, quer latinoamericano, como “desenvolvimento integral”. Constatamos que a noção de “desenvolvimento integral” que comparece ao pensamento de dom Helder é tributária dos pensamentos de Lebreton (1962, 1966) e Paulo VI (PP), para quem o “autêntico desenvolvimento” é “o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens”. Ademais, entende dom Helder o “desenvolvimento integral” como condição fundamental para a expansão dos direitos de cidadania e a promoção da soberania.

A cidadania é escrava do poder econômico das instituições financeiras multinacionais e, constantemente, ameaçada e violentada pelo poder militar. A cidadania no Nordeste, no Brasil, na América latina, e nos países em desenvolvimento, é uma cidadania mutilada, quase sempre gozada de modo parcial. Em específico, no Brasil, mais de 50 milhões de brasileiros – os recentes dados oferecidos pelo IBGE corroboram a nossa declaração – não vivem em condição de plena cidadania. Por isso, em diversas ocasiões, e em vários lugares e instituições no Brasil e no exterior, dom Helder, em tom profético declara: “é preciso completar o 13 de maio”. No Brasil, a condição de “cidadania plena” não passa de grande esperança para a imensa maioria de negros/as, crioulos/as, pardos/as, ribeirinhos, camponeses, profissionais do sexo, indígenas, sem-terra, sem-teto, sem trabalho, sem direitos, sem justiça...

O desenvolvimento integral - que inclui, naturalmente, a vivência plena da cidadania - constitui-se em condição fundamental para a promoção da soberania. Há quase dois séculos de nossa independência política (1822-2022), e tão somente agora, o governo brasileiro emite, aos nacionais e aos governos estrangeiros, em particular aos dos países desenvolvidos da Europa e os Estados Unidos da América, sinais claros de que promove a *soberania popular*, nos interesses fundamentais de sua população, o que implica, no entanto, assumir integralmente os destinos da Nação, com todas as consequências decorrentes desta escolha. Outrora, dom Helder, uma vez mais, em tom profético, declara: “é preciso completar o 7 de setembro”. É da nossa responsabilidade completar a independência política, econômica e tecnológica nacional.



O crescimento econômico, e mais ainda o “desenvolvimento integral”, encontra-se sujeito a inúmeras circunstâncias. Essas, não raro, traduzem-se em condicionamentos internos e externos. O Colonialismo interno (em suas diversas formas de manifestações) figura como o principal condicionamento interno. Considera dom Helder o *colonialismo interno* – “pessoas ou grupos de pessoas, empresas ou grupos de empresas que mantêm ou reproduzem suas riquezas à custa da miséria de milhões de concidadãos” - o principal responsável pelas injustiças sociais nos limites de nossas fronteiras. Convém ressaltar que, o colonialismo interno é desumano, se preferir, também anticristão, como comprovam fartamente suas práticas.

O colonialismo interno mantém vínculos históricos, sociopolíticos e jurídicos com o *coronelismo* (sistema político que surge com o federalismo implantado pela República em substituição ao centralismo imperial, LEAL, 1948), o patrimonialismo (a institucionalização de práticas pela resistência em reconhecer os limites do público [entende-se do corpo social ou do Estado] e os limites do privado [entende-se do particular ou do indivíduo]), o *mandonismo* (refere-se à existência local de estruturas oligárquicas e personalizadas de poder), o *escravismo* (sistema econômico que, independente de seu lugar na história, transforma o indivíduo em objeto/força de trabalho não remunerada através da supressão de todos os direitos fundamentais e de cidadania). O colonialismo interno renova os seus compromissos com o coronelismo, o mandonismo e o escravismo. Em comum, o fato de que todos se sustentam pela força, a princípio pela força do poder, associada sempre à força das armas. Todos os anos, sem exceção, vem a público a denúncia de grupos humanos no Brasil (trabalhadores e suas famílias) em situação análoga à escravidão. Associam-se a esse crime os de exploração sexual de crianças e o de estupro de mulheres quilombolas, a exemplo dos casos ocorridos no Quilombo Kalunga, na cidade de Cavalcante, em Goiás, e denunciados, em novembro de 2014, aos membros da *Comissão de Direitos Humanos e Minorias* da Câmara dos Deputados.

O Colonialismo externo também exerce destacado poder de condicionamento sobre o destino dos povos, governos, economias, continentes. Os atores mais representativos do colonialismo externo são, segundo dom Helder, os trustes, as transnacionais, as multinacionais, com especial atenção para com as instituições financeiras. As questões climáticas, geográficas, demográficas somam ao Colonialismo criando problemas adicionais ao desenvolvimento.

O colonialismo (interno e externo) afronta, contesta e resiste a todo e qualquer projeto de independência, de autonomia, de liberdade. De igual modo atua o colonialismo em relação ao desenvolvimento integral e à soberania popular. Verificamos, no entanto, que dom Helder, mesmo em ambiente antidemocrático, antirrepublicano e antipopular como o nosso, entre os anos 1964 e 1985, defende a necessidade de efetiva independência política e econômica, para que pudéssemos assumir, soberanamente, projeto político de desenvolvimento genuinamente nacional, afeito às demandas dos povos brasileiros (indígenas, negros e brancos). Além disso, a Justiça Social não pode nem deve estar subordinada a determinados condicionamentos. Isto porque, se posto sob determinados condicionantes ela irá atender a interesses de pessoas ou grupos sociais específicos e, por sua vez, irá sacrificar, invariavelmente, a interesses e direitos de outrem.

É preciso lutar, em ação não violenta, pela libertação. A “libertação integral” tem por fim os oprimidos. Trata-se de libertar os oprimidos da opressão do colonialismo interno e externo. Segundo dom Helder, o *colonialismo externo*, constituído pelas grandes corporações, pelas empresas transnacionais e multinacionais, expande seus tentáculos sobretudo em direção aos países de economias em desenvolvimento, onde encontra grupos dispostos a intensificar a exploração para alcançar taxas cada vez mais elevadas em lucratividade. Assim, o colonialismo interno, constituído da exploração de nacionais pelos grupos dominantes do próprio país, atua em estreita relação com o colonialismo externo.

Passada a década de 1960, proclamada pela ONU como “década do desenvolvimento”, considera dom Helder causa principal de tal fracasso o egoísmo dos povos (nações e economias) industrializados, desenvolvidos e ricos. Convicto de que o desenvolvimento das economias subdesenvolvidas (não industrializadas) dependia da Justiça Social em escala mundial, declara dom Helder necessidade de reforma de estruturas nos países industrializados, desenvolvidos e ricos. Entre as principais reformas convêm destacar a redefinição dos termos das “ajudas” prometidas pelos países de economias desenvolvidas aos países de economias subdesenvolvidas e democratizar o processo de definição da política de preços das matérias primas (dos países não industrializados) e dos produtos manufaturados (dos países industrializados) no comércio internacional.

Durante a “década do desenvolvimento”, os países industrializados e desenvolvidos se comprometeram em contribuir com “ajudas” da ordem de 1% para o desenvolvimento dos países subdesenvolvidos. A princípio, dom Helder reconhece a

importância de tais “ajudas”, mas logo constata que as supostas “ajudas”, na verdade, se tratavam de investimentos feitos pelos países de capitais inativos. De acordo com dom Helder, as ajudas deveriam ser feitas “a fundo perdido”, como expressão de solidariedade. Em seguida, dom Helder defende que a melhor ajuda a ser dada pelos países industrializados e desenvolvidos aos países subdesenvolvidos seria a decisão daqueles em pautar suas práticas comerciais segundo o princípio da Justiça Social.

Entre os anos 1945 e 1985 - período de intensa atividade político-pastoral de dom Helder -, este critica forte e duramente os “projetos faraônicos” dos sucessivos governos brasileiros. Ora, dom Helder não é, de modo algum, contra o desenvolvimento. Ao contrário, é promotor do “desenvolvimento integral”, nas linhas de Lebret (1962, 1966) e de Paulo VI (PP). Contudo, dom Helder resiste aos “projetos olímpicos” em favor do planejamento estratégico e humanístico. De acordo com dom Helder, os “projetos faraônicos” não contemplam direta e imediatamente aos pobres. E por terem sido elaborados sem a participação do povo, sem ouvir-lhe suas demandas prioritárias, pois a ele compete assumir os elevados custos de execução de tais projetos, são, por isso, antidemocráticos e antipopulares.

Como crítico de nossa independência política, dom Helder generaliza a compreensão de que sem independência econômica seria um engodo falar em independência política. De modo algum considera a independência política uma condição, embora não seja a única, fundamental para se chegar à independência econômica. Constatamos aqui uma contradição no pensamento de dom Helder que, em sendo ele democrata, defensor incondicional do “princípio de autodeterminação dos povos”, relativize a importância capital da independência política para os povos que a almejam. Entendemos, no entanto, que subjaz a essa crítica formulada por dom Helder o esforço da denúncia de injustiça social em escala mundial praticada pelos países europeus, colonizadores, industrializados, imperialistas (neste último qualificativo inserem-se também os USA, a URSS e a China).

Na esteira do ensino social de Pio XII, Alceu forma no pensamento do padre Helder o apreço pela democracia e o amor às liberdades. Ao regime de governos civil-empresarial-militares no Brasil, Alceu considera-o “regime de libertinagens”. Entre os frutos do trabalho formativo realizado por Alceu tem-se em dom Helder o maior nome da Igreja Católica no Brasil defensor/promotor da democracia e das liberdades durante o

período de governos civil-empresarial-militares no país (1964-1985). Questiona e, ao mesmo tempo, denuncia dom Helder o autoritarismo de tais governos, acentuando os prejuízos à democracia e à expansão dos direitos de cidadania pela marginalização ou exclusão dos mais pobres do direito de participação na política e na distribuição do poder.

No pensamento de dom Helder, a democracia é, pois, mais do que forma de governo, é o “espaço político” de participação dos cidadãos na arena política. A participação diz-se da qualidade da democracia. Verifica-se que, no pensamento de dom Helder, o fundamento da democracia é a igualdade (de participação, quer nos direitos quer nas obrigações). A participação é expressão da democracia, mas é igualmente o exercício da cidadania. A marginalização e/ou a exclusão dos cidadãos do direito de participação atenta contra a democracia e, simultaneamente, contra os direitos de cidadania.

Defendia dom Helder ser preciso “consolidar as formas estáveis de democracia”. O esquiteamento da democracia (social, política, econômica etc.) não estimulava a vivência de experiências democráticas. Denunciava dom Helder que a aliança entre os poderes econômico e militar, cuja relação se mostrava estreita nas décadas de 1960 e 1970, não favorecia a democracia, especialmente nos países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento. Ademais, a democracia não pode nem deve se tornar refém de qualquer poder (militar, econômico, religioso...). No que tange à democracia econômica, espera-se que seja efetiva e equânime na distribuição das riquezas e dos capitais produzidos.

O desenvolvimento integral para expandir os direitos de cidadania e promover a soberania, pressupõe Justiça Social. Os fundamentos da Justiça Social no pensamento de dom Helder são greco-judaico-cristão. Na Grécia (antiga) verifica-se que o termo Justiça se relaciona com o cidadão na *pólis*. A Justiça é devida ao cidadão. Na tradição judaico-profética, o termo Justiça recebe significação e densidade teológicas. De tal modo que a Justiça feita ao semelhante agrada a Javé. Evidencia-se aí a componente sociopolítica da Justiça. A tradição cristã, por força da Cristologia, expande a significação teológica da expressão “Justiça Social”, através, entre outros, da “evolução” do ensino social da Igreja.

A Justiça Social, em âmbito nacional e em escala mundial, é condição para vivência plena dos direitos de cidadania e de soberania. Por vezes, isso significa: empreender reforma agrária ampla, profunda e subsidiada; combater a miséria e a pobreza; estimular o desenvolvimento regional; impulsionar a interdependência entre as regiões do país, assim como entre o Brasil e os demais países do Continente; fomentar a cooperação

internacional; denunciar as inúmeras formas de violências, a exemplo da prática de torturas, da supressão das liberdades, do trabalho escravo e infantil, do colonialismo, do coronelismo, do mandonismo, do clientelismo, do patriarcalismo, do patrimonialismo; corrigir as desigualdades (entre pessoas e regiões do país); abolir privilégios seculares reservados a determinados grupos sociais; promover a solidariedade regional e internacional; denunciar e combater as injustiças na política internacional do comércio; promover a justiça, nas arenas nacional e internacional, como condição para a paz mundial.

E por ter posto a Justiça Social como o “princípio dos princípios”, isto é, o horizonte dos demais princípios fundamentais da ética cristã, atribuímos a dom Helder o título de “Promotor da Justiça Social”. Em âmbito nacional, a *práxis* da Justiça Social devia corrigir as desigualdades (rendas, riquezas e oportunidades), combater o colonialismo (em suas múltiplas formas de expressões) e promover o bem comum. Em escala mundial, se devia praticar a Justiça Social nas relações políticas (isto é, equacionar o poder das diplomacias), mas sobretudo nas relações comerciais estabelecidas entre as economias fornecedoras de matérias primas e as economias industrializadas. A Justiça Social constitui-se em “referencial”, em parâmetros ético e metodológico, de análises das relações políticas e econômicas.

As injustiças sociais colocam questões sérias à Democracia e à República brasileiras. Ora, resistir à Justiça, isto é, não pautar o agir através de atos justos, traduz-se em ato de resistência à Democracia e à República. A Justiça não deve ser relativizada, pois se constitui elemento indispensável à manutenção da ordem social. O exercício da Justiça não deve estar condicionado à condição social do demandante. Se não fizer Justiça ao rico, pelo simples fato de ser rico, traduz-se em usurpação de direito, e apoderar-se de direito alheio é uma das formas de expressão da injustiça. Entretanto, não fazer Justiça ao pobre - injustiçado, pois lançado na pobreza e forçado a nela permanecer -, é fazer valer a lei do mais forte, é faltar com a Justiça, é demonstrar desumanidade para com seu semelhante.

O Brasil se mantém marcado por contradições. É verdade que sua economia está entre as mais poderosas do mundo, mas, não se envergonha da pobreza com a qual é obrigado a conviver. O país que ousou rasgar estradas quilométricas, interligando suas Regiões, tem se mostrado incapaz de promover o desenvolvimento equilibrado entre as Unidades Federadas. O país que construiu, e segue construindo, barragens gigantescas (pois a energia elétrica, apesar de cara em sua geração, permanece como prioritária em

nosso sistema de consumo e produção industrial), não aprendeu a dialogar com as comunidades das áreas diretamente afetadas, para lhe atender em direitos fundamentais, para lhe assegurar direitos de cidadania, para lhe promover a dignidade humana. O país das grandes exportações de alimentos, não se envergonha da fome que alimenta em seu seio. O país de índole pacífica, dado ao diálogo nas Relações Internacionais, como proclama em sua Carta Magna, é o maior fabricante de armas convencionais do mundo; condição que lhe possibilita promover uma guerra silenciosa em suas entranhas.

As demandas do povo nordestino, brasileiro, latinoamericano e terceiromundista [a mudança de estruturas injustas, as reformas de base (com especial atenção para com a reforma agrária), o combate aos Colonialismos, o direito dos povos ao desenvolvimento de uma política de segurança nacional sem a necessária manutenção de “desordem institucionalizada”, a defesa das liberdades no âmbito do regime democrático, a promoção da Justiça Social, o enfrentamento da miséria, da fome, da pobreza, a promoção do bem comum e dos direitos de cidadania] são internacionalizadas por dom Helder como desafios enormes impostos à comunidade sociopolítica internacional, cujas respostas exigem *cooperação* entre os povos, construídas na solidariedade mundial.

A “solidariedade universal” que “pressentia” dom Helder, e “que Paulo VI consagrou em definitivo” na *Populorum progressio*, permanece em grandes linhas uma utopia à espera de realização. Manifestações de solidariedade pelo mundo, não são poucas, nem esporádicas, contudo, o que se verifica distante é a “declaração universal de compromisso”, demandada por *reconhecimento mútuo na condição de ser humano* e ou *de cidadania universal*, estabelecimento por uma espécie de *reconhecimento ético universal*, norteador das ações humanas, das relações entre as instituições, entre os Estados, entre os Continentes, entre os povos.

A situação dos pobres (nos países pobres e ricos) é abordada por dom Helder, sempre, no quadro de realismo dramático. A pessoa do pobre, daquele cuja dignidade humana foi supressa ou se vê ameaçada, tem prioridade em todo projeto político-pastoral. Subjaz ao pensamento de dom Helder o princípio da precedência dos pobres no “reino de Deus”. Ademais, o pensamento de dom Helder, assim como o seu agir, é transpassado pelo “humanismo cristão”, considerado mais elástico que o “humanismo ateu” ou “humanismo socialista”, por fazer a defesa da dignidade da pessoa humana e das liberdades individuais, independentemente das condições econômicas e das circunstâncias políticas.

A realidade de vida dos pobres, tal como descrita por dom Helder, encontra similitude apenas na literatura. A riqueza dos detalhes não advém da imaginação criadora, muito elogiada por dom Helder. A situação, em detalhes, se capta pela contemplação da realidade. A experiência cotidiana de vida dos pobres oferece a dom Helder - assim como a Raquel de Queiroz (O Quinze), Graciliano Ramos (Vidas Secas), Josué de Castro (Geopolítica da fome), Guimarães Rosa (Grande Sertão: Veredas), Euclides da Cunha (Os Sertões), João Cabral de Melo Neto (Morte e Vida Severina) entre outros -, elementos fartos para a formulação de denúncias, no plano político, sobre as condições de vida dos pobres no Nordeste brasileiro, porém, semelhante em toda parte.

Ora, não se espera de dom Helder, como não se encontra em seus escritos, “meia palavra”. É palavra inteira, preñe de denúncias contra as injustiças sociais praticadas pelos grupos dominantes (latifundiários, industriais, governos, políticos, autoridades civis e militares etc.), representantes do colonialismo interno e do colonialismo externo ou internacional. É palavra inteira proferida em nome da promoção da dignidade da pessoa humana, do bem comum, do desenvolvimento integral; em favor da ocupação do “espaço político” através da ampla participação democrática, da soberania popular como promotora da soberania nacional (isto é, da independência política e da autonomia econômica).

A criatividade de dom Helder, sua inteligência e energias são canalizadas, quase que integralmente, para a promoção do desenvolvimento do Nordeste brasileiro. Insiste dom Helder para que o desenvolvimento do Nordeste não se fizesse em detrimento e desintegrado do desenvolvimento das regiões Norte, Sul, Sudeste e Centro-Oeste. Assim, o desenvolvimento do Nordeste é pensando como parte integrante e indispensável do desenvolvimento nacional. Assim debatera amplamente dom Helder sua concepção de desenvolvimento e concluíra, por sua vez, que o país jamais se arrancaria do subdesenvolvimento pelo desenvolvimento de única região. Daí se verifica a necessidade de definir uma política de desenvolvimento que promova o desenvolvimento equilibrado de todas as regiões do país.

O Nordeste é área prioritária do desenvolvimento, da reforma agrária, da Justiça Social. Desde o Nordeste, dom Helder mantinha o olhar em direção às demais regiões do país, para ser justo, sobre o mundo ocidental. Com o intuito de promover o desenvolvimento da Região Norte, dom Helder considera inadiável deflagrar intenso processo de “colonização da Amazônia”. Para tanto, dom Helder sugere rasgar estradas,

drenar pântanos, atender a recomendação divina de “dominar a natureza” (Gn, 1), utilizar-se do saber que já dispúnhamos em energia nuclear ou atômico para a construção de pontes e para mudar curso de rios, etc. Nessa perspectiva, colonizar a Amazônia significa transformá-la pelo desenvolvimento. Todavia, não mede dom Helder o impacto de colonização pretendida (e motivada, de fato, pelos sucessivos governos civil-empresarial-militares nos anos 1970): os riscos para as comunidades nativas; o desmatamento predatório da Floresta Amazônica; o impacto ambiental nas regiões ocupadas; o assentamento de contingente enorme de pessoas de outras regiões que se deslocam rumo à Região Norte; o surgimento de vilas e o crescimento de cidades desprovidas de infraestruturas básicas; a produtividade do solo; a capacidade do solo de recuperar naturalmente os nutrientes necessários à produção orgânica, a diversidade de culturas ou o apelo à monocultura. Embora equivocado, tem sido este o projeto de desenvolvimento implementado na Região Norte: predatório (da natureza), desumanizador (do detentor do capital e da força) e desumanizante (dos nativos e dos trabalhadores explorados).

É por ser promotor do “desenvolvimento integral” que dom Helder denuncia o atentado contra “nossa casa comum”. A “colonização da Amazônia” constitui-se em crime de natureza diversa. Inicialmente, o esforço de colonização da Região Norte é largamente estimulado por dom Helder. Posteriormente, dada complexidade (grilagem de terras, desmatamentos e violência nas áreas já ocupadas), dom Helder recomenda estudar, previamente, os impactos sobre a biodiversidade (fauna e flora) e os habitantes da Região.

A grilagem de terras, inicialmente na Região Centro-Oeste e, mais recentemente, na Região Norte, consiste em prática-crime multicientenária no Brasil. Ela se configura crime de “lesa pátria”. Mais do que isto, constitui-se em apropriação privada ou particular de bem público. A grilagem precede ao crime de desmatamento, e incorre em desfio de função das terras públicas. Essa prática-crime, a princípio, se presta a único fim: o agronegócio. Este, por sua vez, tem três objetivos principais: a comercialização da madeira explorada de forma predatória (isso significa, a extração não seriada da madeira); a criação de gado para atender à demanda de proteína animal nos mercados interno e externo e a plantação de milho e soja para atender à demanda da criação animal nos países da Europa. Isto mesmo, atender à demanda animal antes de atender à demanda de nacionais, em situação subumana. Além de “cercamento” ilegal de propriedades pertencentes à União, a grilagem produz crimes que atentam contra os direitos de cidadania.



O desmatamento consiste em extração predatória de matas e florestas. O processo, fundamentalmente causado pela atividade humana, é também chamado de desflorestação. O desmatamento, via de regra, é causado por três fatores principais: a obtenção de solo para a agropecuária, a indústria madeireira e a especulação imobiliária. Isso ocorre basicamente por três principais motivos: a falta de consciência/educação ambiental; a falta de controle/fiscalização dos órgãos competentes para o cumprimento das leis de proteção e manejo planejado; e o desrespeito para com a *res pública*, entendida como bem comum.

Os prejuízos com o desmatamento são de duas ordens: ambientais e socioeconômicos. Os prejuízos ambientais são: a perda da biodiversidade; a degradação dos mananciais; o aterramento de rios, córregos e lagos; a redução do regime de chuvas; a redução da umidade relativa do ar; o aumento do efeito-estufa; o comprometimento da qualidade da água, a desertificação, entre outros. Os prejuízos socioeconômicos, por sua vez, são: a redução do turismo; a perda de potencial hídrico, a perda de potencial farmacêutico, a perda de potencial genético.

O “desenvolvimento integral” não tem sido, sério e devidamente, perseguido pelos governos dos povos, denunciaria dom Helder. Na história da economia dos povos, o subdesenvolvimento tem se mantido apesar das transformações ocorridas nos campos da técnica e da produção. O desenvolvimento buscado pelos governos, independente de sua forma ou regime, é o desenvolvimento econômico. Este se assenta, prioritariamente, sobre a exploração de recursos naturais. Nele, o modo de produção é predatório. Na esteira do pensamento de dom Helder afirmamos: é impossível que esse tipo de desenvolvimento, embora importante para o bem-estar e a satisfação de alguns poucos, promova e assegure o desenvolvimento integral de toda pessoa humana. O desenvolvimento precisa ser orgânico, harmônico e integral para promover e assegurar “o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens”. Para tanto, ele necessita ser planejado, com a participação popular; ser executado para o povo, mas com o povo; ser direcionado para todos, e não apenas em benefício de alguns privilegiados.

A promoção do desenvolvimento integral, com Justiça Social, declara dom Helder, é da responsabilidade primeira das “Minorias Abraâmicas”. Constatamos que dom Helder identifica como principais *médiuns* à disposição das “Minorias Abraâmicas”, o Concílio Vaticano II (1962-1965); as Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe; as Assembleias do CELAM; as Conferências Episcopais Nacionais, a

exemplo da CNBB; as Grandes Religiões; as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e a TdL (Teologia da Libertação); a Juventude e as Universidades; o MEB (Movimento de Educação de Base) e a Pedagogia Crítica (Paulo Freire); as Escolas Superiores de Paz; a Pontifícia Comissão Justiça e Paz e Ação Justiça e Paz; a “violência dos pacíficos”, precedida pela “ação não violenta” e sucedida pela “não violência ativa”.

Curioso dom Helder não ter inserido no rol das “Minorias Abraâmicas” os movimentos sociais e populares. Embora promotor da soberania popular, dom Helder não lança mãos de tais movimentos como *médium* a serviço das “Minorias Abraâmicas”. Sabemos que os movimentos sociais e populares muito contribuíram para a “conscientização das massas”, em processo de transformação das “massas” em povo, mediante promoção do acesso aos direitos humanos e de cidadania. A partir dos anos 1960, sobretudo, os movimentos sociais e políticos não podem mais ser ignorados em sua força política. O silêncio imposto por dom Helder a esses movimentos, a ausência deles do quadro das “Minorias Abraâmicas” indicaria, da parte do arcebispo, o temor de potencializar tais movimentos criando as condições necessárias para que promovessem uma revolução socialista ou comunista no país? Dada especificidade da questão, parece-nos razoável mantê-la em aberto.

Estranho dom Helder não ter incluído o *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (MST) no quadro das “Minorias Abraâmicas”. O MST se constitui a partir da história de lutas travadas pela Comunidade Guarani em defesa da “Terra sem Males”, da resistência dos negros nos Quilombos, da contestação guerreira dos Sertanejos de Canudos, da experiência das *Ligas Camponesas* e do *Movimento de Agricultores Sem Terra* (MASTER). É um dos movimentos mais atuantes no país, é igualmente um dos movimentos mais democráticos em atividade por todo o território nacional. A luta pela terra pretende garantir o acesso a direitos previstos na Constituição, tais como: moradia, trabalho, alimentação, cidadania. A terra é o objetivo imediato da luta dos membros que compõem o MST, mas o fim é a promoção da dignidade da pessoa humana, pelo acesso aos direitos de cidadania. A estrutura agrária no Brasil é demasiado rígida. Entre outros fatores, a constituição dos latifúndios é multissecular. Rompê-la, quebrá-la, desconstruí-la, no limite da vontade política e dos entraves jurídicos e institucionais, tem exigido, como recurso de pressão, a demonstração frequente da disposição ao uso da força pelos trabalhadores sem terra (em resistência à força empreendida pelos latifundiários), até a

morte pela posse da terra. É provável que dom Helder tenha vislumbrado o cenário de tensão que se vinha instalando na zona rural, o risco do banho de sangue. Verifica-se que dom Helder defende a necessidade de uma reforma agrária profunda, a ser planejada e conduzida pelo Governo, e não uma tomada de terras, nos termos de uma revolução, promovida pelos trabalhadores rurais.

A articulação das “Minorias Abraâmicas” (jamais sua unificação), considerada por dom Helder o maior desafio já imposto a cada ser humano e a cada membro das Minorias Abraâmicas, permanece sendo empreitada que está por se fazer. Assistimos a iniciativas, apenas parcialmente, bem-sucedidas. Dom Helder não conheceu as *redes sociais* criadas pelas tecnologias da comunicação e da informação, nem o potencial das mesmas. É provável que dom Helder identificasse as atuais redes sociais como “Minorias Abraâmicas”. Importante ressaltar que tais redes gozam de enorme poder de pressão (moral, política), contudo demandam de organização para que toda sua força possa ser empreendida e todo o seu potencial reconhecido. Entretanto, a articulação das redes sociais permanece sendo desafio incomensurável.

Dada sensibilidade e inteligência de dom Helder, acreditamos que ele acrescentasse entre os *médiuns* à disposição das “Minorias Abraâmicas” as *redes sociais*. Sabemos bem que, por natureza, as redes sociais possibilitam o estabelecimento de relações complexas. Os perfis dos membros que participam de tais redes são diversos, assim como são os perfis dos membros de qualquer grande Instituição. Estamos convictos de que dom Helder reconheceria nas “redes sociais” a dispersão das “Minorias Abraâmicas”, pessoas ou grupos de pessoas que possuem o *DNA* das “Minorias Abraâmicas”; de algum modo, também suscitadas por Deus e a espera de articulação. Com efeito, o desafio permanece o mesmo, qual seja: a identificação e a articulação das “Minorias Abraâmicas” dispersas pelas redes sociais, mas que, se articuladas, poderão implodir toda e qualquer estrutura de injustiça, em qualquer parte do mundo, em razão da força que são capazes de exercer em “pressão moral libertadora”.

As campanhas humanitárias levadas a efeito com o auxílio da *internet* têm sido uma marca do nosso tempo. Elas teriam, em dom Helder, sua importância devidamente reconhecida. Entretanto, aos organizadores de tais campanhas, provavelmente dom Helder os alertaria dizendo: “a promoção da solidariedade, da caridade, do bem-querer ao desconhecido são gestos louváveis, pois divinos em profundidade humanas, porém, devem

não inibir a gana de ajudar aquele que se encontra “*cercano*”. Isto porque, se buscarmos atentamente ao nosso redor, encontraremos aí o necessitado, independente de qual seja sua necessidade. Além disso, constatar que o necessitado se encontra ao lado, aumenta a possibilidade do bem ser realizado ao necessitado de modo ainda mais imediato. Com isso, fica estabelecido que é preciso cuidar do necessitado que está longe, sem, no entanto, ignorar o que se vê ao lado. É preciso atender a todos, e isto é possível, segundo dom Helder, se superarmos o individualismo, o egoísmo e o temor de que uma sensível melhora da qualidade de vida do outro comprometa minha condição atual (*status*), ou restrinja minhas possibilidades de realização e desenvolvimento.

As *Conferências* locais, regionais, nacionais, continentais e internacionais sobre o clima (ou melhor, sobre as alterações climáticas no planeta), sobre o gerenciamento das águas, sobre o desenvolvimento sustentável, sobre a Justiça Social Sustentável, sobre os Direitos Humanos, sobre os direitos, a segurança e a proteção das mulheres, sobre intercâmbios culturais, sobre cooperação ou solidariedade podem ser identificadas pelo nome de “*Minorias Abraâmicas*”, em processo de organização, consolidação, e ganhando sempre mais notoriedade e reconhecimento da opinião pública internacional. A primeira fase do desafio foi superada. Os interessados diretamente na questão, embora as consequências recaiam sobre todos, têm mantido nível razoável de organização, fomentando crescente mobilização. O desafio agora consiste em articular os objetivos destas “*Minorias Abraâmicas*” com os de outras, reconhecendo-lhes o direito a preservar a própria identidade, princípios, métodos. Os objetivos indicam a pluralidade de suas origens, mas o fim suscita e assegura a unidade.

Interessante também dom Helder não ter inserido no rol das “*Minorias Abraâmicas*” a Organização das Nações Unidas (ONU). Pode-nos parecer estranho, porém, é compreensível que dom Helder não o tenha feito. Reconhece dom Helder a relevância política da ONU para a paz no mundo, mas não ignora os seus equívocos, e seus “*males de origem*”, a exemplo da composição antidemocrática de algumas de suas organizações. O Conselho de Segurança, a Organização Mundial do Comércio (OMC) são instâncias de poder antidemocráticas, evidenciadas pela composição de suas lideranças, pela definição dos temas em agenda, pela implementação unilateral da grande maioria de suas decisões.

Embora tenha criticado a tese da *democracia racial*, no Brasil e nos USA, questionado a igualdade de direitos entre brancos e negros, apenas fixada em leis, mas

contestada pela realidade, dom Helder permanece em generalizações, ao tentar, sobretudo, reconstruir a história de luta dos negros pela integração racial nas sociedades contemporâneas. Justiça seja feita, dom Helder defende a necessária correção das injustiças sociais praticadas contra os negros e a promoção da igualdade racial para além da mera declaração legal; reivindica “libertação integral” para os negros, para que cessem os sofrimentos, as desigualdades e as humilhações; reconhece as lições de Luther King pela promoção da igualdade racial, que prova a eficiência da mediação da “Violência dos Pacíficos”. Não obstante, evita descer a pormenores, e reivindicar a proteção e/ou a constituição de quilombos pelo país, assentar os negros, mediante reforma agrária, nas terras em que viveram e trabalharam várias gerações de seus antepassados; promover a inserção social e econômica dos negros pela promoção do acesso à educação e à cultura; denunciar o racismo como violência-crime; reconhecer os negros como as principais vítimas do “colonialismo interno” e, por conseguinte, também do “colonialismo externo”. Faz-se mister evidenciar as distorções, criar os mecanismos institucionais e jurídicos, para que as injustiças seculares contra os negros sejam corrigidas. É preciso declarar, com serenidade, mas com firmeza, que os negros no Brasil são desterrados desde o início da Colonização, fato que dificulta o acesso destes aos direitos fundamentais e de cidadania.

No Brasil, há déficit imensurável de Justiça aos negros, negras e indígenas. Esses “grupos étnico-raciais” (ou melhor, esses povos) sequer podem contribuir substancialmente para a prática (formal, procedimental) da Justiça nos Tribunais. O perfil da magistratura brasileira reflete as desigualdades de gênero e étnica/raça no país. A magistratura brasileira é composta majoritariamente por homens. Segundo *Censo dos Magistrados*, realizado pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), em 2013, 64% dos magistrados são do sexo masculino. Eles chegam a representar 82% dos ministros dos tribunais superiores. Em relação à composição étnico-racial da carreira, juízes, desembargadores e ministros declararam ser brancos em 84,5% dos casos. Apenas 14% se consideram pardos, e 1,4% negros e 0,1%, indígenas. Quanto à renda, os magistrados negros recebem, em média, 14% a menos que os seus colegas brancos. Segundo o anuário estatístico do CNJ *Justiça em Números*, elaborado com base no ano de 2012, há apenas 91 deficientes no universo da magistratura, estimado em quase 17 mil pessoas. Ainda de acordo com o Censo do Poder Judiciário, dos 16.812 juízes apenas 236 são negros, o que representa 1,4 do total de juízes do país. A pesquisa do CNJ aponta que o perfil básico do juiz no país é homem, branco, casado e heterossexual.

O primeiro desembargador negro, do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, foi Gilberto Fernandes (1933-2012). Ele se aposentou em 2004. Em 2012, morre após levar um tiro na cabeça e outro no pescoço, em suposta tentativa de assalto em Niterói, região metropolitana do Rio. Em 2011, os magistrados do Estado do Espírito Santo elegeram o primeiro desembargador negro, Willian Santos, para o Tribunal de Justiça do Estado. Em todo o país, há apenas duas mulheres negras que chegaram ao cargo de desembargadora. A primeira, em 2011, na Bahia, Luizlinda Valois dos Santos, filha de pai vaqueiro e de mãe costureira. A segunda, em 2014, no Rio de Janeiro, Ivone Ferreira Caetano, filha de lavadeira que criou sozinha os 11 filhos. Em comum, entre outros elementos igualmente relevantes, o fato de serem as primeiras negras a ocupar o cargo de juíza em seus respectivos Estados.

De volta aos anos 1960, a solução proposta aos governos de economias subdesenvolvidas pelas instituições financeiras internacionais, a exemplo do Banco Mundial (BM) e o Fundo Monetário Internacional (FMI), para o problema da explosão demográfica é a campanha de restrição da natalidade, “tragédia revoltante de esterilização em massa de mulheres pobres”. Denuncia dom Helder todo um “*serviço de esterilização feminina*”, que afeta sobretudo as mulheres pobres; a recusa silenciosa de iguais direitos às mulheres. Sugere que o Brasil valorize a colaboração indispensável da mulher nos diferentes setores da sociedade e que “estimule a expansão de autêntico feminismo”, segundo dom Helder, aquele capaz de acentuar as especificidades do ser mulher e de promover valores complementares aos valores masculinos. O crescimento demográfico é uma questão social, com implicações no campo econômico. Os teóricos neoliberais afirmam que a “explosão demográfica” ameaça o desenvolvimento. O subdesenvolvimento, bem sabemos, engendra consequências ainda mais dramáticas para as mulheres pobres. Além da miséria, que estimula o fenômeno da migração interna, tanto um fenômeno quanto o outro geram fardos que recaem, sobretudo, sobre os ombros das mulheres pobres.

Constato com estranheza, a ausência das mulheres, em absoluto, no rol daqueles que formaram o pensamento de dom Helder. Verifica-se um silêncio profundo quanto à voz feminina no pensamento de dom Helder. Tanto no país quanto no exterior, é como se dom Helder não acessasse qualquer “saber/fazer feminino”. Estranheza aumenta ante o fato comprovado de ter vivido dom Helder sempre cercado por mulheres. Entre seus assessores

imediatos, grupo enorme de mulheres se fazia perceber. Atribuímos o silêncio imposto às mulheres, em parte, a fator cultural, a predomínio de cultura patriarcal e machista no Brasil, que se recusa a reconhecer-lhes o “lugar de fala”, o qual representa, a um só tempo, recusar-lhes o “lugar” sociopolítico de poder.

Entre os anos 1964 e 1985, o pensamento e a atuação político-pastoral de dom Helder Camara atraíram contra a sua pessoa tempestade de críticas oriundas de parcela conservadora do episcopado brasileiro, do laicato, de empresários da comunicação (representantes da imprensa), dos militantes ou simpatizantes dos sucessivos governos autoritários, e também de representantes da intelectualidade brasileira. O período em questão corresponde ao *múnus* pastoral por dom Helder exercido na Arquidiocese de Olinda e Recife.

Os críticos mais intransigentes de dom Helder foram: Itiberê Gurgel do Amaral (comandante da 10ª Região Militar, sediada em Fortaleza), Amaral Neto (jornalista), Theophilo de Andrade, Carlos Alberto Christo, Gustavo Corção (cronistas), dom Geraldo de Proença Sigaud (arcebispo de Diamantina) dom Antônio de Castro Mayer (bispo de Campos), dom Antônio de Almeida de Moraes Júnior (arcebispo de Niterói) dom José D'Ângelo Neto, dom José Luiz Delgado, Gilberto Freyre (sociólogo pernambucano), Carlos Lacerda (ex-governador do Estado da Guanabara), Murilo Marroquim, Humberto de Souza Melo (comandante do 2º Exército e, posteriormente, chefe do Estado Maior das Forças Armadas), David Nasser (jornalista carioca), Antônio Corrêa de Oliveira (deputado do ARENA pelo Estado de Pernambuco), Plínio Corrêa de Oliveira (presidente da TFP), Lenildo Tabosa (jornalista e cronista), Paulo Pessoa de Queiroz, Nelson Rodrigues (cronista, crítico literário e teatrólogo), Jorge Salomão, Roberto de Abreu Sodré (ex-governador do Estado de São Paulo), Wandenkolk Wanderley (vereador do Recife). Entre muitos outros nomes, dos mais diversos setores da sociedade brasileira, que ao longo de décadas se revezaram dirigindo críticas contra dom Helder.

As acusações mais frequentes apresentadas contra dom Helder, sobretudo durante a vigência do AI-5 no Brasil (1968-1978), eram de ser ele “político demagogo”, “bispo vermelho”, “mais político que religioso”, “dado ao jogo do comunismo”, “adversário da revolução de 1964”, de “aliar-se ao comunismo internacional”, de que “errou de vocação, pois deveria ser ator”, “subversivo”, “agitador das massas”, “comunista”, de estar “imbuído de ideias subversivas”, de “está traindo seus objetivos de sacerdote ao tratar de

assuntos políticos”, de pretender “dividir a Igreja no Brasil”, de ter “viagens pagas por entidades comunistas na Rússia, China e Cuba”; de ser líder dos “traidores de batina”, pastor de “Igreja embarcada no comunismo ateu e guerrilheiro”, de promover “terrível campanha de difamação da imagem do país no exterior”, de admitir “fórmula comunista como realização do evangelho”, de “falso profeta”, de fazer “denúncias infundadas” de prisões, torturas, desaparecimentos e mortes, de proferir “pregações marxistas e pseudamente modernistas”, de ter sido “fascista em 1935”, “grande admirador de Fidel Castro”, “romeiro do ódio ao Brasil”.

Os aliados de dom Helder - entende-se aqui os simpatizantes, os seguidores e os expoentes de suas ideias -, espalhados por todo o Brasil, pela América Latina e pelo Mundo, mui raramente consideraram de fundamental importância manifestar-se em defesa do colega, do amigo, do companheiro de empreitada. O silêncio de muitos dos amigos e companheiros de dom Helder não significa covardia, mas estratégia ante a possibilidade de fazer crescer *ad infinitum* o objeto/conteúdo de determinadas polêmicas. Em época de implacável perseguição a dom Helder, promovida pelos sucessivos governos civil-empresarial-militares no país, muitos destes aliados eram anônimos (cuja presença se podia verificar nos mais diferentes grupos sociais, religiosos e econômicos, de tendências políticas diversas, nas mais distintas organizações da sociedade civil), populares, empobrecidos, miseráveis, vítimas das injustiças seculares no país.

Da parte de alguns intelectuais, pesa sobre dom Helder a crítica de que a pretensão de universalidade de termos por ele manuseados (Desenvolvimento Integral, Democracia, Cidadania, Soberania, Direitos Humanos, Justiça Social etc.) tenha resultado em generalidades. A crítica, por vezes política, não deixa de ser coerente. Acontece que dom Helder, dada notoriedade, era convidado a debater sobre as mais diversas questões, e em distintos fóruns. É verdade, dom Helder não recusava a convite pelo fato de pouco saber sobre o tema. Ora, a sua disposição era justificada pelo desejo de aprofundar-se, com a participação de outros, no conhecimento de outras questões por ele menos conhecidas. Entretanto, reconhecia dom Helder não ser técnico em economia, nem político profissional, nem especialista em Direito, sequer teólogo. Por essa razão, defendia dom Helder que os analfabetos tinham direitos a emitir suas opiniões sobre quaisquer temas, convicto de que é maior a probabilidade em acertar quando se ouve os mais interessados na matéria.



Ora, dom Helder não pede nem precisa de nossa defesa. Durante a década de 1970, sobretudo, dom Helder denuncia *a prática de torturas no Brasil*. Importante frisar que, as torturas não se limitavam aos presos políticos alcançados pelos “Atos” do regime civil-empresarial-militar, já que respondiam pelo adensamento das informações almejadas pelos agentes do Governo na tessitura dos *Inquéritos Policiais Militares* (IPM). À acusação de que as viagens de dom Helder tinham o propósito de promover uma “diplomacia negativa”, isto é, expor indevidamente o país no exterior, não harmoniza com a verdade, já que dom Helder expõe (e debate) nos países por ele visitados os principais desafios da economia brasileira (a exemplo dos entraves ao desenvolvimento) e/ou os problemas impostos ao povo brasileiro pelos sucessivos governos antidemocráticos, antirrepublicanos e avessos à soberania popular.

Dom Helder denunciou as torturas, falou das condições de vida nos presídios de Pernambuco, inclusive através das mãos de seu bispo auxiliar, dom José Lamartine, quando este, na ausência de dom Helder, decide escrever ao chefe de polícia sobre as prisões dos padres missionários estrangeiros (Tomás Capuano e Lourenço Rosebaugh). É mais, dom Helder defendeu a “Educação Libertadora” (através do MEB) e, com voz forte, denunciou as condições das Escolas espalhadas pelo Nordeste, pelo Brasil. O que se tinha, o que se tem, são Escolas funcionando em condições precárias, sem as mínimas condições de cumprirem com o seu papel de agentes da libertação no processo de construção da liberdade, da autonomia, da independência, da cidadania, do repúblico.

Adotara dom Helder como *médium*, eficiente e válido, capaz de promover mudança de estruturas o “Movimento de Opinião Pública”. Inicialmente, apostara dom Helder na força da imprensa nacional e internacional, na pressão moral que ação por ela apoiada poderia desencadear caso se decidisse pela promoção da Justiça Social e pela constituição de nova ordem social, política, econômica, cultural e, por que não, religiosa. Sem qualquer prognóstico, a aposta feita por dom Helder no Movimento de Opinião Pública se mostrara equivocado. Percebendo o comprometimento da grande imprensa com a manutenção do *status quo*, e, por conseguinte, em oposição a todo e qualquer movimento em direção às reformas, dom Helder abre mão do Movimento de Opinião Pública.

A semelhança do *Movimento de Opinião Pública*, e como substituto deste, dom Helder adota as “Minorias Abraâmicas” como “novos” *médiuns* (“mediações”) para o enfrentamento das injustiças sociais nos planos regionais, nacional, continental e

internacional. O que se persegue, na verdade, é a promoção da Justiça Social, horizonte último de possibilidade do “desenvolvimento integral”, condição fundamental para a expansão dos direitos de cidadania (dimensão interna do país) e da promoção da soberania (dimensão externa). Em outros termos, procura-se de forma infatigável a promoção da dignidade da pessoa humana, independente de sua naturalidade e nacionalidade.

A empreitada iniciada por dom Helder, qual seja, de identificar as “Minorias Abraâmicas” contemporâneas e de organizá-las de modo a canalizar toda a força moral decorrente da união das mesmas, ainda está por ser concluída. As chamadas “Minorias Abraâmicas” permanecem vivas em todas as instituições, organizações, associações, corporações, grêmios. É da responsabilidade de todas as pessoas de boa vontade trabalhar pela união, jamais pela unificação, dessas minorias. É da responsabilidade de todas as pessoas de boa vontade empenhar-se com denodo no esforço de identificação das novas “Minorias Abraâmicas”. Na linha das “Minorias Abraâmicas” identificadas por dom Helder (“Juventude universitária”, “Professores”, “Universidades integradas”, “Imprensa escrita e falada”, “Ecumenismo das Igrejas cristãs”, “Movimento de Opinião Pública”, “Comissão Justiça e Paz” etc.), apontamos como “Minorias Abraâmicas” contemporâneas os *Fóruns Sociais Mundiais*, os *Fóruns internacionais em defesa do meio ambiente*, a *Anistia Internacional*, a *Cruz Vermelha*, os *Médicos sem Fronteiras*, os *Movimentos e Organizações de Direitos Humanos e de Cidadania*, entre outros.

A solução proposta por dom Helder para “mudança de estruturas” pressupõe, além do “Movimento de Opinião Pública”, substituído pelas “Minorias Abraâmicas”, atividade sistemática de “educação libertadora” ou de “educação moral libertadora”, capaz de promover a “conscientização das massas marginalizadas”, com o auxílio das “Comunidades Eclesiais de Base” (CEBs) e da “Teologia da Libertação” (TdL). A “educação libertadora” constitui-se em programa de ação das “Minorias Abraâmicas”, sedentas por justiça e espalhadas por todo o mundo, a ser desenvolvido segundo a “violência dos pacíficos”, no intuito de gerar e exercer “pressão moral libertadora”.

As CEBs são *médiuns* que dom Helder ver desconstruídos pela própria Igreja. A “desconstrução” das CEBs foi promovida pela hierarquia da Instituição, a começar pelas insistentes “recomendações” do papa João Paulo II, natural de país feito comunista pela URSS na II Guerra (a Polônia), transformou-se talvez no mais renomado líder do anticomunismo no mundo. O receio do pontífice, em parte se fundamentava na experiência

que tivera morando em país comunista (sua terra natal), em parte decorre da debilidade de seus assessores para a América Latina. Estes, e certamente outros elementos, levaram o papa a formar a convicção de que as CEBs poderiam servir às grandes pretensões do comunismo, e sua forte inserção nos campos social e político era apresentada como prova de sua trajetória rumo ao comunismo.

O apoio decisivo de João Paulo II, ou melhor, a militância infatigável junto aos movimentos espiritualizantes, a exemplo do movimento carismático, muito contribuiu para a desconstrução das CEBs, decisão que culminou na desmobilização, sem dúvida, de inúmeros movimentos sociais no Brasil. As CEBs, em parceria com outros movimentos sociais, contribuíram imensuravelmente para a organização de inúmeros movimentos, como forças vivas da Nação; para a formação das consciências de pessoas como possuidoras de direitos; para a estratégia, de luta pacífica, mas de mobilização permanente, legítima e válida, em prol de suas principais demandas.

A crise das CEBs representa, em parte, o colapso do projeto de conscientização dos marginalizados; o retraimento da participação democrática; o retardamento do processo de inserção dos marginalizados na soberania popular. Noutra parte, representa a falência do programa da Não Violência Ativa. As CEBs, assim como a Teologia da Libertação, as Universidades, o MEB, a Pedagogia Crítica (Paulo Freire), são, entre outros, *médiuns* das “Minorias Abraâmicas”, pessoas ou grupos de pessoas sedentas por Justiça Social como condição para o desenvolvimento e para a paz.

As contribuições de dom Helder permitem-nos, pois, lhe considerar como “Embaixador do desenvolvimento”, “promotor da democracia” e “Advogado do Terceiro Mundo”. Ora, por todo o território nacional, pela América Latina, e por todas as partes do mundo por ele “visitado”, dom Helder falou da necessidade de promoção do “desenvolvimento integral” como uma condição fundamental para se expandir os direitos de cidadania e promover a soberania popular. Advogou dom Helder em defesa dos povos considerados do Terceiro Mundo. Antes, porém, dom Helder critica fortemente o atraso da econômica nacional. Primeiro, por ver os sucessivos governos excluírem o povo do processo de decisão sobre as obras prioritárias. Segundo, por ver ignorado o potencial do povo brasileiro para arrancar o país rumo ao desenvolvimento. Na sequência, o subdesenvolvimento dos povos foi duramente atacado por dom Helder nos países desenvolvidos. Sem eximir das responsabilidades os governos locais, nacionais,

denunciava dom Helder que o subdesenvolvimento, ao contrário do que defendiam as “teorias racistas” e “eurocentristas”, não resultava da “falta de disposição dos povos subdesenvolvidos para o trabalho”, da “falta de inteligência”, nem da “explosão demográfica”, mas da “injustiça na política internacional do comércio”, responsável por definir unilateralmente os preços, quer das matérias primas dos povos não industrializados e subdesenvolvidos quer dos produtos manufaturados dos países industrializados, desenvolvidos e ricos.

O apelo ininterrupto de dom Helder aos governos de todo o mundo para que respeitassem os Direitos Humanos e estabelecessem um pacto inquebrantável pela paz rendeu-lhe o reconhecimento internacional. Construiu dom Helder o seu lugar entre os principais defensores dos Direitos Humanos e promotores da paz no mundo. Corroboram essa afirmação as quatro sucessivas indicações de dom Helder a concorrer ao Prêmio Nobel da Paz, entre os anos 1971 e 1974. Todas as forças de violências são por ele criticadas e recusadas como *médiuns* de mudanças das estruturas. A violência armada - produzida pelos fabricantes e vendedores de armas - é, entre todas as formas de violência, a mais criticada, pois provoca mutilações físicas, psicológicas, ético-morais; destrói vidas, sonhos, projetos, perspectivas, oportunidades; distorce as prioridades do “desenvolvimento harmônico, autêntico e integral”; e restringe os espaços para o exercício da justiça e as possibilidades para a paz. Os povos precisam, na esteira do pensamento de dom Helder, conscientizar-se de que a paz se nos impõe como condição para o acesso/respeito ao direitos fundamentais, assim como aos direitos de cidadania.

Dom Helder é líder de uma Igreja perseguida, de Instituição confrontada por seus opositores em seus fundamentos éticos e dogmáticos e contestada em suas posições sociopolíticas, por estas divergirem da tradicional posição que assumia em defesa da “manutenção da ordem” e do “respeito à autoridade”. É líder de uma Igreja solidária, comprometida com as vítimas das injustiças. É líder de uma Igreja livre e para a liberdade (e seus críticos não compreenderam o alcance da “libertação integral” que promovia). É líder em Igreja ainda muito atrelada a estruturas de poder e de mando; apegada a tradicionalismos: rituais, protocolos e honrarias. Ao posicionar-se explicitamente contra tais práticas, dom Helder se torna alvo de críticas dentro e fora da Igreja.

É a partir da Igreja Católica, como membro de sua hierarquia, que dom Helder contribui enormemente com a sociedade brasileira. Interessado, sempre, em denunciar o

autoritarismo do governo civil-empresarial-militar e o elitismo que tem marcado e impedido o desabrochar da democracia em nosso país. Foi um dos últimos de uma geração de intelectuais, que viveu profundamente o século XX, elaborando interpretação inteiramente singular da realidade nordestina, brasileira, latinoamericana e terceiomundista, produzindo crítica do subdesenvolvimento, no quadro do humanismo cristão, da Teologia da Libertação (TdL), das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

A força de presença do pensamento e da atuação político-pastoral-evangélica de dom Helder mantém-se forte e evidencia-se através do sentimento de gratidão do qual se encontra imbuído algumas instituições, outras, no entanto, de efeito meramente decorativo: a criação de *Faculdade de Direito dom Helder Camara*, especializada em direito, em Belo Horizonte, que recebe o seu nome como homenagem póstuma; a criação do *Prêmio Dom Hélder Câmara de Imprensa*, instituído pela Assessoria de Imprensa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 2002, por ocasião dos seus 50 anos de fundação; a *Comenda de Direitos Humanos Dom Helder Camara*, do Senado Federal, criada em 2010, e destina-se a agraciar personalidades que tenham oferecido contribuição relevante à defesa dos direitos humanos no Brasil. Em 27 de maio de 2014, por iniciativa de dom Antônio Fernando Saburido, arcebispo da Arquidiocese de Olinda e Recife, ordenado padre por dom Helder, anuncia o envio de carta ao Vaticano solicitando a abertura de processo de canonização de seu predecessor e ordenante.

Importante frisar que dom Helder legou à Igreja Católica no Brasil da segunda metade do século XX, quiçá na América Latina, elevado capital político e extraordinário nível de confiabilidade e credibilidade. A Igreja, em contrapartida, forneceu a dom Helder o lugar institucional a partir do qual assumiu com relativa segurança sua atividade político-pastoral. Entretanto, a Igreja no Brasil apequenou-se diante da notoriedade adquirida por dom Helder. A popularidade de dom Helder na arena política internacional, na condição de *Promotor da Justiça Social, dos Direitos Humanos e da Paz*, lhe rendeu sucessivas indicações ao *Prêmio Nobel da Paz* (1971, 1972, 1973 e 1974) e vários títulos e prêmios a exemplo do *Prêmio Popular da Paz* [equivalente financeiro ao Nobel da Paz] recebido na Noruega. A notoriedade que rendeu a dom Helder títulos e prêmios o “descolou” dos demais colegas da CNBB, de modo a ser considerado o único ator da Igreja na arena política internacional. Os demais bispos iam à Roma, para discutir com o Papa assuntos internos da Igreja, enquanto dom Helder intensificava seus contatos com os representantes

de Governos, Universidades, Associações, Organizações e com os Empresários na Europa e nos EUA.

Tomando, ao término desta investigação, o pensamento de dom Helder, em seu conjunto (orgânico pelo menos no quadro desenvolvido pela pesquisa), verificamos uma série de utopias, tais como: a promoção do desenvolvimento integral, baseada na Justiça Social em âmbito nacional e em escala mundial; o requerimento da efetiva independência política e econômica brasileiras; o combate à miséria no Nordeste, no Brasil, no Continente e no mundo, denunciada como vergonha nacional e internacional; a reforma das estruturas das organizações, das associações, das empresas, das entidades, dos partidos políticos, dos governos, dos Estados, das sociedades, das Religiões, das Igrejas...; a revisão da política internacional do comércio, mais precisamente da política de definição dos preços na *Organização Mundial do Comércio* (OMC); a “pressão moral libertadora” a ser exercida pelas “Minorias Abraâmicas”; a “violência dos pacíficos” como *médium*, eficiente e válido, capaz de promover mudança de estruturas; a promoção da paz mundial.

Utopia, para dom Helder, não é termo que se opõe à realidade. É termo posto em movimento entre a indiferença (sempre inercial) e a esperança (sempre ativa). Entende dom Helder por utopia o sonho pela qual gastar, com sentido, uma vida, integralmente. As utopias alimentadas (e promovidas) por dom Helder, nas arenas políticas nacional e internacional, consumiram toda a sua vida. Elas lhe demandaram inteligência extraordinária, discernimento contínuo, habilidade política, coordenação diplomática. Os elementos que compõem o núcleo/conteúdo de suas utopias são: a promoção do desenvolvimento integral, condição fundamental para que pudéssemos proclamar, de forma efetiva e de modo irreversível, nossa independência política e econômica; o combate à miséria, à fome, às desigualdades (inclusive de oportunidades), às injustiças sociais; a desconstrução dos entraves instituições (inclusive jurídicos) desenvolvidos pelo colonialismo interno e externo; o enfrentamento das injustiças sociais praticadas pelas empresas transnacionais, pelas instituições financeiras multinacionais e pelas organizações políticas e econômicas internacionais, tais como a ONU e OMC, respectivamente; a promoção dos *médiuns* a serviço das “Minorias Abraâmicas”; a mudança de estruturas e a promoção dos direitos humanos e da paz como exigências evangélicas.

Dom Helder ignorou, com serenidade, respeito e sabedoria, as teses que defendiam o “fim das utopias”. Reconhece ele, no entanto, que algumas utopias, sem

perecer totalmente, sedem lugar a outras, que surgem ainda mais fortalecidas. A crise das utopias socialistas (da igualdade, da justiça, da força do indivíduo no corpo sociopolítico) provocou desorientação dentro e fora da Igreja. Essas utopias jamais deixaram de existir, e permanecem latentes, ao menos no Ocidente. A propósito, as utopias do desenvolvimento sustentável, de progresso econômico capaz de respeitar “nossa casa comum” (isto é, o planeta terra), de gerenciamento racional das águas forçam a humanidade a adotar novos hábitos, a mudar as mentalidades e a edificar novos valores, a pensar novo código de ética.

No intento de ver realizadas, senão todas, ao menos algumas de suas utopias, dom Helder reserva pouca importância ao fenômeno da “secularização”. Embora a secularização seja desafio imposta à Igreja no contexto do Vaticano II (isto é, no pontificado de João XXIII), suas características e consequências só se tornam objeto de análise no Sínodo dos Bispos de 1974. Em Assembleia Episcopal, da qual participa dom Helder, o fenômeno da secularização é amplamente debatido, como testemunha a *Evangelii nuntiandi* (1975). Se nos anos 1960, a Igreja aprofunda sua inserção no mundo contemporâneo firmando compromisso com as questões socioeconômicas dos povos (*Mater et magistra*, *Pacem in terris*, *Gaudium et spes*, *Populorum progressio*, e no âmbito latinoamericano, *Medellín*), nos anos 1970, ela procura evangelizar um mundo (ocidental) em processo de secularização. Em 1973, portanto, precedendo no tempo a realização do Sínodo, dom Helder avalia, a nosso juízo de forma simplória, o impacto do fenômeno em expansão. Segundo o arcebispo de Olinda e Recife, a secularização, precipitada pelo urbanismo, subtrai do padre, sobretudo no interior, o *status* social de que gozava em termos de autoridade e prestígio. Deixa dom Helder de considerar como uma das consequências de tal fenômeno o abandono do sacerdócio por inúmeros padres de todas as faixas etárias. Ademais, avalia dom Helder, igualmente de forma simplória, que a secularização pretendia, tão somente, impor à Igreja (entende-se aqui à hierarquia) o retorno à Sacristia, de modo que suas atividades se restringissem aos assuntos estritamente espirituais. Na verdade, a secularização força o expurgo da religião da vida social, incrustando-a no espaço privado. A Igreja procura responder ao fenômeno da secularização combatendo os chamados “males da modernidade” (o individualismo, o hedonismo, o egoísmo – dos indivíduos e dos povos -, o “positivismo” nas ciências etc.).

Questão polêmica no pensamento de dom Helder é sua noção de homossexualidade. Entende dom Helder que o sexo é parte importante do amor, quando a

união sexual é interpretada como capítulo do Gênesis. O pensamento de dom Helder, sempre que tomado em conjunto, se afirma como moderno, atualizado, contemporâneo, e suas ideias lhe conferem atributos de progressista, protagonista, revolucionário. Entretanto, em matéria afetivo-sexual, dom Helder demonstra possuir uma mentalidade conservadora. Verdade seja dita, não encontramos nos escritos de dom Helder nada mais que um único parecer sobre homossexualidade, sendo este emitido em 1984, portanto, um ano antes de sua aposentadoria como arcebispo da Arquidiocese de Olinda e Recife. Na ocasião, disse dom Helder: “a homossexualidade é problema especialíssimo. O uso distorcido do sexo é enfermidade física e espiritual, manifestação não raro de insegurança; consequência, outras vezes, de drogas; necessidade de chamar atenção e não ficar para trás” (CAMARA, 1984 [09-15.08], p. 13). Essa é uma compreensão demasiado simplória e superficial da homossexualidade. Os movimentos de promoção da dignidade da pessoa homossexual seguramente insurgiriam contra essa compreensão da homossexualidade como doença ou em decorrência de uma fuga da realidade.

Permitem-nos a ousadia de fazer aqui algumas extrapolações. No próximo ano, 2016, os sociólogos, os filósofos, os teólogos, os cientistas políticos, entre outros, teremos a oportunidade de discutir amplamente a obra de Thomas More, intitulada “Utopia”, por ocasião dos 500 anos de sua publicação. A ocasião será oportuna para que alguns pensadores decretem o “fim de determinadas utopias”, assim como para que outros apontem as utopias existentes (inclusive as que resistiram ao avançar do tempo), ou ainda para que outros preconizem o surgimento de novas utopias.

O agir de dom Helder, por vezes, exprime sua “crença” em determinadas utopias. Entre suas utopias está a “socialização” (termo inserido no ensino social da Igreja, através da encíclica *Mater et magistra*, de João XXIII, e, mais tarde, recuperado por João Paulo II, na *Laborem exercens* (1981) dos bens da natureza e da produção social. A promoção da paz, do bem comum, da solidariedade universal, da cooperação internacional, da cidadania universal são utopias alimentadas por dom Helder.

Ora, nos anos 1920 (no imediato pós I Guerra Mundial) e nos anos 1940 (portanto, imediatamente após a II Guerra) era inconcebível pensar, menos ainda, defender o que veio a se constituir como “União Europeia”. Ela se constitui primeiro como “Utopia”, depois, como hipótese, e atualmente, uma “aventura inacabada”. Na primeira



metade do século XX, aos cidadãos de países como Alemanha, França, Itália, entre muitos outros, se lhes afirmava como inconcebível uma Europa “sem guerras”, “sem fronteiras”.

Que diria, hoje, dom Helder do sistema judiciário brasileiro? Sem esquecer o exercício pessoal e a prática cotidiana da justiça (que, para Aristóteles, decorre do bem e, para Tomás de Aquino, da reta razão), é provável que dom Helder reafirmasse, em nossos dias, declaração dada em meados do século XX. *Os advogados são insubstituíveis no exercício da função que lhe é reservada (e exclusiva) por direito.* É ator importante do processo de construção e realização efetiva da justiça. Em especial, para os pobres, constituem-se em facilitadores do processo por meio do qual a justiça possa vir a se concretizar, independente dos desejos e dos interesses reivindicados pelas partes implicadas na ação e da matéria em julgamento.

É preciso ter coragem para salvar as exceções. É o que disse dom Helder sobre os Advogados. (Retorno dos canaveiros em Pernambuco). Que, provavelmente diria dom Helder hoje sobre a advocacia. Historicamente, um dos cursos universitários mais caros do país. Além do *status* social, é uma das áreas de melhores condições (por vezes ilícitas) para o enriquecimento. Que disse (e que diria) dom Helder sobre a Magistratura (Ministro da Justiça, desembargadores e juízes)? No Brasil, a Magistratura concentra os mais altos salários. A justificativa para que assim seja é a da proteção contra o assédio da corrupção. O povo, que lhe paga, estaria mesmo disposto a pagar tão altos salários pelo serviço que lhe presta? Apesar dos altos salários que a categoria vota a seu fazer, lança mão de índices para reajustá-los sem qualquer transparência e referência, e discute a legalidade de reajustes miseráveis para o salário mínimo, tal como são pagos a mais de 70% dos trabalhadores brasileiros (IBGE, 2015).

A Justiça no Brasil anda de mãos dadas com a injustiça. Ao ser protagonista de Justiça Seletiva, torna-se injusta, e só se faz com o pobre (sem casa, sem terra, sem água, sem saneamento, sem ruas pavimentadas, sem transporte público, sem energia elétrica, sem segurança pública, sem escolas, sem universidades, sem hospitais, sem saúde, sem dinheiro, sem lazer, sem perspectivas no presente, e sem esperanças para o futuro. O sistema judiciário brasileiro se empenha com denodo para assegurar Justiça ao *forte*. A afirmação é polêmica, mas a verdade tende a assim ser, pois, traz consigo a possibilidade da discordância. Advogados trabalham incessantemente na defesa de causa contra o Estado; os magistrados, por sua vez, via de regra, dão ganho de causa ao erário, quando

não, propõem acordos absurdos contra direitos dos trabalhadores. Os ricos (dos mais diversos setores da produção, do comércio, das finanças, dos transportes, das comunicações etc.), por possuírem e manterem relações estreitas com o sistema judiciário, exploram e gozam de suas benesses. É preciso ter coragem para reconhecer que a Justiça Seletiva é condicionada, e sempre disposta a fazer meia-justiça, o que não é Justiça. A Justiça deve gerar, naquele para quem a Justiça é assegurada, a satisfação, e naquele de quem se espera atender ao apelo da Justiça, o efeito do pedagógico.

É provável que dom Helder tivesse, para os atuais magistrados, palavra de advertência e crítica amável, porém, indigesta. Ao sistema judiciário, é provável que alertasse para sua crise iminente. É nada razoável ignorar que, com a elevação do nível informacional e cultural do povo brasileiro, se o sistema judiciário brasileiro não se modernizar; não suprimir determinados vícios e práticas abomináveis; não fizer uma opção clara e incontestada pela imparcialidade nas causas judiciais; não atentar-se primordialmente para a justiça em vez de deleitar-se com verbosidade sobre o cumprimento da Constituição, então, se o sistema judiciário não se predispor a realizar tudo isso em tempo recorde, entrará inevitavelmente em colapso, e terá que enfrentar reforma estrutural profunda.

Basta evocarmos os recentes eventos protagonizados pelo Ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), Ricardo Lewandowski, que, durante o discurso, em cerimônia de posse da presidência da “corte”, credita, equivocadamente, ao Poder Judiciário a razão pela vigência da ordem e da paz em nosso país. A ordem e a paz (se as temos, são inegavelmente precárias) decorrem da paciência histórica do povo brasileiro. O Ministro, agora, na condição de presidente da “corte” (para a gestão de 2014-2015), e dando corpo a sua primeira decisão, opta por reajustar em 22% os salários de todos os togados, alheio à situação dos cofres públicos (agravada pela crise econômica internacional), e à condição de mísero salário de mais de 2/3 da população ativa nacional. Ignora o Ministro (e dom Helder certamente o impeliria a fazer uma reanálise da realidade socioeconômica, cultural e jurídica brasileira, de modo a constatar que é, exatamente, o sistema judiciário - através da morosidade da justiça, ou da aplicação da justiça segundo critérios de interesses (pessoais ou de determinados grupos) -, um dos principais responsáveis por ameaçar, quer no passado, quer no presente, a ordem e a paz.

A constituição de mundo mais justo e mais humano, opção ética, política, eclesial e humanística que consumiu a vida de dom Helder, exige a construção de

mundo de paz. Mas, como construir mundo de paz tomando por base as preferências dos atuais governantes? O mundo de paz demanda o ensino da paz e não a arte da guerra. Em 2014, os 172 países, em conjunto, gastaram em defesa um (1) trilhão e 800 bilhões de dólares. Levantamento do *Instituto Internacional de Estudos para a Paz de Estocolmo* (SIPRI) aponta que os gastos militares mundial em 2014 foram de 1 trilhão e 780 bilhões de dólares. Estados Unidos foi o país que mais investiu na área, com gastos da ordem de USS 610 bilhões. Constata-se, no entanto, diminuição gradativa, após a aplicação de medidas exigidas pelo Congresso para conter o déficit econômico estadunidense. A China, a segunda da lista, aplicou USS 216 bilhões. A Rússia é a terceira do ranking, com gastos de USS 84,5 bilhões. As informações referentes aos gastos dos dois governos são estimadas, pois ambos gastam mais do que declaram, de acordo com os levantamentos do SIPRI. As justificativas apresentadas por estes governos para o aumento dos gastos na área militar não são inteiramente confiáveis, pois lhes falta transparência na arena política internacional. A guerra na Ucrânia determinou alta nos gastos com defesa na Europa, computado em USS 386 bilhões. O Brasil, com gastos de aproximadamente USS 32 bilhões, figura na 11ª posição no ranking dos 15 países que mais destinaram recursos à área militar. O aumento nos gastos pode ser explicado, em parte, pela força da receita oriunda do petróleo, sem a necessidade de recorrer a medida impopular como o aumento dos impostos. A redução dos gastos pelo país, no ano de 2014, pode ser explicada pela conjugação de dois fatores: a crise econômica internacional e o direcionamento dos investimentos necessários à realização da Copa de Mundo.

Que diria dom Helder aos Governos (federal, estaduais e municipais) brasileiros? Penso que, sem qualquer mancha de ódio, mas tomado de profunda indignação diria: “Dada nossa condição humana, são compreensíveis os equívocos decorrentes do desejo de acertar na realização do bem comum. Contudo, inaceitável é a prática da corrupção. Basta de corrupção!!! O gestor público (e privado) jamais foi autorizado a apossar-se da coisa pública como privada. A corrupção de milhões de reais, não tenha dúvida, mata milhões de pessoas”. Em termos regionais, que diria dom Helder aos Governos (estadual e municipais) do Estado do Maranhã, considerado o mais corrupto do país? “Que desenvolvimento se promove com justiça social, e não através da concentração da riqueza para usufruto de alguns poucos privilegiados”. Tomado de vergonha e indignação, dom Helder estimularia as Minorias Abraâmicas, sedentas de Justiça Social, a promover o desenvolvimento

integral, observando os métodos democráticos para colocar em curso as reformas estruturais, que, em caráter de urgência, devem ter o alcance de uma revolução estrutural.

Ao contrário do *Fórum Econômico Mundial*, criado em 1971, cuja participação no Encontro Anual se dá apenas por meio de convite (a intelectuais de diversos campos, políticos, acadêmicos, lideranças religiosas e de ONGs), o *Fórum Social Mundial*, criado em 2001, é um evento aberto a todos, organizado pelos movimentos sociais de todos os continentes, com o objetivo de debater, elaborar e implementar alternativas para uma transformação social global. Até o presente, a iniciativa é mais próxima possível da idealizada por dom Helder sobre as Minorias Abraâmicas, organizadas para exercer “a pressão moral libertadora”. Quando à origem e estatuto das Minorias, mantêm-se inalterados: pessoas e/ou grupos de pessoas de “boa vontade”, sedentas por justiça como condição para a paz, desejosas de transformar o mundo em “casa” melhor para todos.

Importante ressaltar que o *Fórum Social Mundial* é uma iniciativa que dom Helder não teve tempo de conhecer (pois, morreu em 1999), mas que muito o agradaria, alimentar-lhe-ia muita esperança, ou a percepção (talvez apressada e equivocada) de ver comprovadas duas de suas “utopias”: a articulação das “Minorias Abraâmicas” e, como consequência, a constituição da “pressão moral libertadora”. O Fórum ganha, inegavelmente, elevado grau de organização (das Minorias) e exerce, em época de crise mais que em tempo de estabilidade, forte poder de pressão moral e de constrangimentos aos líderes que comparecem ao “Fórum de Davos”. Em relação à época de dom Helder, o desafio da organização das “Minorias Abraâmicas”, o maior desafio imposto a quem ousasse organizá-las, se mostrou parcialmente superado. O novo desafio surge diante da necessidade de articular estas Minorias com outras minorias, e integrar suas agendas.

Dom Helder também não teve tempo de assistir estarrecido, como assistimos ao vivo pelas diversas emissoras de televisão, o atentado às Torres Gêmeas em Nova Iorque, cuja autoria foi atribuída à rede terrorista Al Qaeda, liderada pelo multimilionário e inteligência forma nos Estados Unidos, Osama Bin Laden. O resultado imediato dessa tragédia contabiliza mais de 3.500 mortos. O evento, ou melhor, a dimensão simboliza do ocorrido, sugere a necessidade de reavaliação dos princípios e práticas predominantes no modo de produção e reprodução do capitalismo. O evento sugere ainda o fim da indiferença internacional e, por sua vez, empenho intenso, constante e decisivo em prol da

compreensão da diferença como valor, e da tolerância como valor menor. Isto porque quem tolera, não aceita inteiramente, pode deixar de tolerar.

O século XX, o *Século das Guerras* (ou pelo menos de duas guerras mundiais) pareceria ter digerido a contento as tragédias que as grandes potências mundiais impuseram à humanidade e, ao cabo de reflexões e análises tão dolorosas, considerado as guerras um absurdo, manifestação do irracional, parceiro solidário da razão humano. O século XXI passou a ser desejado como o *Século da Paz*. É como se todas as guerras já estivessem sido travadas, e a iniciativa de qualquer grupo, povo, Estado ou Nação na direção de conflito bélico recolocasse a humanidade diante da existência do absurdo. Acontece que o século XX, que pareceria ter acabado melancolicamente em 1989, com a desinstitucionalização do Império Soviético, adia, por tempo indeterminado, o seu fim. Em 2001, o atentado às Torres Gêmeas impele a humanidade a realimentar as esperanças na paz internacional.

Em meados do século XX, Paulo VI declara em Assembleia da ONU (1965) o fim de todas as guerras. Os especialistas em segurança internacional já haviam declarado a guerra como limite à inteligência humana no gerenciamento pacífico de interesses “nacionais” antagônicos, e dos corpos diplomáticos implicados. A humanidade parece ter se acostumado a conviver com as guerras; a aceitar o absurdo produzido pelas guerras. Nas primeiras décadas do século XXI, as guerras pululam nalgumas regiões da África, Ásia, Europa e Oriente Médio, com especial atenção para com as guerras do Afeganistão, Iraque, Síria, Ucrânia, Israel-Palestina.

As palavras de dom Helder continuam atuais: “a guerra é a manifestação do absurdo”; é preciso “declarar guerra às guerras”; faz-se mister “declarar guerras as injustiças mãe de todas as violências”. As “Minorias Abraâmicas”, sedentas por Justiça Social como condição para a paz, precisam retomar suas bandeiras, pois o motivo de suas lutas ainda tem uma razão de ser: a promoção dos Direitos Humanos e da Paz mundial.

A História da Europa, que muito admiramos em seus monumentos históricos (cidades inesquecíveis e românticas), se pode escrever pelas barbáries, pelas dominações imperialistas e coloniais, pelas guerras. A escrita do mais novo capítulo da barbárie europeia, mais estritamente protagonizada pelos países membros da União Europeia, sob a liderança, nessa matéria, da Alemanha e do Reino Unido, é o do genocídio em seus mares de povos vindos da África, da Ásia e do Oriente Médio. Em pronunciamentos a serem

feitos de rostos cobertos, pois são pronunciamentos inegavelmente terroristas, os principais líderes da União Europeia anunciam, sem o menor constrangimento (dando prova de que este não é mais “capital político”), limites muitíssimo estreitos para a acolhida de imigrantes, fugidos de guerras e da fome em seus países de origem, em guerras civis alimentadas pelas armas que os europeus (e os USA), fabricam, vendem ou financiam a compra, já esses países não possuem indústria bélica forte o suficiente para manter o seu elevado consumo.

À reivindicação por mudança de estruturas dom Helder não oferece elementos substitutivos claros e passíveis de adoção pela comunidade internacional e, em última instância, os seus apelos dependiam de *adesão pessoal* – do político, do governante, do empresário, do banqueiro, do comandante (militar), do advogado, do engenheiro etc. -, de modo que transformação pessoal, nos termos de uma “conversão”, precedia a “revolução social”. A dom Helder não escapa, e os seus escritos nos asseguram isso, a real percepção da profundidade das estruturas capitalistas. Não obstante, parece ter lhe escapado um determinado grau de realismo para perceber que, mesmo a ONU, com poder de *enforcement*, não conseguiu, e talvez jamais consiga, empreender grandes mudanças no sistema internacional. Com isso, não queremos afirmar a permanência *ad infinitum* do sistema internacional, mas evidenciar a falta de vontade política para tal.

Também não afirmamos, a exemplo dos teóricos realistas, a necessidade de recorrer ao poder de *enforcement* para se mudar estruturas internacionais, pois atestaríamos a histórica ineficiência das instituições e organizações transnacionais. O símbolo de maior expressão dessa ineficiência é a própria ONU, que mesmo possuindo a capacidade de constranger, acumula ainda poder de retaliação, sanção, embargo e de coerção pela força, em termos militares. A ONU, criada para garantir paz internacional e estimular o fortalecimento das democracias, após acumular série de descumprimento de suas orientações, sobretudo em contexto de declaração de guerras, reduziu-se a organização de assistência humanitária.

Por que não produziram os efeitos necessários os apelos apresentados por dom Helder nas arenas política nacional e internacional? Estavam os governantes, as lideranças religiosas e políticas, os comandantes militares, os representantes das instituições financeiras, as universidades... indiferentes aos grandes problemas sociais da humanidade? Os efeitos produzidos pelos apelos de dom Helder jamais poderão ser mensurados, a não

ser que se efetive mudança de estruturas injustas em âmbito nacional e em escala mundial, capaz de arrancar da miséria os 2/3 da população do planeta, sujeitados à pior de todas as guerras (a miséria). Dom Helder não acredita em ameaça comunista, mas a manutenção do *status quo* no Brasil, na América Latina, mais precisamente o *controle* [social, político, cultural, militar] sobre os povos do Continente dependia da sustentação de tal hipótese como uma realidade. Os problemas sociais e econômicos são subestimados em relação ao projeto político de permanência no poder.

A leitura dos escritos de dom Helder, feita em perspectiva de análise política, suscitou-nos vários sentimentos, sendo os mais constantes - em mim, particularmente: a inquietação, a vergonha, a indignação, a revolta... não necessariamente nessa ordem. Na esteira do pensamento de dom Helder, acreditamos que ele não sugeriria, em hipótese alguma, ignorar ou sublimar tais sentimentos, ao contrário, recomendaria fortemente cultivá-los, pois os considerava sentimentos úteis às Minorias Abraâmicas, como motivadores, ou melhor, combustíveis excepcionais à adoção da “Violência dos Pacíficos”.

O pensar e o agir de dom Helder formam mais de uma geração de clérigos (e de lideranças “leigas”) na Igreja Católica no Brasil, quiçá em todo o Continente. Convém salientar de que não nos é possível afirmar, isento de qualquer equívoco, se a Igreja Católica no Brasil consegue capitanear apoio aos apelos apresentados por dom Helder nas arenas política nacional e internacional. Importante ressaltar que, mesmo após o Vaticano II (1962-1965), a Igreja no Brasil, quiçá em todo o mundo, se mantém demasiadamente voltada para si mesma, a discutir e a encaminhar [o “Plano de Emergência para a ação da Igreja”, o seu método de atuação pastoral, a definição das diretrizes pastorais, a perda de influência junto ao povo, a construção de comunidades etc.] questões relevantes para a consolidação da Instituição, mas que retarda a percepção pela Igreja dos problemas mais urgentes demandados pela sociedade brasileira, que, em sua maioria, eram os mesmos dos países subdesenvolvidos em todos os Continentes.

Passados dez (10) anos da morte de dom Helder (1999), a CNBB sugeriu como tema da “Campanha da Fraternidade” (CF, 2009) “Fraternidade e Segurança Pública” e como lema “a paz é fruto da justiça”. Constata-se que a demanda por justiça, no Brasil, quiçá em todo o mundo, permanece latente, impondo-se como princípio a ser, não só observado, mas verdadeiramente exercido. Em 2010, a CF, analisou a relação entre “Economia e Vida”. Em 2011, a CF - com o tema “Fraternidade e a Vida no Planeta” –

tratou de aprofundar a relação do ser humano com o meio ambiente, a gravidade do aquecimento global e das mudanças climáticas – causas e consequências. Em 2012, o tema da CF foi “Fraternidade e saúde pública”. Em 2013, a CF, com o tema “Fraternidade e Juventude”, a partir do lema, “eis-me aqui, envia-me!” (Is 6,8), preparou a *Jornada Mundial da Juventude*, realizada, em 2014, na cidade do Rio de Janeiro. De modo que, em 2014, a CF se debruça sobre problemática sociopolítica de implicação internacional, qual seja: “Fraternidade e tráfico humano”, inspirada no seguinte lema: “é para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5,1). Em 2015, o tema da CF é “Fraternidade: Igreja e Sociedade”, com o lema: “eu vim para servir” (Mc 10,45). Nesse início de século, que coincide com o início do terceiro milênio, predomina na Igreja tendência irreversível de maior comprometimento da instituição com as questões sociopolíticas.

Precedendo aos últimos passos da caminhada aqui percorrida, esperamos ter contribuído para despertar nos estudantes de História, Sociologia, Economia, Direito, Ciência Política, Relações Internacionais etc., o interesse pelo pensamento de dom Helder, no âmbito do pensamento social, político, econômico e eclesiológico brasileiro. É fazer justiça reconhecer que o *Centro de Documentação dom Helder Camara* (CeDoCH), do Instituto dom Helder Camara (IDHC), tem empreendido esforço extraordinário de organização das produções de seu homenageado. Todavia, as contribuições do pensamento de dom Helder, ainda muito carente de interpretações, têm se afirmado como uma extensa agenda de trabalho e um manancial de inúmeras pesquisas.

Por último - mas nem por isso menos importante -, considero da mais alta importância compartilhar os principais desafios enfrentados durante a realização desta pesquisa, mas que precedem, no tempo, o início desta empreitada. O acesso à documentação, o manuseio e a interpretação dos documentos, a produção da tese são, a princípio, desafios mais ou menos previsíveis. Entretanto, declarei, no início deste trabalho (como se pode constatar em epígrafe), ser negro. Essa é uma condição que se nos impõe uma dificuldade adicional, pois atrai variáveis complexas. Acredito que, salvo engano, o mais difícil de todos os desafios que se me apresentaram foi romper, inicialmente, com a mentalidade colonialista e escravocrata daqueles com os quais convivi no limiar de minha juventude. A pretensão de “ser doutor” em Ciência Política (ou em História), quando manifesta, produzia como reação a desconfiança, e a afirmação do desnecessário. Ser negro e doutor, na sociedade brasileira, são componentes de uma realidade que se repelem,



causam estranhamento, gera suspeita. O empoderamento dos negros, das mulheres, é, sem dúvida, uma ameaça ao *status quo*. É importante afirmar que se temos tão poucos negros doutores, não é por falta de interesse, de vontade, de desejo dos negros (e, por extensão, também das mulheres), nem se trata de diferença genética ou de gênero (entende-se aqui, a tendência – sempre silenciosa – de atribuir incapacidade aos negros e às mulheres), é porque a problemática é antes social, historicamente não solucionada, desde a colonização. Para os negros, as distâncias entre o *fim* almejado e os *meios* para alcançá-lo são gigantescas; por vezes se levantam barreiras quase intransponíveis. Nesse quadro, precisei me abastecer, diuturnamente, de renovada energia, com combustíveis sempre mais potentes, para administrar os seguintes questionamentos: 1) “será que você vai conseguir?”. A pergunta trazia o acréscimo – “realizar essa pesquisa”. No referido complemento é que se deita, em berço esplendido, o preconceito; 2) “Será que já não está na hora de parar de estudar e trabalhar?”; 3) “O mais indicado não seria trabalhar, ganhar dinheiro?” - Entre outras interpretações possíveis, concluo desta última questão que o doutorado (isto é, “ser doutor”) é para quem tem tempo e dinheiro; 4) “Adiar projeto de constituição da família, a realização de viagens, a aquisição da casa própria, a compra do carro, não é deixar de viver o presente para devagar por um futuro incerto?”. Para gerenciar todos esses questionamentos, ouvi apenas o meu desejo, sempre maior do que eu, de ocupar o lugar de fala que me é de direito (de cidadania), a partir do qual espero me tornar porta voz de outrem, que, assim como eu, alimentamos a “utopia” de construção de um mundo mais justo, humano, solidário, e por isso mesmo mais divino, para todos.

“O livro pode valer pelo muito que nele não deu caber”  
(Guimaraes Rosa). Em sendo toda obra humana uma criação inacabada, sujeitada ao tempo de sua parturição, acreditamos, referendados pela sabedoria do romancista mineiro, que o presente trabalho pode valer apesar das ausências, dos silêncios, de sua delimitação histórico-temática.

## REFERÊNCIAS

ALMOND, Gabriel A; COLEMAN, James S. (Coords.). **A política das áreas em desenvolvimento**. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria Freitas Bastos, S.A, 1969.

ALVES, Márcio Moreira. **Torturas e torturados**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1966.

\_\_\_\_\_. **O Cristo do Povo**. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.

\_\_\_\_\_. **A Igreja e a Política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e Oposição no Brasil: 1964-1984**. São Paulo: EDUSC, 2005.

ANDRADE, M. C, **A Terra e o Homem no Nordeste**. São Paulo: Brasiliense, 1963.

ANJOS, Márcio Fabri dos. **Ética na relação entre Igreja e sociedade**. Aparecida: Santuário, 1994.

AP [Ação Popular]. Ação Popular: Documento-Base (1963). In: LIMA, L. G. S. **Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: Hipóteses para uma Interpretação**. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 118-144.

ARAÚJO, Edvaldo M.. **Dom Helder Camara: profeta-peregrino da justiça e da paz: pensamento teológico e antropológico**. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.

ARCHER, Luís. Fé e Ciência. Ciência e Fé. Entre a laicidade e a fé: desencontros e convergências [XIV Encontro fé e justiça] a laicidade científica e a fé. **Brotéria**, v. 152, n. 4, 2001, p. 349-364.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Brasília: UnB, 1995.

\_\_\_\_\_. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. Brasília: UnB, 1979.

ASSMANN, Hugo. Caracterização de uma teologia da revolução. **Ponto Homem**, set-out. 1968, p. 6-45.

ASSMANN, Hugo. **Teología de la liberación**. Montevideú, 1970.

\_\_\_\_\_. **Opressão-Liberación, desafio a los cristianos**. Montevideú, 1971.

\_\_\_\_\_. **Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente**. Salamanca: Sígueme, 1973.

ASSMANN, Hugo; CHOMSKY, N. (Orgs.). **A Trilateral: Nova Fase do Capitalismo Mundial**. Petrópolis: Vozes, 1979.

AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira**. Aparecida: Santuário, 2008.

AVILA, Fernando Bastos de. **Igreja e Estado no Brasil: perspectivas e prospectivas**. São Paulo: Loyola, 1987.

BAER, W. **Industrialization and Economic Development in Brazil**. Homewood: Richard D. Irwin, 1965.

BALTHASAR, Hans Urs von. **Teologia della storia**. Abbozzo (1950). Brescia: Morcelliana, 1964.

BARBÉ, Domingos. **Uma teologia do conflito: a não-violência ativa**. São Paulo: Loyola, 1985.

BARROS, Marcelo. **Dom Helder Camara: profeta para os nossos dias**. Goiás: Rede da Paz, 2006.

BARTH, Karl. Comunidad cristiana y comunidad civil. **Selecciones de teología**. V. 10, abril-junio, 1971, n. 38, p. 85-95.

BAUER, Erika. **Dom Helder Camara: o santo rebelde**. (Filme). 2004.

BAUER, G. **Towards a Theology of Development**. An Annotated Bibliography. Geneva: SODEPAX, 1970.

BENDIX, Reinhard. **Max Weber, um perfil intelectual**. Brasília: UnB, 1996.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo**. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. Dom Helder Camara e o Concílio Vaticano II. **Revista Dominicana de Teologia**. (Igreja e Direitos Humanos). Ano IV, n. 6, jan./ jun., 2008, p. 57-73.

BEZERRA, Almerly. Da necessidade de um ideal histórico (1959). In: LIMA, L. G. S. **Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: Hipóteses para uma Interpretação**. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 79-83.

BIBLIA **TEB**. Bíblia Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BIELSCHOWSKY, Ricardo. **Cinquenta anos de pensamento na CEPAL**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2000.

BIGNOTTO, Newton. Humanismo Cívico Hoje. In: BIGNOTTO, Newton. (Org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte, 2002, p. 48-69.

\_\_\_\_\_. **As aventuras da virtude**: as ideias republicanas na França do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. Problemas atuais da teoria republicana. In: In: CARDOSO, Sérgio (Org.). **Retorno ao Republicanismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2004, p. 17-43.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Direito e Justiça em São Tomás de Aquino**. 1998, p. 339-359. In: [www.revistas.usp.br/rfdusp/article/viewFile/67407/70017](http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/viewFile/67407/70017). Acessado em 04 de fevereiro de 2015.

BLANQUART, P. **Teología de la violencia**. Salamanca: Sígueme, 1971, p. 135-154.

BOBBIO, Norberto. Política (verbetes). In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: UnB, 1986, p. 954-962.

\_\_\_\_\_. **O futuro da democracia**: uma defesa das regras do jogo: Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

\_\_\_\_\_. **Estado, governo e sociedade**: para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. (Coleção pensamento crítico; v. 69).

\_\_\_\_\_. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BODIN, Jean. **On Sovereignty**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **Os Seis Livros da República** (1576). São Paulo: Ícone Editora, 2011.

BOFF, Clodovis. **Pecado social y conversión estructural**. Bogotá: Confederación Latinoamericana de Religiosos, 1978.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1986.

BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Lisboa: Multinova, 1976.

\_\_\_\_\_. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**: a emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993. (Série Religião e Cidadania).

BOURDIEU, Pierre. **Teoria da prática**. Paris, 1974.

BRASIL/CNJ (2014). **Censo do Poder Judiciário**. Conselho Nacional de Justiça, 2014.

**BRASIL: NUNCA MAIS**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BROUCKER, José de. **As noites de um profeta**: dom Helder Camara no Vaticano II: leitura das circulares conciliares de dom Helder Camara (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2008.

BRUNEAU, Thomas. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

BRZEZINSKI, BBIGNIEW K. **América: laboratório do mundo**. Rio de Janeiro: Artenova, 1971.

BULTMANN, Rudolf. **Nuovo testamento e mitologia**. Brescia: Queriniana, [1946] 1970.

CAMARA, dom Jaime de Barros. **Manifesto do Episcopado Brasileiro**. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 5, n. 2, junho de 1945, p. 417-426.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. **Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1993.

CARDOSO, Sérgio. **Que República?** In: BIGNOTTO, Newton (Org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 27-48.

\_\_\_\_\_. **Por que República?** In: CARDOSO, Sérgio (Org.). **Retorno ao Republicanismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2004, p. 45-66.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: O Longo Caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARNEIRO, Ana. **Retrato da repressão política no campo – Brasil: 1962-1985 – camponeses torturados, mortos e desaparecidos**. Brasília: MDA, 2010.

CARVALHO, A. V. **A Igreja Católica e a Questão Agrária: Alguns elementos para a análise dos pronunciamentos do episcopado brasileiro no período de 1945-1964**. In: PAIVA, V. (et al.): **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo: Loyola, p. 68-103, 1985.

CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil: O Longo Caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASTRO, Gustavo do Passo. **As comunidades do Dom: um estudo sobre as CEBs no Recife**. Recife: Fundação Massangana, 1987.

CASTRO, Marcos de. **Dom Helder, o bispo da esperança**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

\_\_\_\_\_. **A Igreja e o Autoritarismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

CASTRO, Josué. **Geopolítica da Fome**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1951.

\_\_\_\_\_. **Ensayos sobre el Sub-Desarrollo**. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1965.

\_\_\_\_\_. **A Explosão Demográfica e a Fome no Mundo**. Lisboa: Itáu, 1968.

\_\_\_\_\_. **A Estratégia do Desenvolvimento**. Lisboa: Cadernos Seara Nova, 1971.

CEPÊDA, Vera Alves. **Raízes do pensamento político de Celso Furtado: desenvolvimento, nacionalidade e Estado democrático** (Dissertação de Mestrado em Ciência Política). São Paulo: USP, 1998.

\_\_\_\_\_. Inclusão, democracia e novo desenvolvimentismo. **Estudos Avançados** – IEA/USP, 2012.

CHARBONNEAU, Paul-Eugène. **Cristianismo, sociedade e revolução**. São Paulo: Herder, 1965.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Ciência e Cristo**. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. **O fenômeno humano**. Porto: Tavares Martins, 1970. (Filosofia e Religião, 16).

CHAUÍ, Marilena de Souza. Prefácio. In: FORTES, Luís Roberto Salinas. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976 (Coleção Ensaios, 21).

CLAUSEWITZ, Carl von. **Da Guerra**. São Paulo : Martins Fontes, 2003.

COMBLIN, Jose. **Théologie de la Révolution**. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

\_\_\_\_\_. **A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Libertação, Teologia Neoconservadora e Teologia Liberal**. Petrópolis: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. **Cristãos rumo ao século XXI**. (4ª). São Paulo: Paulus, sn.

\_\_\_\_\_. **A vocação para a liberdade**. (4ª). São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **A vida: em busca da liberdade**. (1ª). São Paulo: Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_. **A profecia na Igreja**. (1ª). São Paulo: Paulus, 2008.

CONDINI, Martinho. **Dom Helder Camara: um modelo de esperança**. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fundamentos para uma educação libertadora: Dom Helder Camara e Paulo Freire**. São Paulo: Paulus, 2014.

CORTINA, Adela. **Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania**. São Paulo: Loyola, 2005.

COSMAO, V. Courants actuels em “Théologie du développement”. *IDOC Internacional II*, 1969, p. 63-73.

COVRE, Maria de Lourdes Manzini. **A cidadania que não temos**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CULLMANN, Oscar. **Cristo e o tempo**: tempo e história no cristianismo primitivo. São Paulo: Custom, [1946] 2003.

CULLMANN, Oscar. **Il mistero della redenzione nella storia**. Bolonha, Il Mulino, [1965], 1966.

DAUJAT, Jean. **O que é comunismo?** Porto: Tavares Martins, 1962.

\_\_\_\_\_. **O cristianismo e o homem contemporâneo**. Porto: Tavares Martins, 1967. (Filosofia e Religião).

DAVIES, Paul. **Deus e a Nova Física**. Lisboa: Edições 70, 1988.

DB-ACB [Documento-base da Ação Católica Brasileira]. Documento-base: “Sentido, linha de ação e método dos movimentos especializados” (1963). In: DALE, Romeu. (Org.). **A Ação Católica Brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985, p. 135-157. (Coleção Cadernos de História da Igreja no Brasil, nº 5).

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do Século XX. In: **Estudos CEBRAP**: Ed. Brasileira de Ciências, nº 12, 1973, p. 5-52.

DREIFUSS, René Armand. **1964**: a conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987.

EM TEMPO. **Amaciando o porrete**. 1977. (novembro), n 0, p. 2.

\_\_\_\_\_. **Os presos da ilha de Itamaracá fazem greve de fome**. 1977/1978 (22.12 - 23.01), n 2, p. 3.

\_\_\_\_\_. **Como anda a repressão?** Adaptando a máquina aos novos tempos. 1978a (20.02-05.03), n 3, p. 03.

\_\_\_\_\_. **Violências e Violações** 1978b (23.01), n 1, p. 11.

\_\_\_\_\_. **As aberturas democráticas são apenas um verniz**. 1978c (01-07.05), n 10, p. 03.

\_\_\_\_\_. **Eles virão em número cada vez maior** 1978d (17-26.07), n 20, p. 6.

EUSÉBIO, Bispo de Cesaréia. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

FILGUEIRAS, Fernando. **A Corrupção na Política**: Perspectivas Teóricas e Metodológicas. Cadernos Cedes - IUPER, v. 5, 2006.

\_\_\_\_\_. **Corrupção, democracia e legitimidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

- FORTE, Bruno. **Teologia da História**: ensaio sobre a revelação. São Paulo: Paulus, 1997.
- FORTES, Luís Roberto Salinas. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976 (Coleção Ensaio, 21). (Prefácio de Marilena de Souza Chauí).
- FRANCA, Leonel. **A Igreja, a reforma e a civilização**: com observações críticas à margem d' "O problema religioso da América Latina" do Sr. Eduardo Carlos Pereira. [3ª Ed]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1934], 1953.
- \_\_\_\_\_. **Polêmicas**: ensino religioso e ensino leigo; problemas de deontologia médica; relíquias de uma polêmica [2ª Ed]. Rio de Janeiro: Agir, 1953. (Obras Completas, V. III).
- \_\_\_\_\_. **Alocuções e Artigos**. Rio de Janeiro: Agir, 1954. Vol. 5, Obras Completas.
- FRANCISCO, Papa. **Participação ao II Encontro Mundial com as Lideranças dos Movimentos Populares**. Discurso do Santo Padre. Expo-Feira de Santa Cruz de La Sierra, Bolívia. 2015 [09.07b], p. 1-12. In: [http://w2.vatican.va/content/francesco-co/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco\\_20150709\\_bolivia-movimenti-popolari.html](http://w2.vatican.va/content/francesco-co/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html). Acessado em 13.07.2015.
- FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: EUSÉBIO, Bispo de Cesaréia. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000, p. 9-28.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. [3ª Ed.]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Ação cultural para liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Conscientização** - teoria prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Moraes, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Educação como prática da liberdade**. [13ª Ed]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Pedagogia da Esperança**; um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. [49ª Ed.]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- FURTADO, CELSO. **A Pré-Revolução Brasileira**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1962.
- \_\_\_\_\_. **Teoria e política do desenvolvimento econômico**. São Paulo: Nacional, 1968.
- \_\_\_\_\_. **O mito do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- \_\_\_\_\_. **A fantasia desfeita**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.



GALEA, José. **Uma Igreja no povo e pelo povo**: reflexão teológica sobre a atual ação pastoral da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1983.

GALLO, Jorge Ivan Hübner. **O mito da explosão demográfica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970 [1968].

GASPARI, Elio. **A Ditadura Envergonhada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a.

\_\_\_\_\_. **A Ditadura Escancarada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002b.

GIBELLINI, Rosino. Teologia Política. In: **A teologia do século XX**. [2ª Ed.]. São Paulo: Loyola, 2002, p. 301-321.

GIRALDI, J. Amor cristiano u violencia revolucionaria. In: **Amor cristiano y lucha de clases**. Salamanca: Sígueme, 1971, p. 25-77.

GIRARD, Marc. **A missão da Igreja na aurora de um novo milênio**: um caminho de discernimento centrado na Palavra de Deus. São Paulo: Paulinas, 2000.

GOODE, William J.; HATT, Paul K. **Métodos em pesquisa social**. São Paulo: Nacional, 1968.

GROTIUS, Hugo. **Sobre o direito da guerra e da paz**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, [1625] 1965.

GUIMARÃES, Juarez. **Republicanism e Liberalismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación**. Lima/Peru: CEP, 1971.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Libertação**. Petrópolis/RJ: Vozes, [1971], 1975.

\_\_\_\_\_. **La Fuerza Histórica de los Pobres**. Lima/Peru: CEP, 1979.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e Práxis**: estudos de filosofia social. São Paulo: Unesp, 2013.

HAYEK, Friedrich August von. **O caminho da servidão**. Rio de Janeiro: Globo, 1946.

HERÓDOTOS. **História**. Brasília: UnB, 1985.

HERKENHOFF, João Baptista. **Gênese dos Direitos Humanos**. Aparecida/SP: Ed. Santuário, 2002.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e Civil. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época. Petrópolis: Vozes, [1977] 1983. Col. História Geral da Igreja na América Latina.

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

HUNTINGTON, Samuel. Political development and political decay. **World Politics**, Baltimore, v. 17, n. 3, 1965, p. 386-430.

INGLEHART, Ronald; WELZEL, Christian. **Modernização, mudança cultural e democracia**. A sequência do desenvolvimento humano. São Paulo: Francis, 2009.

JAGUARIBE, Hélio. **O nacionalismo na atualidade brasileira**. Rio de Janeiro: ISEB, 1958.

JORGE, J. Simões. **Sem ódio nem violência**: a perspectiva da libertação segundo Paulo Freire. São Paulo: Loyola, 1979.

JUC [Juventude Universitária Católica]. Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro (1960). In: In: LIMA, L. G. S. **Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil**: Hipóteses para uma Interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 84-97

JUNG, Karl Gustav. **O desenvolvimento da personalidade**. [2ª Ed.]. Petrópolis: Vozes, 1983.

KADT, Emanuel de. **Catholic Radical in Brazil**. Oxford: Oxford University Press, 1970.

KEYNES, John Maynard. **A teoria geral do emprego, do juro e da moeda**. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

KONDER, Rodolfo. **Anistia Internacional**: uma porta para o futuro. Campinas (SP): Pontes, 1988.

KRITSCH, Raquel. **Soberania: a construção de um conceito**. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LACOSTE, Jean-Yves. Teologia (verbete). In: **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004, p. 1707-1716.

LACOSTE, Jean-Yves; LOSSKY, Nicolas. Fé (verbete). In: **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004, p. 718-733.

LAND, Philip et al. **Justiça no Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977 (Comissão Pontifícia “Justiça e Paz”).

LARAÑA, Ildefonso Camacho. **Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Loyola, 1995.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto**. Rio de Janeiro: Forense, 1948.

LEBRET, Louis-Joseph. **O drama do século XX**: miséria, subdesenvolvimento, inconsciência, esperança. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

\_\_\_\_\_. **O manifesto por uma civilização solidária**. São Paulo: Duas Cidades, 1963.

- LEBRET, Louis-Joseph. **Dinamica concreta del desarrollo**. Barcelona: Herder, 1966.
- LEFORT, Claude. **A invenção democrática: os limites do totalitarismo**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LEME, dom Sebastião. **Carta Pastoral a Olinda**. Petrópolis: Vozes, 1916.
- LEPARGNEUR, Hubert. **O descompasso da teoria com a prática: uma indagação nas raízes da moral**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1979.
- LIBANIO, João Batista. **Fé e Política: autonomias específicas e articulações mútuas**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**. Valencia/Espanha: Siquem Ediciones, 2001.
- \_\_\_\_\_. Teologia em relação dialética com a práxis. In: SILVA, Sérgio Pereira da. (Org.). **Teoria e Prática: algumas perspectivas**. Catalão/GO: UFG, 2007, p. 1-25.
- \_\_\_\_\_. **Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano – do Rio de Janeiro a Aparecida**. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção temas da atualidade).
- \_\_\_\_\_. **Introdução à Teologia Fundamental**. São Paulo: Paulus, 2014 (Coleção Introduções).
- LIMA, Alceu Amoroso. **Revolução, reação ou reforma?** (3. Ed). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1964. (Coleção Brasil Hoje, 8).
- \_\_\_\_\_. **A experiência reacionária**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. In: ALVES, Marcio Moreira. **Torturas e torturados**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1966, p. VII-XIII.
- \_\_\_\_\_. **Pelo humanismo ameaçado**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro [1965], 1968. (Coleção Temas de Todo Tempo, 14).
- \_\_\_\_\_. **Em busca da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Revolução suicida: testemunho do tempo presente**. Rio de Janeiro: Editora Brasília/Rio, 1977. (Coleção Pensamento Brasileiro).
- LIMA, Delcio Monteiro de. **Enquanto o diabo cochila**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação**. Petrópolis: Vozes, 1979.

- LIPSET, Seymour Martin. **O homem político**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- LIST, Georg Friedrich. (Coleção **Os Economistas**). São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LOPES, J. R. B. **Desenvolvimento e Mudança Social**: formação da sociedade urbano-industrial no Brasil. São Paulo. Editora Nacional e Edusp, 1968.
- LOSURDO, Domenico. **A luta de classes**: uma história política e filosófica. São Paulo: Boitempo, 2015.
- LUBAC, Henri de. **Le drame de l'humanisme athée**. [3ª Ed.]. Paris: Spes, 1945.
- MAC DOWELL, João A. Saber filosófico, história e transcendência. In: MAC DOWELL, João A. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência** - Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11-16.
- MAC DOWELL, João A. Compreensão Filosófica da Experiência de Deus à Luz da Experiência Transcendental do Espírito Humano. In: CASAS, Vicente Durán; SCANNONE, Juan Carlos; SILVA, Eduardo. (Compiladores). **Problemas de filosofía de la religión desde América Latina** - De la experiencia a la reflexión. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2003, p. 299-331.
- MAC DOWELL, João A. Pode ser a fé racional? (Resumo). In: **Anais do I Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião**. Brasília: UnB / ANPOF, 2005, p. 30.
- MAC DOWELL, João A. A fé como compreensão intuitiva pessoal do sentido da realidade. In: **Síntese** (Revista de Filosofia). Belo Horizonte, FAJE, v. 40, n. 128, set./dez. 2013, p. 427-456.
- MCCORMICK, A. The Thology of Revolution, *TS* 29, 1968, p. 685-696.
- MAINWARING, Scott. A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985). São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MALTHUS, Thomas Robert. **Ensaio sobre o princípio de população**. Livro I, Cap. 1. p. 5-11.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1929] 1972.
- \_\_\_\_\_. **O Homem e a Sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1940] 1962.
- \_\_\_\_\_. **Liberdade, poder e planificação democrática**. São Paulo: Mestre Jou, [1951] 1972.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe e Escritos Políticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- MARIGHELA, Carlos. **Manual do Guerrilheiro Urbano**. Grávida, 1970 [1969].
- MARITAIN, Jacques. **Princípios de uma política humanista**. Rio de Janeiro: Agir, 1946.
- \_\_\_\_\_. **Cristianismo e democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- \_\_\_\_\_. **O homem e o estado**. Rio de Janeiro: Agir, 1959.
- \_\_\_\_\_. **Humanismo integral: uma visão nova da ordem cristã**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.
- \_\_\_\_\_. **Progresso e progressismo**. Rio de Janeiro: Agir, 1970.
- MARSHALL, G. Soberania (verbete). In: **DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**. Rio de Janeiro: FGV, 1987, p. 1133-1134.
- MARX, Karl. **Prefácio a contribuição a la crítica de la economia política**. In: obras Escogidas em Dos Tomos. Ed. Progresso, Moscou, 1971, p. 343.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MELO, Rúrion. Apresentação à edição brasileira (2013, p.11-20). In: HABERMAS, Jürgen. **Teoria e Práxis: estudos de filosofia social**. São Paulo: Unesp, 2013.
- MENDES, Cândido. **Momento dos Vivos: A Esquerda Católica no Brasil**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- MENDES, Cândido. **Dr. Alceu: da “persona” à pessoa**. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade, 2008.
- METZ, Johann Baptist. **Sulla teologia del mondo** [1968]. Brescia: Queriniana, 1969.
- MATTEUCCI, Nicola [Verbete, Soberania] In. BOBBIO, Norberto. **Dicionário de Política**. Brasília: UnB, 1986.
- MILL, J. Stuart. **Considerações sobre o governo representativo**. Brasília: UnB, 1981.
- MIRANDA, Mário de França. **A Igreja numa sociedade fragmentada: escritos eclesiais**. São Paulo: Loyola, 2006.
- MIRANDA, Mário de França. **Igreja e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- MYRDAL, Gunnar. **Teoria econômica e regiões subdesenvolvidas**. (3ª Ed.). Rio de Janeiro: Saga, 1972.
- MONDIN, Battista. **Os teólogos da libertação**. SP: Paulinas, 1980. (Libertação e Teologia; 4).

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, baron de la Brède et de. **O espírito das leis**. Tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. Brasília: UnB, 1995.

MORA, Ferrater J. Verdade (verbete). In: **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 2991-3005 (Tomo IV, Q-Z).

MOREIRA, Adriano. **Ciência Política**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Ed. Massangana, 1999.

MARSHALL, Thomas H. **Cidadania, Classe Social e Status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MOISÉS, José Álvaro. **Os brasileiros e a democracia**: bases sócio-políticas da legitimidade democrática. Ática. São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Corrupção Política e Democracia no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: CONGRESSO DA LASA, jun./2009.

MYRDAL, Gunnar. **O Estado do Futuro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.

\_\_\_\_\_. **Teoria econômica e regiões subdesenvolvidas**. Rio de Janeiro: Saga, 1972.

MORGENTHAU, Hans Joachim. **A política entre as nações**: a luta pelo poder e pela paz. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasília: UnB, 2003.

MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto a serviço do personalismo**. Lisboa: Livraria Morais Editora [1961] (1967).

\_\_\_\_\_. **Principios de una civilización personalista**. Santiago/Chile: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975. V. 23. (Clásicos del pensamiento humanista).

NEUTZLING, Inácio. **Fé e política**: uma releitura teológica da mudança na Igreja do Brasil (1960-1980). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1982 (Dissertação de Mestrado).

NURKSE, Ragnar. A formação de capital em países subdesenvolvidos. **Revista Brasileira de Economia**. Rio de Janeiro: FGV, 1951.

NURKSE, Ragnar. **Problemas da formação de capital em países subdesenvolvidos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1957.

OLIVA, Alberto. **A solidão da cidadania**. [2ª. Ed.]. São Paulo: Editora SENAC, 2009.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Diálogos entre razão e fé**. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção: Pensamento filosófico).

PADIM, dom Cândido. (1963). Introdução [ao Documento-Base da ACB]. In: DALE, Romeu. (Org.). **A Ação Católica Brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985, nº 5, p. 134-135.

PADIM, dom Cândido. A Doutrina da Segurança Nacional à luz da doutrina social da Igreja. In: LIMA, Luiz G. de Souza. **Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil**: hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 150-167.

PAIVA, Vanilda (et al). **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo: Loyola, 1985, p. 52-67.

PANNENBERG, Wolfhart. (Org.). **Rivelazione come storia**. Bolonha, Dehoniane, [1967], 1969.

PANNENBERG, Wolfhart. Eleição e história. In: **Teologia sistemática**. São Paulo: Academia Cristã, 2009, p. 579-691.

PAVIANI, Jayme. O humanismo latino no processo de globalização. In: PAVIANI, Jayme; DAL RI JUNIOR, Arno. (Orgs.). **Globalização e Humanismo Latino**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 25-38.

PHILPOTT, Daniel. Ideas and the evolution of sovereignty. In: HASHMI, Sohail H. **State Sovereignty**: change and persistence in international relations. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1997, p. 15-47.

PIAGET, Jean William. **A evolução intelectual da adolescência à vida adulta**. Porto Alegre: Faculdade de Educação, 1993.

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. **Dom Helder Camara**: entre o poder e a profecia. São Paulo: Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. **Dom Helder Camara: o profeta da paz**. São Paulo: Contexto, 2008.

PINHEIRO, José Ernane. **Os leigos na igreja e no mundo**: vinte anos depois do Concílio Vaticano II. São Paulo: Santuário de Aparecida, [1987] (Folheto).

PINHEIRO, José Ernane; ANTONIAZZI, Alberto (Coord.) et al. **O protagonismo dos leigos na evangelização atual**. São Paulo: Paulinas, 1994.

PINHEIRO, José Ernane et al. **Formação dos cristãos leigos**: experiências e reflexão. São Paulo: Paulinas, 1995. (Perspectivas pastorais, 6).

PINHEIRO, José Ernane et al. **Ética, justiça e direito**: reflexões sobre a reforma do judiciário. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Cristãos em ação na política**. Aparecida/SP: Santuário, [s/d].

\_\_\_\_\_. **Memória e Missão**: experiências de vida. São Paulo: Paulinas, 2009.

PIRÔNIO, Eduardo. **La Iglesia que nace entre nosotros**. Bogotá/Colombia: Indo-American Press Service, 1970.

\_\_\_\_\_. **Evangelização e libertação**. São Paulo: Loyola, 1981.

PLATÃO. **A república**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

PRANDINI, Fernando. et al. **As relações Igreja-Estado no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1986.

PREBISCH, Raúl. O desenvolvimento econômico da América Latina e alguns de seus principais problemas [1949]. In: PREBISCH, Raúl. **O Manifesto Latino-Americano e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Contraponto / Centro Internacional Celso Furtado, 2011.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Condições institucionais do poder nacional**. Rio de Janeiro: ISEB, 1957a.

\_\_\_\_\_. **Ideologia e segurança nacional**. Rio de Janeiro: ISEB, 1957b.

QUINTANA, Juan Blasco. Cidadão (verbete). In **DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**. Rio de Janeiro: FGV, 1987, p. 177-178.

ROMANO, R. **Brasil: Igreja contra Estado**. São Paulo: Kairós, 1979.

RAMPON, Ivanir Antônio. **O caminho espiritual de Dom Helder Camara**. São Paulo: Paulinas, 2013.

REGINA, Maria. **O Cardeal Leme**. Rio de Janeiro: José Olympio. 1962.

REIS FILHO, Daniel Aarão. **A revolução faltou ao encontro - Os comunistas no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.) **Os clássicos da política**. V. 1, São Paulo: Ática, 2003.

RIOS, José Arthur. Participação (verbete). In **DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**. Rio de Janeiro: FGV, 1987, p. 869-870.

ROCHA, Zildo (org.). **Helder, o Dom: uma vida que marcou os rumos da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROSSI, dom Agnelo. Por que missões protestantes na América Latina. **REB**. 6 (1946), p. 610-622.

ROSSI, dom Agnelo. A ação bíblica protestante no Brasil. **REB**. 7 (1947), p. 45-56.

ROSTOW, W. Walt. **Etapas do desenvolvimento econômico: um manifesto não comunista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. São Paulo: Cultrix, 1965.

SALES, dom Eugênio de Araújo. **A Igreja na América Latina e a promoção humana**, 1968 [28.08].



SAMORÉ, Antônio. Discurso de Abertura do Presidente da CAL na II Conferência do CELAM (Medellín/ Colômbia, 1968). In: **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio**. Bogotá / Petrópolis: Vozes, 1970.

SANI, Giacomo. Participação Política (verbete). In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. [2ª Ed.]. Brasília: UnB, 1986, p. 888-890.

SANTANGELO, Enzo. **Helder Camara: a voz dos que não têm voz**. São Paulo: Loyola, 1983.

SANTORO, dom Felipe. *Fides et Ratio*: a audácia da razão e o fascínio da fé. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. 1999, V. 59, n. 233, p. 30-36.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Cidadania e Justiça**: a política social na ordem brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1979.

\_\_\_\_\_. Anatomia da Crise. In: **O Cálculo do Conflito: estabilidade e crise na política brasileira**. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

SCHOOYANS, Michel. **O comunismo e o futuro da Igreja no Brasil**. São Paulo: Herder, 1963.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHMIDT, João Pedro. **Teoria e práxis no pensamento de Henrique de Lima Vaz**. Porto Alegre: UFRGS, 1988 (Dissertação, Curso de Pós-Graduação em Filosofia).

SCHUMPETER, Joseph Alan. **A teoria do desenvolvimento econômico**: uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juro e o ciclo econômico. São Paulo: Abril Cultural, 1982 (Coleção, Os Economistas).

SCHWWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil**: uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SEGUNDO, Juan Luís. **A concepção cristã do homem**. Petrópolis: Vozes, 1970. (Liturgia-Mundo, 3).

\_\_\_\_\_. **Libertação da Teologia**: São Paulo: Loyola, [1975]. 1978.

\_\_\_\_\_. **Fé e Ideologia** – As dimensões do homem. São Paulo: Loyola, 1983. (V. I).

\_\_\_\_\_. **Teologia da libertação**: uma advertência à Igreja. São Paulo: Paulinas, 1987. Título original: Teologia de la liberación: respuesta al cardenal Ratzinger. [1985]. (Libertação e Teologia).

\_\_\_\_\_. **A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: dos Sinóticos a Paulo**. São Paulo: Paulus, 1997. (Teologia Sistemática).

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SHAULL, R. Hacia una prospectiva Cristiana de la revolución social. **CS III**, nº 7, p. 6-16.

SIGAUD, Geraldo de Proença. **Reforma Agrária**: questão de consciência. [4ª Ed.]. São Paulo: Vera Cruz, 1962. (Tradição, família, propriedade).

\_\_\_\_\_. **Carta Pastoral sobre a seita comunista**: seus erros, sua ação revolucionária e os deveres dos católicos na hora presente. [2ª Ed.]. São Paulo: Vera Cruz, 1963.

SKIDMORE, Thomas. **Politics in Brazil: 1930-1964**. New York: Oxford University Press, 1967.

SIMONSEN, Roberto C; GUDIN, Eugenio. **A controvérsia do planejamento na economia brasileira**: coletânea da polêmica Simonsen x Gudin, desencadeada com as primeiras propostas formais de planejamento da economia brasileira ao final do Estado Novo. Rio de Janeiro: IPEA/INPES, 1977.

SMOLIK, J. El problema teológico de la revolución. **Concilium**, 47, 1969, p. 146-154.

SODRÉ, Néelson Werneck. **Raízes históricas do nacionalismo brasileiro**. Rio de Janeiro: ISEB, 1960.

SOUZA, Adenilson Ferreira de. **Atividade política da Igreja Católica no Brasil**: as demandas da sociedade brasileira transnacionalizadas por Dom Helder Camara (1968-1978). Belo Horizonte: PUC-Minas (Dissertação), 2010.

SOUZA, Aníbal Teixeira de. **Os Bispos do Nordeste e as Migrações Internas**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Imigração e Colonização, 1961.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. **A JUC: os estudantes católicos e a política**. Petrópolis: Vozes, 1984.

Souza, Nilson Araújo de. **A longa agonia da dependência**: economia brasileira contemporânea (JK-FH). São Paulo: Alfa-Ômega, 2004.

STEPAN, Alfred. **The Military in Politics: Changing in Patters in Brazil**. Princeton: Princeton University Press, 1971, p. 57-276.

STOPPINO, Mario. Ideologia (verbete). In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: UnB, 1986, p. 585-597.

SVARLIEN, Oscar. Cidadania (verbete). In: **DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**. Rio de Janeiro: FGV, 1987, p. 177.

TAMAYO, Juan José. Teologia Política [Verbete]. In: **Novo Dicionário de Teologia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 527-533.

- THILS, G. **Teología de las realidades terrestres**. Buenos Aires: sl, 1949.
- TORRES, J. C. O. **Estratificação Social no Brasil**. São Paulo: DIFEL, 1965.
- TRINDADE, Hélio. **O integralismo** (o fascismo brasileiro na década de 30). São Paulo: DIFEL / Porto Alegre: UFRGS, 1974. (Material considerado excelente por especialista).
- TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Brasília: UnB, 1982.
- VALENTINI, Vando. Subsidiariedade no ensino social cristão. São Paulo: mimeo: 2004 (Palestra apresentada ao Núcleo Fé e Cultura da PUC-SP).
- VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Ideologia e Verdade**. Rio de Janeiro: Vozes. Ano 60, n. 1, Jan. 1966, p. 40-53.
- \_\_\_\_\_. **Ontologia e História**. São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- \_\_\_\_\_. Pessoa e Sociedade: o ensinamento de João XXIII. In: **Problemas de Fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia I - Problemas de Fronteiras**. Paulo: Loyola, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia Filosófica I**. [4ª Ed. Corrigida]. S. Paulo: Loyola, [1991], 1998.
- \_\_\_\_\_. Fé & Razão. **Revista Symposium** (Nova Fase), vol. 3, n. 1, 1999, p. 7-11.
- VIEIRA, Liszt. **Cidadania e globalização**. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- VIEIRA, Liszt; BREDARIOL, Celso. **Cidadania e política ambiental**. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- VIEIRA, Liszt. **Os argonautas da cidadania: a sociedade civil na globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- VYGOTSKY, Lev Semenovitch. **Formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- WALZER, Michael. **Esferas da Justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WANDERLEY, L. E. Igreja e Sociedade no Brasil: 1950-64/1964-75. **Religião e Sociedade**, n. 3, out. 1978.
- WATSON, Adam. **A evolução da sociedade internacional: uma análise comparativa histórica**. Brasília: UnB, 2004.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia e Outros Escritos**. São Paulo: Abril Cultural. 1974.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade** – fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UnB. 1998.

WEFFORT, F. E por que não a Igreja na política? **Religião e Sociedade**, n. 2, nov. 1977.

ZILLES, Urbano. **Fé e razão no pensamento medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. (Coleção: Filosofia, 1).

## DOCUMENTOS PONTÍFICOS: EXORTAÇÕES APOSTÓLICAS E ENCÍCLICAS

CA (*Centesimus annus*, 1991). In: **Encíclicas de João Paulo II** (1978-1995). São Paulo: Paulus, 1997, p. 653-741. (Documentos da Igreja).

DR (*Divini redemptoris*, 1937). In: **PIO XI, Cartas Encíclicas** sobre: “o comunismo ateu”, “nazismo no império alemão” e “carta apostólica ao episcopado mexicano”. [...]: Ação Católica Brasileira / ABC Limitada, 1938, p. 5-60.

EN (*Evangelii nuntiandi*, 1977). Exortação Apostólica de Paulo VI. In: **Documentos de Paulo VI**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 379-457. (Documentos da Igreja).

FR (*Fides et ratio*, 1998). Carta Apostólica **Fides et ratio** do sumo pontífice João Paulo II aos bispos da Igreja Católica: sobre as relações entre fé e razão. São Paulo: Loyola, 1998.

GS (*Gaudium et spes*, 1965). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 539-661.

JM (*Sínodo dos Bispos*, 1971). **A Justiça no Mundo**. Petrópolis: Vozes, 1978. V. 184 (2ª Ed.). (*Documentos pontifícios*).

LE (*Laborem exercens*, 1997). In: **Encíclicas de João Paulo II** (1978-1995). São Paulo: Paulus, 1997, p. 153-233. (Documentos da Igreja).

LG (*Lumen gentium*, 1964). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 101-193.

MM (*Mater et magistra*, 1961). JOÃO XXIII. **Documentos de João XXIII** (1958-1963). São Paulo: Paulus, 1998. (Documentos da Igreja), p. 144-219.

MbS (*Mit brennender sorge* (1938). In: **PIO XI, Cartas Encíclicas** sobre: “o comunismo ateu”, “nazismo no império alemão” e “carta apostólica ao episcopado mexicano”. [...]: Ação Católica Brasileira / ABC Limitada, 1938, p. 61-99.

PP (*Populorum progressio*, 1967). Carta Encíclica de Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos. In: **Documentos de Paulo VI**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 109-153. (Documentos da Igreja).

PT (*Pacem in terris*, 1963). JOÃO XXIII. **Documentos de João XXIII** (1958-1963). São Paulo: Paulus, 1998. (Documentos da Igreja), p. 322-375.

QA. (*Quadragesimo anno*, 1931). PIO XI (1922-1939). Sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social. Petrópolis/RJ: Vozes, 1962 (Documentos Pontifícios).

MRN. PIO XII. (1945). Mensagem Radiofônica de Natal [sobre o sexto natal de guerra e a simpatia do pontífice pela democracia]. **Revista Eclesiástica Brasileira** (REB). Petrópolis: Vozes, v. 5, n. 1, março de 1945, p. 171-180.

RN (*Rerum novarum*, 1891). LEÃO XIII [Sobre as condições de vida e trabalho dos operários]. [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_lxiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html). Acessado em 10 mar. de 2014.

SS (*Sollicitudo rei socialis*, 1997). In: **Encíclicas de João Paulo II** (1978-1995). São Paulo: Paulus, 1997, p. 467-544. (Documentos da Igreja).

FRANCISCO (2015). **Participação ao II Encontro Mundial com as Lideranças dos Movimentos Populares**. Discurso do Santo Padre. Expo-Feira de Santa Cruz de La Sierra, Bolívia. 2015 [09.07b], p. 1-12. In: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches-/2015/july/documents/papa-francesco\\_20150709\\_bolivia-movimenti-popolari.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches-/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html). Acessado em 13.07.2015.

JOÃO PAULO II. Discurso aos Bispos do CELAM. In: **Pronunciamentos do Papa no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1980, p. 57-71.

LEÃO XIII (1888). **Libertas** [sobre a liberdade humana]. [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_lxiii\\_enc\\_20061888\\_libertas\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_20061888_libertas_en.html). Acessado em 20 de janeiro de 2014.

PAULO VI. (1965). **Discurso do Papa Paulo VI na Sede da ONU**. 1965 [04.10], p. 1-11. In: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651004\\_united-nations.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html). Acessado em 10.08.2014.

PAULO VI (1969). Discurso de Paulo VI na abertura da II Conferência. In: **CELAM. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio**. Petrópolis: Vozes, 1969, p. 7-17.

PIO XI (1931). **Non Abbiamo Bisogno** [sobre o fascismo e a ação católica]. [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_pxi\\_enc\\_19310629\\_non-abbiamo-bisogno\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_pxi_enc_19310629_non-abbiamo-bisogno_sp.html). Acessado em 14 de março de 2014.

PIO XII (1945). Radiomensagem do Santo Padre sobre o fim da guerra na Europa. **Revista Eclesiástica Brasileira** (REB). Petrópolis: Vozes, v. 5, n. 2, junho de 1945, p. 416-417.

## DOCUMENTOS DO CELAM

CELAM. (1966). **Presença Ativa da Igreja no desenvolvimento e na integração da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1966. [nº 1].

CELAM. (1968a). **A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio**. Petrópolis: Vozes, 1968.

CELAM. (1968b) **A Pastoral nas Missões da América Latina** (Melgar / Colômbia). Petrópolis: Vozes, 1968. [nº 5].

CELAM. (1968c). **América Latina: Ação e Pastoral Sociais** (Conclusões de Itapuã / Texto Complementar às Conclusões de Mar del Plata). Petrópolis: Vozes, 1968. [nº 9].

CELAM. (1971). **Pastoral de conjunto**. Bogotá / Colômbia: CELAM, 1971. [nº 12].

CELAM. (1973). **Iglesia y Política**. Bogotá / Colômbia: Secretariado General del CELAM, 1973. [nº 13].

CELAM. (1979). **Boletim Oficial do CELAM**. (17ª Assembleia Geral do CELAM), março de 1979. [nº 137].

CELAM. (1979). DOCUMENTO DE PUEBLA. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano. Puebla de los Angeles, México. São Paulo: Paulinas, 1979.

CELAM. (1980). Espírito a serviço da unidade (João Paulo II, 1980 [nº 13-16], p. 60).

CELAM e PUEBLA, nas pegadas de MEDELLÍN (João Paulo II, 1980 [nº 35], p. 65).

CELAM. (2007). **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano e do Caribe. Brasília: CNBB, São Paulo: Paulinas & Paulus, 2007.

DOCUMENTO DE PUEBLA. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano. Puebla de los Angeles, México. São Paulo: Paulinas, 1979.

## **DOCUMENTOS DO EPISCOPADO BRASILEIRO**

Carta Pastoral e Mandamento do Episcopado Brasileiro sobre o Comunismo Ateu. In: **PIO XI, Cartas Encíclicas** sobre: “o comunismo ateu”, “nazismo no império alemão” e “carta apostólica ao episcopado mexicano”. [...]: Ação Católica Brasileira / ABC Limitada, 1938, p. 124-140.

CAMARA. dom Jaime de Barros. (1945). Manifesto do Episcopado Brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira** (REB). Petrópolis: Vozes, v. 5, n. 2, junho de 1945 [20.05], p. 417-426.

Manifesto do Episcopado Brasileiro sobre a Ação Social (1946). In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 6, n. 2, junho de 1946, p. 479-484.

CPC (1949). **Carta Pastoral Coletiva: Ano Santo de 1950**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1949.

ENGELKE, dom Inocêncio (1950). “Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma do meio rural” [Carta Pastoral]. [3ª Ed.]. Campanha: **mimeo**, 1953.

PNASC (1946). Plano Nacional de Ação Social Católica. In: DALE, Romeu. **A Ação Católica Brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985, p. 74-82.



## **DOCUMENTOS DA CNBB**

CNBB. (1962). **Plano de Emergência para a Igreja do Brasil**. Rio de Janeiro: Dom Bosco, nº 1, 1962, p. 1-48.

CNBB. (1962a). Declaração da Comissão Central da CNBB. In: CNBB. **Plano de Emergência para a Igreja do Brasil**. Rio de Janeiro: Dom Bosco, 1962, p. 48-49.

CNBB. (1962b). Mensagem da Comissão Central da CNBB. In: CNBB. **Plano de Emergência para a Igreja do Brasil**. Rio de Janeiro: Dom Bosco, 1962, p. 50-52.

CNBB. (1964). Manifesto do Episcopado: Diretrizes para a Ação Católica. **Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de São Paulo**, Ano XXIII, n 5, mar., 1964.

CNBB. (1964). Declaração da Comissão Central da CNBB sobre a situação nacional. In: LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação**. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 147-149.

CNBB. (1966). **Plano Pastoral de Conjunto, 1966-1970**. Rio de Janeiro: Dom Bosco, 1966.

CNBB. (1968). **Comunicado Mensal da CNBB**. (Documento da Nona Assembleia Geral da CNBB). 1968, n. 191.

CNBB. (05.1973a). Eu Ouvei os Clamores do meu Povo. In: LIMA, L. G. S. **Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: Hipóteses para uma Interpretação**. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 168-199.

CNBB. (05.1973b). Marginalização de um Povo. In: LIMA, L. G. S. **Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: Hipóteses para uma Interpretação**. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 200-239.

CNBB. (1974). **Igreja e Política: subsídios teológicos**. São Paulo: Paulinas, 1974, (n. 2). (Coleção Estudos da CNBB).

CNBB. (1974). **Comunidades: igreja na base**. São Paulo: Paulinas, 1974, (n. 3), (Coleção Estudos da CNBB).

CNBB. (1974). **Pastoral Carcerária**. São Paulo: Paulinas, 1974, (n. 4). (Coleção Estudos da CNBB).

CNBB. (1975). **Diretrizes gerais: da ação pastoral da Igreja no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1975, (n. 4). (Coleção Estudos da CNBB).

CNBB. (1976a). Conosco, sem nós e contra nós se fará a reforma rural (Carta Pastoral de D. Inocêncio Engelke, 1950). **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1976.

CNBB. (1976b). Carta Pastoral dos Bispos do Rio Grande do Norte sobre o Problema Rural (1951). **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1976.

CNBB. (19-25.10.1976). Comunicação Pastoral ao Povo de Deus In: LIMA, L. G. S. **Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil**: Hipóteses para uma Interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 240-254.

CNBB. (1977). **Exigências cristãs de uma Ordem Política**. (Versão Popular). [3ªEd.]. Diocese de São Mateus, Arquidiocese de Vitória, ES. Petrópolis: Vozes, 1977.

CNBB. (03.1977). Exigências Cristãs de uma Ordem Política. In: LIMA, L. G. S. **Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil**: Hipóteses para uma Interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 255-266.

CNBB. (1977). **Comunicação pastoral ao povo de Deus**. SP: Paulinas, 1977, (n.8).

CNBB. (1977). **Pastoral da Terra**: posse e conflitos. São Paulo: Paulinas, 1977, (n.13). (Coleção Estudos da CNBB-CEP).

CNBB. (1978). **Subsídios para Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1978, (n. 13).

CNBB. (1979). **Comunidades Eclesiais de Base no Brasil**: experiências e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 1979. (Coleção Estudos da CNBB, n. 23).

CNBB (1979). Declaração da CNBB sobre a Situação Nacional (17 a 29 de maio de 1964). In: LIMA, L. G. S. **Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil**: Hipóteses para uma Interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 147-149;

CNBB. (1980). **Exigências cristãs de uma ordem política**. S.P: Paulinas, 1980, (n.10).

CNBB. (1980). **Igreja e problemas da terra**. São Paulo: Paulinas, 1980, (n. 17).

CNBB. (1981). **Reflexão cristã sobre a conjuntura política**. SP: Paulinas, 1981, (n.22).

CNBB. (1982). **Pronunciamentos da CNBB** (81-coletânea-82). São Paulo: Paulinas, 1982, (n. 24).

CNBB. (1984). **Nordeste: desafio à missão da Igreja no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984, (n.31).

CNBB. (1986). **Por uma nova ordem constitucional** (Declaração Pastoral). São Paulo: Loyola, 1986.

CNBB. (1989). **Sociedade, Igreja e Democracia**. São Paulo: Loyola, 1989. (Seminário “Exigências Éticas da Ordem Democrática”).

CNBB. (1990). **Participação popular e cidadania**: a Igreja no processo constituinte. São Paulo: Paulinas, 1990. (Coleção estudos da CNBB, v. 60).

CNBB. (2013). **Comunidade de comunidades**: uma nova Paróquia. São Paulo: Paulus, 2013. (Estudos da CNBB, 104).

CNBB (2014). **Campanha da Fraternidade 2015**. Brasília: CNBB, 2014.

## DOCUMENTOS DE DOM HELDER CAMARA

CAMARA. Dom Helder Pessoa. Mensagem de dom Helder na tomada de posse como arcebispo de Olinda e Recife: Recife/Brasil: **mimeo**, 1964 [12.04], p. 1-11.

\_\_\_\_\_. Discurso de Paraninfo da Escola de Agronomia da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife/Brasil: **mimeo**, 1964 [19.12], p. 1-8.

\_\_\_\_\_. Discurso de Encerramento [“Encontros do Nordeste”]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1965 [01-03.07], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. “Vamos ao âmago do problema”. [Alocação no encerramento da IIª Conferência Europeia dos Jovens Dirigentes Cristãos de Empresas – UNIAPAC]. Amsterdã/Holanda: **mimeo**, 1964 [19.12], p. 1-8.

\_\_\_\_\_. Boas-vindas [a dom José Maria Pires, novo Arcebispo de João Pessoa] em nome do Nordeste. João Pessoa- Paraíba/Brasil: **mimeo**, 1966 [26.03], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Missão a confiar à Bélgica. Bruxelas/Bélgica: **mimeo**, 1966 [25.04], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Palavra de Paraninfo aos concluintes do Curso da CEPAL 1966. Salvador-Bahia/Brasil: **mimeo**, 1966 [26.08], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Presença da Igreja no desenvolvimento da América Latina. Buenos Aires / Argentina: **mimeo**, 1966 [outubro], p. 1-12.

\_\_\_\_\_. Superação do Colonialismo Interno. [Discurso na Escola de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Norte]. Natal/Brasil: **mimeo**, 1966 [08.12], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. A Universidade e a Integração Nacional. [Discurso na formatura conjunta da Escola de Filosofia e da Escola de Serviço Social da Universidade Regional do Nordeste]. Campina Grande-Paraíba/Brasil: **mimeo**, 1966 [11.12], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Desenvolvimento e Humanismo. Belo Horizonte-Minas Gerais/Brasil: **mimeo**, 1966 [13.12], p. 1-8.

\_\_\_\_\_. Técnica e Humanismo. [Formatura da Escola de Química da Universidade Federal de Pernambuco]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1966 [16.12a], p.1-5.

\_\_\_\_\_. I Seminário de Ação Comunitária. [Encerramento do I Seminário Comunitário realizado na SUDENE]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1966 [16.12b], p. 1-5

\_\_\_\_\_. Ciência e Fé no século XXI. [Escola Politécnica de Campina Grande]. Campina Grande-Paraíba/Brasil: **mimeo**, 1966 [17.12], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Problemática do desenvolvimento no Nordeste – 1966. [Escola Politécnica da Universidade Católica de Pernambuco]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1966 [21.12], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Nordeste e Sudene, irmãos Siameses. [Alocução de encerramento no Simpósio sobre o III Plano Diretor da Sudene promovido pela Universidade Federal de Pernambuco e o Instituto de Ciências Políticas e Sociais, com a Colaboração da SUDENE]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1967 [janeiro], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Diálogo de Universidades. [Escola Politécnica da Universidade de São Paulo (USP)]. São Paulo/Brasil: **mimeo**, 1967 [12.01], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. A Universidade e a Igreja: parceiras em humanização? [Simpósio da Cornell University]. SI: **mimeo**: 1967 [07-09.02], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Influência da Igreja e da Universidade sobre a Política Norteamericana na América Latina. [Simpósio da Cornell University]. SI: **mimeo**: 1967 [07-09.02], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Educação para a mudança. [Universidade de Princeton]. Princeton/USA: **mimeo**, 1967[10.02], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Encíclica a responder com atos. Aracajú-Sergipe/Brasil: **mimeo**, 1967 [22.04], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Nordeste, desenvolvimento sem Justiça. [Lançamento do Manifesto da Ação Católica Operária]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1967 [01.05], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Imposições da solidariedade Universal. [Conferência pronunciado por iniciativa conjunta da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e a Folha de São Paulo]. São Paulo/Brasil: **mimeo**, 1967 [19.06], p. 1-8.

\_\_\_\_\_. Tríplice desafio ao Brasil em desenvolvimento. [Palestra sobre a *Populorum Progressio*]. Goiânia-Goiás/Brasil: **mimeo**, 1967[20.06], p.1-7.

\_\_\_\_\_. Educação para o desenvolvimento. [Ciclo de debates sobre a *Populorum Progressio*]. Brasília/Brasil: **mimeo**, 1967[21.06], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Retomada do desenvolvimento. [Formatura da turma CEPAL/BNDE]. Fortaleza-Ceará/Brasil: **mimeo**, 1967 [26.08], p. 1-8.

\_\_\_\_\_. Balanço de um pastoreio. [Discurso em cerimônia na qual lhe é concedido o título de Cidadão Recifense pela Câmara Municipal de Recife]: Recife/Brasil: **mimeo**, 1967 [11.09], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Desenvolvimento: batalha simultânea em vários fronts. Maceió-Alagoas/Brasil: **mimeo**, 1967 [04.11], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Doença aguda de que livrar o Brasil. [Formatura na Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Alagoas]. Maceió-Alagoas/Brasil: **mimeo**, 1967 [16.12], p.1-6.

\_\_\_\_\_. **Revolução dentro da paz**. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.

\_\_\_\_\_. Conversa clara faz bons amigos. [Encerramento do I Encontro das Federações dos Trabalhadores Rurais]. Carpina-Pernambuco/Brasil: **mimeo**, 1968 [26.01], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Discurso proferido de improviso por dom Helder aos trabalhadores rurais sobre a polêmica com advogados e magistrados [cópia feita de gravação, sem a revisão do Orador]. Recife: **mimeo**, 1968[13.02], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Nova Inquisição ou tentativa de justiça para milhões? [Discurso proferido quando da visita do cardeal Maurice Roy, Presidente da Comissão Pontifícia Justiça e Paz]. Recife: **mimeo**, 1968 [03.03], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Louvor e defesa da cidade bela. [Discurso de agradecimento ao receber o título de Cidadão de Olinda]. Olinda-Pernambuco/Brasil: **mimeo**, 1968 [21.03], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Afinidade Espiritual com Carpina. Carpina-Pernambuco/Brasil: **mimeo**, 1968 [23.03], p. 1-8.

\_\_\_\_\_. A pobreza na abundância. [50ª Semana Social Walona]. Liège/Bélgica: **mimeo**, 1968 [19.04], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Única opção, a violência? [Conferência pronunciada na Sala da Mutualidade]. Paris/França: **mimeo**, 1968 [25.04a], p. 1-8.

\_\_\_\_\_. “Violência: única opção?” Um bispo brasileiro se interroga. Paris/França: **mimeo**, 1968 [25.04b], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. “Os jovens exigem e constroem a paz”: uma realidade nos interpela. [Congresso Mundial da Federação Mundial das Juventudes Femininas Católicas e da Federação Internacional da Juventude Católica]. Berlim/Alemanha: **mimeo**, 1968 [16-25.04], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. “Ou Todos, ou Nenhum” [Palestra de encerramento do Ciclo de Conferências promovidas pela “Folha de São Paulo” sobre as *Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe*, Medellín – 1968]. São Paulo/Brasil: **mimeo**, 1968 [27.09], p. 1-8.

\_\_\_\_\_. A violência dos pacíficos. [Solenidade de lançamento do Movimento “Ação Justiça e Paz” da Arquidiocese de Olinda e Recife, na abertura do ano-centenário de nascimento de Mahatma Gandhi] Olinda/Brasil: **mimeo**, 1968 [02,10], p.1-8.

\_\_\_\_\_. Mensagem fraterna aos Juristas católicos. [VI Congresso Mundial promovido pelo Secretariado Mundial dos Juristas Católicos, de Pax Romana, sobre o tema: “A Missão dos Juristas Católicos em Países subdesenvolvidos”]. Dakar/África: **mimeo**, 1968 [05-12.12], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Razões de esperar. [Formatura da Escola de Ciências Econômicas]. Vitória-Espírito Santo/Brasil: **mimeo**, 1968 [14.12], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Hora de libertação. [Formatura da Escola de Engenharia da Universidade Federal de Minas Gerais]. Belo Horizonte-Minas Gerais/Brasil: **mimeo**, 1968 [15.12], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Tentando ver claro para agir firme. [Formatura da Escola de Engenharia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]. Rio de Janeiro/Brasil: **mimeo**, 1968 [16.12], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Os direitos humanos e a libertação do homem nas Américas [Alocução no encerramento da *VI Conferência Anual Internacional do Catholic Inter-American Cooperation Program (CICOP)*]. New York/USA: **mimeo**, 1969 [21.06], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Forças Armadas e Universidades. [Universidade de Harvard]. Harvard/USA: **mimeo**, 1969 [27.01], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Desafio que honra uma geração. [Formatura da Escola de Engenharia Industrial da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. São Paulo/Brasil: **mimeo**, 1969 [04.03], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Esmagados por uma tríplice violência. [Palestra proferida na Convenção promovida pelo Haslemere Group, sob o título: “Miséria e violência: a exploração do Terceiro Mundo”]. Round House-Londres/Inglaterra: **mimeo**, 1969 [13.04], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. A Universidade e as Revoluções de Desenvolvimento Necessárias à América Latina. [Abertura do Ano Acadêmico da Universidade Católica do Chile]. Santiago/Chile: **mimeo**, 1969 [18.04], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Esperança em uma Comunidade Mundial. [Palestra pronunciada a convite da *Western Conference of Priests* do Canadá]. Winnipeg/Canadá: **mimeo**, 1970 [13.01], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Gandhi, onde está tua vitória? Canadá, EUA e Suíça: **mimeo**, 1970a [janeiro], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Resposta fraterna ao “Black Manifesto”. Detroit/EUA: **mimeo**, 1970b [22.01], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Lições a tirar da Guerra do Vietnã. Detroit/EUA: **mimeo**, 1970c [jan.], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Depoimento pastoral sobre um relatório técnico. New York/EUA: **mimeo**, 1970 [janeiro], p. 1-8.

\_\_\_\_\_. Projetos de desenvolvimento e preocupação com mudanças estruturais. Montreux/Suíça: **mimeo**, 1970 [29.01], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Impossível desenvolvimento sem Juventude. Salzburg/Áustria: **mimeo**, 1970 [20.05], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Três pedidos a meus colegas e irmãos, os teólogos. Louvain/Bélgica: **mimeo**, 1970 [21.05], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Joana D'Arc, será que compreendes e amas a não violência? Orleans/França: **mimeo**, 1970 [25.05], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Neutralidade: força ou fraqueza, realidade ou ilusão? Zurique/Suíça: **mimeo**, 1971[16.07], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Obrigações da Escandinávia para com o Mundo. Upsala: **mimeo**, 1970 [maio], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. “Eu tive um sonho...”. Atlanta/EUA: **mimeo**, 1970 [12.08], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. As Religiões e as necessárias mudanças de estruturas no mundo de hoje. Kyoto/Japão: **mimeo**, 1970 [20.10], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Anseios dos países subdesenvolvidos em face das nações industrializadas. Bonn/Alemanha: **mimeo**, 1970 [23.10], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Contribuição da Igreja para a vida social da América Latina. Bonn/Alemanha: **mimeo**, 1970 [23.10], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Alemanha, deveis mais um exemplo ao mundo. República Federal da Alemanha: **mimeo**, 1971 [23.05], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Pela paz e pela justiça entre as Américas. Nashville/EUA: **mimeo**, 1971 [27.05], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. A não-violência, força libertadora na América Latina. [“Conferência para coordenar e planificar a Ação não-violenta na América Latina”]. Alajuela-São José/Costa Rica: **mimeo**, 1971 [30.05], p. 1-10.

\_\_\_\_\_. Neutralidade: força ou fraqueza, realidade ou ilusão? [Conferência a convite da Ação Católica Operária da Suíça]. Zurique/Suíça: **mimeo**, 1971 [16.07], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Homens, queres ser livre? [Congresso Jubilar de Paz Romana]. Friburg/Suíça: **mimeo**, 1971 [17.07], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Padres da grande passagem, da grande páscoa. Fortaleza-Ceará/Brasil: **mimeo**, 1971 [15.08], p. 1-8.

\_\_\_\_\_. É tua vez, é tua hora, América Latina. [I Congresso Latinoamericano de Desenvolvimento Integral do Homem]. Caracas/Venezuela: **mimeo**, 1971 [24.08],p.1-8.

\_\_\_\_\_. Paz e Segurança para o Terceiro Mundo. [Intervenção na reunião do Conselho Científico do *Stokolm Internacional Peace Research Institute* – SIPRI]. Stockolm/Suécia: **mimeo**, 1971 [11.09], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Amigos e irmãos trabalhadores da América Latina, participantes do VI Congresso da CLASC. Caracas/Venezuela: **mimeo**, 1971 [21-27.11], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Conclamação na abertura do ano missionário de 1972. [Abertura do Ano Missionário de 1972 – Ginásio dos Esportes da Imbiribeira]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1971 [26.12], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Se queres a Paz, trabalha pela Justiça. [Conferência Ecumênica sobre a Guerra no Vietnã]. Kansas City/USA: **mimeo**, 1972 [15.01], p.1-5.

\_\_\_\_\_. Estruturas a mudar, também, nos países ricos. [Universidade de Fordham]. SI/USA: **mimeo**, 1972[17.01], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Um só e grande amor. Munique/Alemanha: **mimeo**, 1972 [20.06], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Cristianismo entre Socialismo e Capitalismo. [Palestra pronunciada no Circus Krone Bau]. Munique/Alemanha: **mimeo**, 1972 [20.06], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Cristianismo, Socialismo, Marxismo se defrontam e se interrogam. [Universidade de Münster]. Münster/Alemanha: **mimeo**, 1972 [21.06], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Minorias Abraâmicas e estruturas da Igreja. [Palestra pronunciada na reunião dos Colaboradores da Freckenhoster Kreises]. Münster/Alemanha: **mimeo**, 1972 [22.06], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Agravamento das estruturas de opressão. Freiburg/Alemanha: **mimeo**, 1972 [23.06], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. A Igreja em face das injustiças dos nossos tempos. [Palestra proferida a convite da *Commission for International Justice and Peace, of the Episcopal Conference of England and Wales*]. Londres/Inglaterra: **mimeo**, 1972 [24.06], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Conversa fraternal com os Ingleses. [Palestra proferida no *The Houses of Parliament*, a convite do Lord MacLeod e do Lord Greenwood]. Londres/Inglaterra: **mimeo**, 1972 [26.06], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Pacto digno de coroar nossa marcha. [Mensagem dirigida aos jovens do Movimento “Mani Tese”, no encerramento da Marcha de 1972]. Praça Miguel Ângelo-Florença/Itália: **mimeo**, 1972 [05.11], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Homilia (Observação preliminar). Marcha do “Mani Tese”. Florença/Itália: **mimeo**, 1972 [05.11], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. Comunidade europeia ou Império europeu? Turim/Itália: **mimeo**, 1972 [06.11], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a tentação de parar na antítese. Turim/Itália: **mimeo**, 1972 [07.11], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Retiro-Debate com padres de língua espanhola que vivem e trabalham nos USA. [Conferência proferida a convite dos *Padres Asociados para Derechos Religiosos Educativos y Sociales*]. Tucson-Arizona/USA: **mimeo**, 1973 [24.04], p. 1-6.



\_\_\_\_\_. Espiral da violência e suas eventuais saídas. Tucson-Arizona/EUA: **mimeo**, 1973 [25.04], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Esperança de renovação nas estruturas da Igreja. Tucson-Arizona/EUA: **mimeo**, 1973 [26.04], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Ministério e Sacerdócio Ministerial na América Latina do Vaticano II e de Medellín. Tucson-Arizona/EUA: **mimeo**, 1973 [27.04], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Responsabilidade dos cristãos em face do mundo de hoje. Bruxelas/Bélgica: **mimeo**, 1973 [19.05], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. As macro-empresas, multinacionais, esfinge de nosso tempo. Bruxelas/Bélgica: **mimeo**, 1973 [21.05], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Um só problema: a fome e a poluição no mundo. Estocolmo/Suécia: **mimeo**, 1973 [26.05], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Saudação fraterna aos parlamentares de Pernambuco e de todo o Brasil. [Durante as comemorações do sesquicentenário da instalação do Poder Legislativo no Brasil (Assembleia Legislativa de Pernambuco)]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1973 [31.05], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Dimensão Horizontal da Reconciliação. [Palestra proferida durante o Encontro de Pastores Luteranos dos países nórdicos]. Rauland/Noruega: **mimeo**, 1973 [22.08], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Justiça e Paz. [Catedral Luterana de Oslo]. Oslo/Noruega: **mimeo**, 1973 [24.08], p. 1-8.

\_\_\_\_\_. Os mansos possuirão a Terra. [*National Assembly of Women Religious*]. Washington/USA: **mimeo**, 1973 [agosto], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Direitos do homem: três pontos vitais, entre muitos outros. [Comemoração dos 25 anos da Declaração Universal dos Direitos do Homem]. Houston/USA: **mimeo**, 1973 [dezembro], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Empresas transnacionais e mudanças de valores, hoje. [IV Fórum Europeu de Empresários]. Davos/Suíça: **mimeo**, 1974 [06.02], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. A verdade vos libertará. Zurique/Suíça: **mimeo**, 1974 [09.02], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Ecumenismo, de dimensões divinas. [Cerimônia Ecumênica na Catedral Católica de Oslo]. Oslo/Noruega: **mimeo**, 1974a [10.02], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Mais perto ou mais longe da paz? [Palavras proferidas ao receber o *Prêmio Popular da Paz*]. Oslo/Noruega: **mimeo**, 1974b [10.02], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Humanizar o homem. [Palavras proferidas ao receber o *Prêmio Popular da Paz*]. Frankfurt/Alemanha: **mimeo**, 1974 [11.02], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Força do Direito ou Direito da Força. [Palavras proferidas ao receber o título de *Doutor Honoris Causa em Direito* da Universidade de Harvard, pela defesa dos direitos humanos]. Harvard/USA: 1974 [13.06], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Intervenção de dom Helder no Plenário do Sínodo Episcopal de 1974. Sl: **mimeo**, 1974, p. 1.

\_\_\_\_\_. Intervenção de dom Helder no Plenário do Sínodo Episcopal de 1974. Sl: **mimeo**, 1974, p. 2.

\_\_\_\_\_. Libertação Humana e Evangelização. [Sínodo dos Bispos]. Roma/Itália: **mimeo**, 1974 [26.09-26.10], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Cada Homem é meu Irmão. [Mensagem fraterna aos jovens que fizeram a marcha de preparação para o Ano Santo de 1975]. Milão/Itália: mimeo, 1974 [19.10]. p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Por que amo a Igreja. [Conferência proferida às Religiosas em Milão]. Milão/Itália: **mimeo**, 1974, [19.10], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Ação de Graças, no dia das Missões. [Homilia pregada na Basílica de N. Sra. Auxiliadora]. Turim/Itália: **mimeo**, 1974 [20.10], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Por que “através da Paz e do Terceiro Mundo”? [Mensagem dirigida aos jovens de Turim]. Turim/Itália: **mimeo**, 1974 [20.10], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Que faria S. Tomás de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante de Karl Marx? [Universidade de Chicago]. Chicago/USA: **mimeo**, 1974 [29.10], p. 1-10.

\_\_\_\_\_. Liberdade e Justiça para todos. [Universidade de Ottawa]. Ottawa/Canadá: **mimeo**, 1975 [01.02], p. 1-10.

\_\_\_\_\_. Em dívida grave para com Deus e para com a Humanidade. [Homilia pregada na Capela da Universidade de Loyola]. Montreal/Canadá: **mimeo**, 1975 [02.02], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Urgente ir às raízes. [Participação no painel promovido, no “Star Fórum”, por “The Toronto Star”, como contribuição para os “*Ten Days for World Development*” – 01a10 de fevereiro]. Toronto/Canadá: **mimeo**, 1975 [03.02], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. E se os pequenos se unirem? [Palestra, por ocasião do almoço, com Chefes de Empresas]. Toronto/Canadá: **mimeo**, 1975 [03.02], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Libertação, expressão equívoca? [Alocução dirigida a padres e estudantes de Teologia]. Toronto/Canadá: **mimeo**, 1975 [04.02], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Escolas Superiores de Paz. [Palestra ao lhe ser conferido o título de “Doutor Honoris Causa”, pela Universidade de Paris I, Pantheon-Sorbonne: Ciências Econômicas, Humanas, Jurídicas e Políticas]. Paris/França: **mimeo**, 1975 [07.03], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Os computadores e a crescente responsabilidade humana. Grenoble/França: **mimeo**, 1975 [08.03], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Justiça Social e Desenvolvimento. [Palestra protocinada pelo Instituto Vienense para o Desenvolvimento]. Viena/Áustria: **mimeo**, 1975 [04.07], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Mensagem fraterna aos religiosos e às religiosas da América Latina. [Mensagem transmitida às religiosas e aos religiosos da América Latina por ocasião da Assembleia da CLAR]. Lima/Peru: **mimeo**, 1975 [05.09], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Conflitos sócio-políticos na América Latina: situação atual e perspectivas, de um ângulo pastoral. [Palestra proferida por ocasião do Encontro sobre “Conflito Social na América Latina e compromisso cristão”, promovido pelo CELAM]. Chacaclaia-Lima/Peru: **mimeo**, 1975 [06-13.09], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. O 3º Mundo, um problema de justiça. [Palestra proferida no Minneapolis Auditório, por ocasião do “Upper Midwest Catholic Education Congress”]. Minneapolis/USA: **mimeo**, 1975 [17.10], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Racismo, cancro de que livrar o mundo. [Mensagem ao lhe ser conferido, pelo Conselho Católico Inter-racial, o Prêmio para os que combatem os racismos]. Davenport/USA: **mimeo**, 1975 [18.10], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Tentativa de eficácia para os direitos humanos. [Palestra realizada por iniciativa do Catholic Institute por International Relations]. Leeds/Inglaterra: **mimeo**, 1975 [21.10], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Igreja: condições para que ajude o surgimento de um mundo novo. [Palestra proferida na série das *Grandes Conferências Católicas* sob coordenação do cardeal Joseph Suenens]. Bruxelas/Bélgica: **mimeo**, 1975 [23.10], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Nova ordem econômica internacional e perspectivas de supressão das desigualdades sociais. [Participação no “Colóquio Mundial sobre as implicações sociais de uma nova Ordem Econômica internacional”, promovido pelo Instituto Internacional de Estudos Sociais]. Genebra/Suíça: **mimeo**, 1976 [19-23.01], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Contribuição fraterna às comemorações do Bicentenário [Palestra proferida ao se lhe ser conferido o título de “Doutor Honoris Causa”, em Direito, pela Universidade de Notre Dame]. Indiana/USA: **mimeo**, 1976 [16.05], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Resposta da Igreja à pobreza e à miséria, especialmente na América Latina. [Palestra realizada na série de “Freedom and Justice Conferences” promovidas pelo 41º Congresso Eucarístico Internacional]. Filadelfia/USA: **mimeo**, 1976 [03.08], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Evangelização no início do 4º Século de Olinda. [Mensagem pastoral por ocasião do Tricentenário da Criação da Diocese de Olinda]. Olinda/Brasil: **mimeo**, 1976 [07.10], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Pacto com Tomás Merton. USA - Pittisburgh, Pensilvânia: **mimeo**, 1976[23.11], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Urgência de viver nossos grandes textos. [Palestra sobre os dez anos da *Populorum Progressio*] Quebec/Canadá: **mimeo**, 1977 [26.02], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Nova ordem econômica internacional? Toronto/Canadá: **mimeo**, 1977 [27.02], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. A palavra que Deus disse, iluminada e completada pela Palavra que Ele diz hoje e aqui. [Mensagem levada ao “XI Sínodo da Igreja de Cristo”]. Washington/USA: **mimeo**, 1977 [01.07], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Importância de Interpretar bem e viver de verdade a ética cristã. [Participação no painel sobre “*Human Ethics*”]. Woodlands-Texas/USA: **mimeo**, 1977 [02-04.10], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Democracia e subdesenvolvimento: existe uma ligação entre bem-estar e liberdade? [Participação no Encontro sobre “O futuro da Democracia”, promovido pela Rádio France, em Atenas]. Atenas/Grécia: **mimeo**, 1977a [05-07.10], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. Democracia e Economia: o agravamento do descompasso entre o poder econômico multinacional e o poder político nacional não corre o risco de gerar um totalitarismo? [Participação no Encontro sobre “O futuro da Democracia”, promovido pela Rádio France, em Atenas]. Atenas/Grécia: **mimeo**, 1977b [05-07.10], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. Cristo, a Igreja e os Homens. Bolonha/Itália: **mimeo**, 1977 [24.11], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. A violência: ódio ou amor? Vicenza/Itália: **mimeo**, 1977a [27.11], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Homília pregada da Catedral de Bolonha, na abertura do Advento. [Sobre a responsabilidade sobretudo dos cristãos na construção da paz]. Bolonha/Itália: **mimeo**, 1977b [27.11], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. Papel da Nova Europa nas relações com os países subdesenvolvidos. [Cenáculo S. Croce]. Florença/Itália: **mimeo**, 1977 [28.11], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. Evangelização: novo impulso a partir da II Assembleia de Pastoral da Arquidiocese. Recife/Brasil: **mimeo**, 1977 [11.12], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Homilia da Missa Comemorativa do Centenário da Morte de dom Vital. Olinda /Brasil: **mimeo**, 1978 [04.07], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Apelos fraternos envolvidos em enorme esperança. [Discurso proferido na Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Juiz de Fora]. Juiz de Fora-Minas Gerais/Brasil: **mimeo**, 1978 [14.07], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Palestra sobre “Compreensão Mundial”. [Promovida pelo *Rotary Club* do Recife, no Clube Português]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1978 [20.10], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. O Terceiro Mundo interpela a Europa. [Conferência proferida a convite do “College de France”]. Perpignan-Toulouse-Paris/França: **mimeo**, 1979 [26.03], p. 1-10.

\_\_\_\_\_. Palestra sobre Puebla, a convite da Assembleia Legislativa de Pernambuco. Recife/Brasil: **mimeo**, 1979 [25.06], p. 1-9.

\_\_\_\_\_. O Homem marginalizado: perspectivas de libertação numa nova sociedade. (Terceiro Mundo distante e Terceiro Mundo vizinho). [Conferência proferida no Teatro S. Benedetto]. Ferrara/Itália: **mimeo**, 1979a [01.11], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. As multinacionais nos países subdesenvolvidos. [Palestra proferida na Universidade degli Studi]. Florença/Itália: **mimeo**, 1979b [02.11], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. A Universidade e os grandes problemas humanos de hoje. [Palestra proferida da Universidade de Münster]: Münster/Alemanha: **mimeo**, 1979 [05.11], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Sugestões audaciosas a uma Universidade audaciosa. [Universidade de Bremen]. Bremen/Alemanha: **mimeo**, 1979 [06.11].

\_\_\_\_\_. O 3º Mundo interpela os cristãos da Alemanha. [Abertura da Semana do 3º Mundo]. Recklinghausen/Alemanha: **mimeo**, 1979 [00.11], p. 1-5.

\_\_\_\_\_. Hora propícia para concretizar a reforma agrária. [Participação no painel promovido pela *Associação Brasileira de Reforma Agrária*]. Carpina (Campinas?)-São Paulo/Brasil: **mimeo**, 1979 [27.11].

\_\_\_\_\_. Pobreza, riqueza difícil de conquistar. [Intervenção no I Congresso da Associação Mundial de Prospectiva Social]. Dakar/África: **mimeo**, 1980 [21-23.01], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Saudação à Sua Santidade João Paulo II, na Missa campal concelebrada pelo Santo Padre no Viaduto da Ilha Joana Bezerra, por ocasião da visita ao Recife. Recife/Brasil: **mimeo**, 1980 [07.07], p. 1.

\_\_\_\_\_. Educação Libertadora na América Latina. [Palestra proferida no II Congresso Nacional de Educadores Católicos do Panamá]. São José/Panamá: **mimeo**, 1980 [02.10], p. 6-9.

\_\_\_\_\_. O Padre na Igreja de hoje, na América Latina. [Testemunho dado em Cerimônia no Seminário do Panamá]. São José/Panamá: **mimeo**, 1980 [03.10], p. 10-11.

\_\_\_\_\_. Projeto-Homem: defender a vida, combater a fome. [Mensagem no Estádio de Bergamo, em companhia de Madre Teresa, de Calcutá]. Bergamo/Itália: **mimeo**, 1980 [10.10], p. 12-14.

\_\_\_\_\_. Apelo fraterno à Universidade Livre, de Amsterdã. [Saudação à Universidade Livre, de Amsterdã, por ocasião das comemorações do I Centenário da sua fundação]. Amsterdã/Holanda: **mimeo**, 1980 [21.10], p. 15-16.

\_\_\_\_\_. Uma Autêntica Opção pelos Pobres. [Palestra realizada em Glasgow, na Igreja de São Luis, por ocasião de uma Cerimônia Ecumênica]. Glasgow-Escócia/Inglaterra: **mimeo**, 1980 [23.10], p.17-18.

\_\_\_\_\_. Pedagogia e Humanismo. [Discurso como Paraninfo dos Formandos de 1980, do Curso de Pedagogia da Universidade Federal de Pernambuco]. Auditório da SUDENE-Recife/Brasil: **mimeo**, 1981 [23.01], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Sois ingênuos ou realistas? [Discurso como Paraninfo dos Bacharelandos do Curso de Relações Públicas, da Escola Superior de Relações Públicas] Recife/Brasil: **mimeo**, 1981 [30.01], p. 4-7.

\_\_\_\_\_. Abertura fraterna de diálogo. [Abertura do Ano Letivo de 1981, do ITER]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1981 [07.02], p. 8-10.

\_\_\_\_\_. Qual é o valor humano? [“1ª Conferência Internacional sobre Valor Humano, e seu reconhecimento através de Serviços”]. Londres/Inglaterra: **mimeo**, 1981 [31.03], p. 11-16.

\_\_\_\_\_. A Igreja na América Latina: Hoje. [Aula Magna da Universidade Católica do Sagrado Coração de Jesus] Milão/Itália: **mimeo**, 1981a [02.04], p. 17-22.

\_\_\_\_\_. Apelo fraterno à Universidade da Estrada do Sol. [Palestra realizada na Universidade Católica do Sagrado Coração de Jesus] Milão/Itália: **mimeo**, 1981b [02.04], p. 23-25.

\_\_\_\_\_. Apelo fraterno à Universidade de Manhattan. [Mensagem dirigida ao receber o título de “Doutor Honoris Causa” em Letras Humanas]. Nova York/USA: **mimeo**, 1981[23.04], p. 26-28.

\_\_\_\_\_. Contribuição fraterna para a Missa sobre o Mundo. [Mensagem dirigida à Universidade de Loyola, por ocasião do recebimento do título de “Doutor Honoris Causa” em Letras Humanas]. Nova Orleans/USA: **mimeo**, 1981 [19.05], p. 29-31.

\_\_\_\_\_. Desarmamento para desenvolvimento. [Palestra promovida pelo “Technology and Culture Series” no MIT (Massachusetts Institute of Technology)]. Cambridge-Massachusetts/USA: **mimeo**, 1981[20.05], p. 32-33.

\_\_\_\_\_. Deus vos dê fidelidade ao vosso juramento. [Discurso ao paraninfo os Engenheiros de 1980, da Universidade Federal de Pernambuco]. Centro de Convenções-Recife/Brasil: **mimeo**, 1981 [08.01], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. 42º Congresso Eucarístico Internacional Lourdes, julho de 1981. [Intervenção no Simpósio Internacional do Congresso Eucarístico internacional]. Toulouse/França: **mimeo**, 1981 [13-15.07], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. 42º Congresso Eucarístico Internacional Lourdes, julho de 1981. [Homilia proferida durante a missa de encerramento do Simpósio Internacional do Congresso Eucarístico internacional]. Toulouse/França: **mimeo**, 1981 [13-15.07], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Formatura dos Engenheiros da Universidade Federal de Pernambuco. [Discurso ao paraninfar os Engenheiros de 1981, da Universidade Federal de Pernambuco]. Centro de Convenções-Recife/Brasil: **mimeo**, 1981 [30.07], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Universidade Federal de Alagoas, Formandos de 1981. [Discurso ao paraninfar os Engenheiros de 1981, da Universidade Federal de Alagoas]. Maceió-Alagoas/Brasil: **mimeo**, 1981 [31.07], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. Universidade Federal de Alagoas. [Discurso ao paraninfar os Engenheiros de 1981, e demais concluintes da Universidade Federal de Alagoas (2ª parte)]. Maceió-Alagoas/Brasil: **mimeo**, 1981 [01.08], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. São Francisco, Santo do nosso tempo. [Homilia proferida na Catedral de Novara, no dia 04 de outubro de 1981, data do 8º Centenário do nascimento do Santo]. Novara/Itália: **mimeo**, 1981 [04.10], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. O ano 2000, desafio tremendo. [Palestra na Catedral de Durban, no Encontro Noturno, de 01 de abril de 1981]. Durban/Inglaterra: **mimeo**, 1981 [01.04], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Os educadores católicos podem construir um mundo diferente. [Palestra proferida durante a 78ª Convenção da Associação Nacional de Educação Católica]. .../USA: **mimeo**, 1981 [20-23.04], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Gosto do desafio. [Palestra como Paraninfo dos Novos Sócios da Ordem dos Advogados do Brasil, Secção Pernambuco]. OAB-Recife/Brasil: **mimeo**, 1981 [24.08], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Comunicação, Juventude, Participação. (“Informação sobre a mensagem”, na página anterior). [Palestra de abertura do 10º Congresso da UCBC]. Florianópolis-Santa Catarina/Brasil: **mimeo**, 1981 [28.10], 1-6.

\_\_\_\_\_. A Igreja e a Propriedade. [Contribuição para o Seminário sobre o “Solo Urbano”]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1981 [15.11], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. Tendes, diante de vós, responsabilidades apaixonantes. [Mensagem como paraninfo dos Formandos em Engenharia, da Universidade Federal de Minas Gerais]. Belo Horizonte-Minas Gerais/Brasil: **mimeo**: 1981 [11.12], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Saudação a dom Helder Camara, em nome da Comunidade Acadêmica da PUC de São Paulo, ao lhe ser conferido o título de “Doutor Honoris Causa”. São Paulo/Brasil: **mimeo**, 1982 [04.03], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Só a Verdade vos libertará. [Discurso proferido na PUC de São Paulo ao lhe ser conferido o título de “Doutor Honoris Causa”]. São Paulo/Brasil: **mimeo**, 1982 [04.03], p. 5-9.

\_\_\_\_\_. Os cálculos humanos e as surpresas de Deus. [Mensagem transmitida no Teatro Castro Alves (Salvador), a convite de dom Avelar Brandao Vilela, arcebispo de Salvador e

Primaz do Brasil, no encerramento das comemorações centenárias do nascimento de João XXIII]. Salvador-Bahia/Brasil: **mimeo**, 1982 [05.03], p. 10-14.

\_\_\_\_\_. Prêmio “Artesãos da Paz”. [Mensagem fraterna ao Ihe ser conferido, pelo SERMI-G, o prêmio “Artesãos da Paz”, ao mesmo tempo que a Lech Walesa, herói polonês]. Turim/Itália: **mimeo**, 1982 [18.04], p. 15-19.

\_\_\_\_\_. Fome: que resposta? [Palestra proferida no *Centro Cultural Prime*, em Milão, por iniciativa de movimento “*Mani Tese*”, em comemoração aos seus 20 anos de Apostolado]. Milão/Itália: **mimeo**, 1982 [21.04], p. 20-21.

\_\_\_\_\_. Ai do mundo sem sonho, sem utopias. [Mensagem ao Ihe ser conferido o título de “Doutor Honoris Causa” em Teologia, na Universidade de Yale]. New Haven-Connecticut/USA: **mimeo**, 1982 [24.05], p. 22-26.

\_\_\_\_\_. Pecados sociais, que exigem conversões sociais. [Mensagem ao Ihe ser conferido o título de “Doutor Honoris Causa” pela Universidade de Santa Úrsula, sob patrocínio de dom Eugênio de Araújo Sales, arcebispo do Rio de Janeiro]. Rio de Janeiro/Brasil: **mimeo**, 1982 [21.05], p. 27-31.

\_\_\_\_\_. Mensagem fraterna ao IPUC, extensiva à toda a UCMG. [Mensagem ao ser paraninfo do IPUC, da UCMG, transmitida pelo Prof. Pe. José Carlos Barbosa, homenageado de Engenharia Mecânica e professor de Cultura Religiosa da UCMG]. Belo Horizonte-Minas Gerais/Brasil: **mimeo**, 1982 [24.06], p. 32-34.

\_\_\_\_\_. Só a verdade nos libertará. [Mensagem pronunciada durante a IIª Sessão Extraordinária das Nações Unidas sobre o desarmamento]. New York/USA: **mimeo**, 1982 [24.06], p.35-38.

\_\_\_\_\_. Se queres a paz, prepara a paz. [Mensagem em nome de Pax Christi International e de numerosas Alternativas de Não-Violência Ativa, transmitida durante a IIª Sessão Extraordinária das Nações Unidas, sobre desarmamento]. New York/USA: **mimeo**, 1982 [24.06], p. 39-41.

\_\_\_\_\_. O método educativo de D. Bosco: o Sistema preventivo em nossos dias. [Tentativa de avaliar a força educativa do sistema preventivo de dom Bosco, no Nordeste, de hoje (e no Brasil, na América Latina e no Mundo dos nossos dias)]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1982 [19.07], p. 42-45.

\_\_\_\_\_. Um brado que bem poderia partir de Viçosa. [Mensagem como paraninfo da Formatura de Julho de 1982, da Universidade Federal de Viçosa (Minas Gerais)]. Viçosa-Minas Gerais/Brasil: **mimeo**, 1982 [23.07], p. 46-49.

\_\_\_\_\_. Uma Nova Cátedra, ou até um Novo Departamento! [Mensagem como paraninfo das Turmas de Bacharelados do *Centro de Ensino Unificado de Brasília*]. Brasília/Brasil: **mimeo**, 1982 [20.08], p. 50-53.



\_\_\_\_\_. Missão reservada ao Saint Joseph College. [Mensagem ao receber o título de “Doutor Honoris Causa” do Saint Joseph College, que festejava seu Jubileu Áureo de Fundação]. West Harford-Connecticut/USA: **mimeo**, 1982 [26.09], p. 54-57.

\_\_\_\_\_. Ação de Graças pelo Jubileu Áureo do Saint Joseph College. [Homilia durante a Ação de Graças pelos 50 anos de fundação do Saint Joseph College]. West Harford-Connecticut/USA: **mimeo**, 1982 [26.09], p. 58-59.

\_\_\_\_\_. “Como pode a mulher americana responder, hoje, ao desafio de Jesus Cristo?” [Homilia durante a celebração da Eucaristia no encerramento do *Congresso Nacional de Mulheres Católicas*]. Houston/USA: **mimeo**, 1982 [15-17.10], p. 60-61.

\_\_\_\_\_. Dividindo nossos dons. [Discurso durante *The Theresian National Convention of Catholic Women*]. Houston/USA: **mimeo**, 1982 [16.10], p. 62-63.

\_\_\_\_\_. Universidade Católica e Humanização do Homem. [Mensagem ao receber o título de “Doutor Honoris Causa”, no quadro das comemorações dos 40 anos de fundação da Universidade Católica de Pernambuco]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1983 [22.03], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Colaboração do Budismo para a Paz Mundial. [Mensagem ao receber o Prêmio Niwano da Paz, atribuído, pela primeira vez, pela Niwano Peace Foundation]. Tokyo/Japão: **mimeo**, 1983 [07.04], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Cerimônia comemorativa do aniversário de Buddha. [Mensagem na Cerimônia do Aniversário de Buddha]. Tokyo/Japão: **mimeo**, 1983 [08.04], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Muito mais longe já estivemos... [Mensagem durante a Mesa Redonda com Líderes Interreligiosos]. kyoto/Japão: **mimeo**, 1983 [12.04], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. Palavras fraternas à ONU. [Palavras dirigidas à ONU, ao ser apresentado à Organização como 1º laureado do *Niwano Peace Prize*, conferido pela *Niwano Peace Foundation*]. New York/USA: **mimeo**, 1983 [18.04], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. “Senhor, fazei de nós, Artesãos de vossa Paz”. [Mensagem à Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul]. Porto Alegre/Brasil: **mimeo**, 1983 [19.08], p. 5-7.

\_\_\_\_\_. Exame de consciência sobre pecados sociais, de ontem e de hoje. [Comunicação no Congresso Eucarístico Regional, em Salvador]. Salvador-Bahia/Brasil: **mimeo**, 1983 [12-16.10], p. 8-11.

\_\_\_\_\_. Mensagem fraterna ao Povo de Mossoró. [Mensagem proferida ao receber da Câmara Municipal Mossoroense o título de *Cidadão de Mossoró*]. Mossoró-Rio Grande do Norte/Brasil: **mimeo**, 1983 [05.12], p. 12-13.

\_\_\_\_\_. Oportunidade excepcional para u’a mensagem fraterna. [Mensagem ao lhe ser entregue a *Medalha José Mariano*, pela Câmara Municipal do Recife]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1984 [09.04], p. 14-17.

\_\_\_\_\_. Solene Concelebração da Páscoa e dos 20 anos de dom Helder Camara como arcebispo de Olinda e Recife. [Campo do Sport Clube, Domingo da Ressurreição]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1984 [22.04], p. 18-20.

\_\_\_\_\_. Homilia [Homilia por ocasião da 22ª Assembleia Geral da CNBB]. Itaiaci-São Paulo/Brasil: **mimeo**, 1984 [05.05], p. 21-23.

\_\_\_\_\_. Direitos Humanos, desafio crescente. [Mensagem fraterna ao ser homenageado pela Ordem dos Advogados do Brasil]. Rio de Janeiro/Brasil: **mimeo**, 1984 [07.05], p. 24-26.

\_\_\_\_\_. A Igreja dos Pobres. [Palestra de abertura de uma série de palestras sobre a “Pastoral da Igreja no Brasil”, iniciativa conjunta da CNBB e da direção do Seminário Brasileiro, em Roma, festejando o jubileu de ouro de sua fundação]. Roma/Itália: **mimeo**, 1984 [15.03], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Terra que ensina o que se vende e o que não se vende. [Discurso na Câmara Municipal de Caruaru, ao lhe ser conferido o título de Cidadão Caruaruense]. Caruaru-Pernambuco/Brasil: **mimeo**, 1984 [28.05], p. 18-21.

\_\_\_\_\_. O que de melhor desejar para a “nossa” querida Curitiba. [Mensagem ao lhe ser conferido o título de Cidadão Honorário da cidade de Curitiba, pela Câmara Municipal de Curitiba]. Curitiba/Brasil: **mimeo**, 1984 [14.07], p. 7-10.

\_\_\_\_\_. A Contribuição Lasallista para a Igreja Internacional: Convocação Regional dos Irmãos das Escolas Cristãs Norteamericanas. SI: **mimeo**, 1984 [09-15.08], p. 11-15.

\_\_\_\_\_. 5º Congresso Internacional sobre crianças maltratadas e negligenciadas. [Dada impossibilidade de presença pessoal, a mensagem, no original francês, foi transmitida por vídeo-tape pela TV Canadense]. Montreal-Quebec/Canadá: **mimeo**, 1984 [16-19.09], p. 16-17.

\_\_\_\_\_. Missão especial confiada à Universidade Federal Rural de Pernambuco. [Mensagem ao receber da UFRPE “Doutorado de Honra”]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1984 [21.09], p. 22-24.

\_\_\_\_\_. Missão Humana da Universidade. [Mensagem do paraninfo da formatura unificada do período 1984/1 da Universidade Federal de Alagoas]. Estádio Rei Pelé-Maceió-Alagoas/Brasil: **mimeo**, 1984 [28.09], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Petulância ridícula ou audácia sagrada? [Conferência pública – comemoração dos 25 anos de fundação da Universidade Católica de Goiás]. Goiânia-Goiás/Brasil: **mimeo**, 1984 [17.10], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Medalha viva, que interpela, exige, compromete. [Mensagem ao lhe ser atribuída a *Medalha Sobral Pinto*, pela Pontifícia Universidade Católica de Belo Horizonte]. Belo Horizonte-Minas Gerais/Brasil: **mimeo**, 1984 [05.12], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Vamos completar o 13 de maio. [Mensagem ao receber, em nome do Povo Cearense, juntamente com Luís Sucupira, Audisio Mosca de Carvalho e, *post-mortem*, gen.

Afonso Augusto de Albuquerque Lima, a *Medalha da Abolição*]. Fortaleza-Ceará/Brasil: **mimeo**, 1984 [11.12], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. Dias decisivos para o Nordeste, para o Brasil. [Mensagem na noite de formatura de cinco cursos da FAFIRE]. Centro de Convenções-Recife/Brasil; **mimeo**, 1984 [22.12], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. A Grande Hora a ser vivida plenamente. [Encontro das forças vivas do Nordeste, pensando no Nordeste e no Brasil]. Assembleia Legislativa de Pernambuco-Recife/Brasil: **mimeo**, 1985 [04.02], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. A dignidade da criança e a sociedade brasileira. [*11ª Semana de Estudos Maria Amélia Leite*, promovida pelo Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal de Pernambuco]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1985 [08-11.04], p. 1-3.

\_\_\_\_\_. 1964-1985: Sinais dos tempos, sinais de Deus. [Mensagem ao despedir-se como arcebispo de Olinda e Recife]. Igreja da Sé-Olinda/Brasil: **mimeo**, 1985 [15.07], p. 1-6.

\_\_\_\_\_. Nossa Senhora do Carmo, rogai por nós. [Saudação a Nossa Senhora do Carmo, padroeira da cidade do Recife, pelo arcebispo emérito dom Helder Camara]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1985 [16.07], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. Para uma economia de escala humana. “O outro desenvolvimento e os Pobres”. [(Projeto Dag Hammarskjold) Segundo Seminário – Toller: Criação de Recursos para o desenvolvimento local]. Fundação Dag Hammarskjold-Garanhus-Pernambuco/Brasil: **mimeo**, 1985 [30.07-05.08], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Apelo fraterno à nossa Universidade. [Apelo à Universidade Federal de Pernambuco ao ser por ela agraciado como “Doutor Honorário”]. Recife/Brasil: **mimeo**, 1985 [15.08], p. 1-7.

\_\_\_\_\_. Hora ideal para ser recebido como teu filho, Ribeirão Preto! [Mensagem ao ser recebido como *Ribeirão Pretense*, na Vigília da Constituinte de 1986]. Ribeirão Preto-São Paulo/Brasil: **mimeo**, 1985 [22.08], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. Homilia proferida por dom Helder Camara, na missa de sétimo dia pelo falecimento de dom José Lamartine Soares, na Igreja da Sé. Olinda/Brasil: **mimeo**, 1985 [24.08], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Valores centrais, a salvar plenamente. [Mensagem ao lhe ser conferido, pela Assembleia Legislativa de Goiás, o título de *Cidadão Goiano*]. Goiânia-Goiás/Brasil: **mimeo**, 1985 [28.08], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. Mensagem sobre Justiça e Paz. [Mensagem apresentada nos Cultos Ecumênicos de Oslo (07.09.85) e de Tromso (08.09.85)]. Oslo-Tromso/Noruega: **mimeo**, 1985 [07-08.09], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. Mensagem fraterna sobre “Pão da Vida”. [Mensagem transmitida durante o Culto Ecumênico de Upsalla]. Upsalla/Suécia: **mimeo**, 1985 [09-10.09]; Copenhagen/Dinamarca [11-13.09], p. 1-2.

\_\_\_\_\_. O papel dos jovens na renovação da sociedade. Universidade de Santa Úrsula-Rio de Janeiro/Brasil: **mimeo**, 1985 [21.10], p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Missa Comemorativa dos 75 Anos de dom Helder Camara. Igreja das Fronteiras-Recife/Brasil: **mimeo**, 1985 [07.02], p.1-3.

## **8. ANEXO**

- Homenagem ao amigo e mestre João Batista Libanio. São apontamentos por ele apresentados e amplamente debatidos durante a defesa do *Projeto de Tese* (conforme p. 5).

Projeto de tese  
 Observações de J. B. Libanio – 04 nov 2013  
 Dom Helder Camara e Celso Furtado – O encontro de dois mundos  
 Adenilson Ferreira de Souza

#### Escolha do tema

- realmente de duas personalidades de alto valor intelectual e histórico na vida do Brasil no século passado.
- Oriundos de dois universos culturais diferentes:
  - econômico, político profissional
  - pastoral, religioso, político eclesiástico com repercussões na política do país

#### Objetivo específico da tese: tríplice momento

- contexto: NE e subdesenvolvimento ----> desenvolvimento
- proximidade:
  - oriundos do NE com a realidade plural, contraditória: experiências similares
    - comunhão no enfrentamento do subdesenvolvimento
    - debate do elo que os aproxima: caminho do desenvolvimento
    - ambos criadores de tradição dentro de determinado quadro sociocultural, político
      - Perseguidos pelo regime militar
- distanciamento: quadro do golpe de 1964
  - distanciamento físico pelo exílio
  - esgotamento do projeto desenvolvimentista
  - Helder parte para CEBs e Libertação

#### Conjunto da Tese

- clara
- lógica
- promete originalidade

#### Método da comparação entre pensadores e pessoas:

- ponto de vista central: proximidade / distanciamento

#### Pontos a considerar:

- não se trata de obras teóricas de dois autores
- trata-se de duas figuras políticas
  - personalidade
  - pensamento
- em contexto sociocultural:

- distinguir nele oferece ambos aspectos sob o ângulo:
  - encontro/afastamento
  - pontos aleatórios
  - naturais (NE)
  - intencionados
- quanto à personalidade
  - opções existenciais
  - posição político-social
- quanto às posturas epistemológicas
  - dom Helder é pastoral: não é objeto da análise (p. 83)
  - Furtado é econômica
    - em que divergem pela originalidade
    - em que se opõem pela diferença
    - em que se completam pela novidade
    - em que coincidem pela convergência
- entrelaçamento entre ambas

#### Observações complementares

c.1.

- Quadro social: movimento da contra cultura: maio 1968

c.2:

- reflexão teórica sobre a relação entre política e teologia, fé e práxis; Ideologia e verdade; ideologia e fé
- H. Vaz: ideologia e verdade

C.3:

#### Sobre a Igreja

- p. 13: pela esquerda católica, cresce TFP
- p. 14
- figura de João XXIII e as duas encíclicas sociais: importantes para Dom Helder
  - antes do mov. Carismático, houve o mov de cursilhos (depois do termino da AC): entra no Brasil na década de 62 – Campinas
  - fim do regime militar: CNBB deixa de ser quase a única voz de protesto
- Ausência do Vaz na bibliografia: tese da Cl. de Oliveira, Rodrigo
- Doutrina social da Igreja no pensamento de d. Helder:
  - faltou mencionar Pacem in terris de João XXIII
  - Dom Helder discute e estuda o Esquema XIII -----→ GetS
- P. Franca: Rodrigo