

Cristina Rodrigues Holanda
IMOPEC (Instituto da Memória do Povo Cearense)
e Museu do Ceará

NOTA EXPLICATIVA

Edward Boudewijn Josef Hoornaert (Eduardo Hoornaert) nasceu em Bruges, Bélgica, em 7 de outubro de 1930. É formado em Línguas Clássicas e História Antiga pela Universidade de Lovaina e em Teologia pelo Seminário Diocesano de Bruges. Ordenou-se sacerdote em 1955 e trabalhou entre 1956 e 1957 na África, como professor. Desde 1958 vive no Brasil. Por mais de 30 anos foi professor de História do Cristianismo em diversos institutos teológicos do Nordeste. Atualmente reside em Salvador. É membro fundador da CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina). Produziu inúmeros artigos e livros, entre os quais podemos citar: *Missie en kolonialisme in Latijns Amérika* (1973); *Verdadeira e falsa religião no Nordeste* (1973); *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800* (1974); *História da Igreja no Brasil: primeiro período* (1977); *A Igreja no Brasil Colônia* (1978); *Crônica das Casas de Caridade fundadas pelo padre Ibiapina* (1ª edição: 1981 / 2ª edição: 2006); *Kirchengeschichte Brasiliens* (1982); *The Catholic Church in Colonial Brazil* (1984); *Padre Ibiapina e a igreja dos pobres* (1984); *Voz do padre Cícero* (1985); *A memória do povo cristão* (1986); *O cristianismo moreno do Brasil* (1987); *Essa terra tinha dono* (1990); *História da igreja na Amazônia* (1992); *O movimento de Jesus* (1994); *História do cristianismo na América Latina e no Caribe* (1994); *História da Igreja na América Latina e no Caribe* (1995); *Cristãos da terceira geração* (1997); *Os anjos de Canudos* (1997); *Brasil indígena: 500 anos de resistência* (2000); *Hermas no topo do mundo* (2002); *Origens do cristianismo: uma leitura crítica* (2006).

A entrevista ora apresentada foi realizada em fins de julho de 2006, por ocasião da presença do professor Eduardo Hoornaert em Fortaleza

(Ceará) para o lançamento dos livros *As origens do cristianismo: uma leitura crítica* - apresentado ao público numa mesa redonda sediada no Seminário da Prainha - e a segunda edição da *Crônica das Casas de Caridade fundadas pelo padre Ibiapina*, publicada na Coleção Outras Histórias do Museu do Ceará (volume 39) e divulgada a partir de uma conferência proferida pelo professor no referido Museu.

A transcrição das fitas cassetes que continham a entrevista ficou a cargo de Nívia Maria Gomes Soares. O roteiro de perguntas foi planejado pelo professor Régis Lopes (do Departamento de História da UFC), especialmente para o dossiê religiosidade da *Revista Trajetos*, em acordo prévio com o Professor Eduardo Hoornaert. O tête-à-tête, no entanto, foi realizado por mim, na manhã do dia 31 de julho de 2006. No desenrolar da conversa, acabei acrescentando outras perguntas ao roteiro e realizei posteriormente a edição da entrevista, que passou pela devida autorização do entrevistado.

Já conhecia o Prof. Eduardo por meio de algumas palestras, alguns textos de sua autoria e pelas contribuições em 2005 como assessor do IV Encontro Estadual do Curso de Formação à Distância para Agentes Culturais do IMOPEC (Instituto da Memória do Povo Cearense), entidade onde atuo. No entanto, essa entrevista teve um outro sabor, diferente dos encontros anteriores. Foi uma conversa longa e esclarecedora de vários aspectos da sua trajetória intelectual, bem como de vários acontecimentos que marcaram a história mais recente da Igreja Católica no Brasil e na América Latina. Nesse sentido, registro a generosidade do Professor Eduardo em me receber para uma manhã inteira de prosa e em dispor esse material para a publicação, a fim de que um público maior possa também partilhar as suas experiências de vida.

Cristina Holanda: Professor Eduardo, como foi nascer numa cidade medieval?

Eduardo Hoornaert: Foi criar sensibilidade pela história. Eu não gosto de cidades ou países que não tenham uma dimensão histórica. Por isso eu não gosto muito dos Estados Unidos. É um lugar onde você raramente vê um monumento realmente histórico. Tudo é muito ralo, tem cem anos, duzentos anos. É por isso também que eu gosto de Salvador, onde você tem fortalezas, edifícios, igrejas, praças, onde pode acompanhar a evolução da cidade. Gosto também de Fortaleza. O forte [inicialmente denominado

Schoonenborch, depois Fortaleza de Nossa Senhora da Assunção] me lembra o tempo dos holandeses e o surgimento da cidade. Daí o nome Fortaleza. E, perto da fortaleza, ainda corre o riacho Pajeú. Eu adoro isso! Deve ser um gosto herdado de infância. Quando visito uma cidade, eu sempre gosto de me situar na história dessa cidade.

C.H: E como foi crescer num país pequeno, rodeado de grandes países?

E.H: Fundamentalmente foi uma provocação, no sentido de estudar outras línguas. A nossa “linguazinha” - a língua flamenga - é de origem medieval. Na Holanda se fala a mesma língua, mas dizem que o holandês é uma versão modernizada do flamengo. A língua flamenga é, afinal, um dialeto, uma língua falada por poucas pessoas em comparação com as grandes línguas que a rodeiam: o francês, o inglês, o alemão. Trinta quilômetros de Bruges já é a França, no poente. No leste, a cento e cinquenta quilômetros, é a Alemanha. Na capital da Bélgica, a pouco mais de cem quilômetros ao sul - Bruxelas - já se fala francês. E a dezessete quilômetros no norte está a Holanda. A Inglaterra fica a quarenta quilômetros, além de um estreito canal atlântico. Tudo muito perto, com distâncias curtas, se comparado com as distâncias no Brasil. A Inglaterra, a França, a Alemanha, os três países grandes da Europa, ficam perto e exercem uma enorme influência. Eu nasci naquele cantinho no meio das grandes nações da Europa. Nunca cultivei um nacionalismo muito forte porque sabia muito bem que meu país natal era muito pequeno e tinha de conviver com países mais fortes. O cidadão francês tem um sentimento de identidade muito grande, o alemão e o inglês também. Cada um deles se imagina vivendo no centro do mundo. O belga não tem isso. Seria ridículo! Afinal somos um país da dimensão de Alagoas. Então, como ter pretensões? Nasci, então, numa terra católica, medieval e muito tradicional. Logo percebi - e todo mundo me ajudava a perceber isso - que tinha que aprender logo o francês. Já havia aula de francês no primário. Quando chegava em casa no final do semestre e mostrava ao meu pai as notas no meu boletim, a primeira coisa que ele olhava era a nota de francês. Ele dizia: “Está bem em francês? Então, está bem!”. No secundário tivemos aulas de alemão e inglês, além das aulas de francês. Eu tive de aprender muito cedo essas línguas. Muitos dos meus colegas não gostavam de estudar essas línguas todas, porque achavam difícil, mas eu adorava! Eu me

esforcei e criei uma facilidade com línguas. Devo isso ao lugar e à situação em que nasci. Depois viajei para a França e a Alemanha e vi que os franceses e os alemães não costumam falar uma segunda língua, só falam sua língua própria. O americano só fala inglês, o alemão só fala alemão, o francês só fala francês. Um livro em francês, alemão ou inglês, sobretudo nessas três línguas vizinhas do lugar em que nasci, eu leio com facilidade. Para um historiador isso é muito bom, pois história é fundamentalmente leitura. O historiador precisa ler documentos históricos em diversas línguas.

C.H: Quantas línguas o senhor domina?

E.H: Há uma diferença entre falar e ler. Lendo, eu tenho facilidade numas sete línguas. Foi por causa dessa facilidade de aprender outras línguas que fui escolhido pelos meus superiores do seminário para ir estudar línguas antigas (latim e grego) na Universidade de Lovaina. Essa foi uma outra coisa que caiu do céu e me ajuda muito no meu estudo atual do cristianismo antigo. Eu leio o grego, embora com dificuldade. Lendo com calma, eu destrincho. O latim ainda vai melhor que o grego. Isso hoje facilita minha vida de historiador. Já no tempo em que estudava teologia, no seminário, eu contestava de vez em quando o professor. Eu dizia: “Professor, mas eu li aqui o texto em grego, e no grego não está como o Sr. diz”. Aí ele ficava meio sem graça e dizia assim: “Bem, vem ao meu quarto depois da aula, que eu vou lhe explicar melhor”. Quando eu chegava ao quarto, ele inventava uma desculpa, dizia que não tinha tempo para me atender etc. Já naquela época, estou falando dos anos 1952-1955, eu percebi que a fundamentação que a igreja dá contém pontos inseguros. Isso me incentivou a estudar história.

CH: Como eram as suas leituras na infância?

EH: Eu sou filho de um professor. Nossa casa vivia repleta de livros. Na minha terra natal os verões são muitos longos, o sol só se deita às nove, dez ou mesmo onze horas da noite (em junho, por exemplo). Mas, fosse inverno ou verão, eu e meus irmãos tínhamos de ir dormir diariamente às nove horas. Tínhamos uma educação muito disciplinada, muito rígida. Na hora de dormir, eu aproveitava para pegar um dos livros do meu pai. Embaixo dos lençóis, eu abria o livro. O meu pai nunca disse nada, nem minha mãe. Acho que eles deixavam passar. E continuei a ler. Li muito e fiquei com paixão pelos livros por toda a vida. Isso vem da infância, sem

dúvida. Acho que talvez a coisa mais importante da minha infância tenha sido essa descoberta dos livros.

C.H: Como era o ensino de História na época da sua infância e da sua adolescência?

E.H: A política pública daquele tempo era de privilegiar o ensino primário. Isso era considerado fundamental! O ensino primário era muito bom. Como éramos cidadãos de uma terra pequena, o professor, nas aulas de história, inculcava em nós o amor à terra natal. Íamos com ele ver um prédio histórico e depois tínhamos de desenhar aquele prédio. Nós já saíamos para a escola com lápis e papel nas mãos. Éramos crianças de menos de quatorze anos. A gente ia e já fazia o desenho, antes de entrar na escola. Depois levávamos o desenho para pintar em casa. Quer dizer, pintávamos a nossa terra, a memória de nossa terra, o que a nossa terra tinha de monumento, de coisas importantes.

C.H: E o ensino de História na Universidade?

E.H: Ao terminar os estudos secundários, entrei no seminário. Quis ser padre. Todo ano, os superiores escolhiam, dentro de uma classe de uns cinquenta estudantes, uns dois ou três para estudar na Universidade e se especializar em alguma disciplina. Eu fui um dos privilegiados, entrei na Universidade de Lovaina para estudar latim, grego e história antiga. Lá, para mim, era um paraíso. Cada dia tinha conferências interessantes. Vinham conferencistas de vários países, sobretudo da França. E eu bebia tudo isso. Adorava aquele ambiente que nos proporcionava estudar história de forma aprofundada. Lembro-me até hoje do que disse nosso professor de heurística histórica (o estudo das fontes). Ele disse: “A heurística não vale nada sem a hermenêutica, sem a interpretação”. Até hoje eu tenho isso como orientação básica. Não se pode pegar um documento, como muitos fazem, e pensar que o documento diz tudo. O documento não diz nada, você tem de questioná-lo.

C.H: Como surgiu a sua vocação para o sacerdócio?

E.H: Eu acho que ela tem muito a ver com minha educação em casa. Há estudantes que vão para o seminário e acham muito estranha aquela disciplina, aquele rigor. Eu não achei nada difícil, porque em casa reinava o

mesmo rigor. O segundo elemento foi tipicamente religioso. E o terceiro fator, analisando hoje, eu acho que foi o fator artístico. Parece ridículo, mas o que me fez optar pelo seminário, entre as outras coisas, foi a música. Eu era coordenador de um grupinho de estudantes católicos, Fazíamos cartazes de Natal. Naquele tempo todo o material era passado em mimeógrafo. E conhecíamos um seminarista que tinha um mimeógrafo. Ele me disse: "Aparece no seminário para pegar os cartazes mimeografados e distribuir". Quando eu cheguei ao seminário, que era um velho convento, os seminaristas estavam ensaiando músicas de Natal. E eu achei aquilo uma coisa tão linda, tão maravilhosa, que me deixou uma impressão de outro mundo. Há umas coisas na alma humana que a gente não sabe descrever, mas eu me lembro bem que a idéia de ir mesmo para o seminário surgiu ao ouvir aquela música (risos)! Eu não tive problemas com disciplina. Então, a igreja não foi difícil para mim, nem a questão da sexualidade. Afinal, tudo já era muito reprimido fora do seminário. Juntou-se a facilidade de lidar com a disciplina da Igreja, com aquele sonho religioso e com a arte, especialmente a música. Há coisas que intelectualmente não dá para compreender, mas que estão na vida da gente.

C.H: O que o levou a morar na África, entre os anos de 1955-1957?

E.H: No seminário tudo era regido pelo sino. O sino tocava para tudo: tomar café, rezar, ir a missa etc. Um dia, no meio da tarde, eu me lembro bem, tocou o sino e todos os seminaristas se reuniram no auditório. Era uma coisa totalmente fora do regulamento. Quando chegamos, uns duzentos e tantos seminaristas lotando o recinto, o reitor disse: "Está aqui entre nós um padre que foi para a América Latina. Ele vem com uma missão do papa. O papa acha que a América Latina é uma terra católica, mas que corre três grandes perigos: o protestantismo, o espiritismo e o comunismo".

C.H: Esse episódio foi em que ano, o senhor recorda?

E.H: Isso foi em 1954. Eu estava no último ano do seminário. Pois bem, o conferencista apontou o quadro negro e disse: "Na Bélgica há um padre para quinhentas pessoas. Na Venezuela, há um padre para dez mil". Eu pensei: "Mas não é possível! Então ser padre na Venezuela exige vinte vezes mais a missão de evangelizar do que na Bélgica!" O conferencista continuou falando: "Quem quiser realizar essa missão, pode falar com o bispo".

Quando terminou essa conferência, resolvi falar com o bispo. Ele tinha o costume de tomar, de vez em quando, o café da manhã com um ou outro seminarista, como Dom Aloísio fazia aqui. O objetivo era conhecer melhor os seminaristas. Então, eu me inscrevi para falar com o bispo no café da manhã. Umas três semanas depois, quando fui chamado, o bispo disse: "O que você tem a dizer?". Eu disse: "Olha, eu gostaria de ir para a América Latina". Ele respondeu: "Ah! Ótimo! Muito bom! Tem um colégio ligado à Universidade, onde se aprende o português e o espanhol, que são as principais línguas faladas na América Latina! Vá lá! Estude! Reze muito! Etc, etc, etc". Essas coisas que bispo sempre diz. Pouco depois, eu me ordenei padre. Duas ou três semanas depois da ordenação, chegou uma carta do bispo com a seguinte informação: "Chegou aqui o superior de um colégio mantido pelas Missões no Congo belga, na África. Você estudou grego e latim e o dito superior precisa de professores nessas áreas. É bom para você ir lá, porque você queria mesmo ir para um país tropical, um país quente, e lá também é quente (risos)!" O Congo, na época, ainda era uma colônia belga. Fui a Bruxelas encontrar o Superior daquelas missões, um homem que até certo ponto controlava a companhia aérea belga, a SABENA (Sociedade Belga de Navegação Aérea), tão grande era o número de missionários que ele mandava para a colônia. Naquele tempo, os missionários e as missionárias enchiam, digamos, um terço dos aviões que faziam a rota Bruxelas-Kinshasa (capital do Congo). Então eu recebi duas grandes malas de ferro, cheias de coisas para viver nos trópicos: roupas (tudo branco, naturalmente); capacete colonial; sapatos... Fui preparado como um militar saindo para uma expedição (risos), com duas malas de ferro. Na minha presença, o superior telefonou para o pessoal da SABENA e disse: "Inscreva o Eduardo Hoornaert dia tal, hora tal, com destino Kinshasa". Foi a minha primeira viagem aérea. Era 1955. Chegando ao destino, minha impressão do colégio colonial belga foi péssima. Aquilo era um colégio grande, totalmente voltado para colonialistas belgas que viviam em meio a um mundo negro africano, mas em regime de apartheid. Os padres viviam a serviço dos brancos. Eles tinham paróquia, colégio, tudo dentro do esquema colonial. Então, fiquei esses dois anos na África, numa missão ligada ao governo belga. A igreja fazia tudo o que o governo determinava para que os subsídios oficiais fossem repassados à missão. Um dos requisitos do governo era que os professores tivessem um diploma universitário. Isso era o meu caso e por isso fui chamado a traba-

lhar lá. Depois de dois anos, no dia do meu retorno à Bélgica, eu telefonei ao bispo e disse: “África nunca mais! Não quero mais voltar porque lá está tudo errado: negros de um lado, brancos do outro, tudo dividido... Não gostei!” (A independência do Congo belga aconteceu dois anos depois de minha saída, em 1959). Aí o bispo disse: “Está certo, vá retomar os seus estudos das línguas da América Latina”. Mas eu senti que o entusiasmo do Bispo estava diminuindo. Naquele tempo, o renome da América Latina na Europa era péssimo. Sobre tudo o renome em termos de moralidade. A igreja achava que o continente era “perigoso” para padres celibatários. Dizia-se que as mulheres latino-americanas eram muito lascivas e que os padres se sentiriam tentados a largar o sacerdócio por causa delas. A mulher levava a culpa de tudo (risos). Então, nós não podíamos ir sozinhos à América Latina, tínhamos de viver em equipe, dormir sempre naquele lugar determinado etc. Eu percebi que o bispo ficou muito cheio de dedos, mas mesmo assim ele me deixou viajar em 1958. Cheguei a João Pessoa no dia 03 de setembro de 1958.

C.H: Só mais uma pergunta referente à sua ida ao Congo: já era pré-determinado que seriam dois anos de missão?

E.H: Sim. Era determinado que seriam períodos de dois anos. A gente podia ter renovado. Eu me neguei a renovar e aí solicitei o meu envio para a América Latina.

C.H: Retornemos, então, à sua chegada em João Pessoa...

E.H: Eu cheguei cheio de certezas. Era um padre católico, acreditava no papa, na igreja e nos três perigos da América Latina: o protestantismo, o espiritismo e o comunismo. Também estava certo que os países latino-americanos eram “atrasados”. Então, por exemplo, quando eu cheguei em Recife e fui para João Pessoa, numa estrada que na época era em parte de terra batida, eu disse: “Isso é mesmo um atraso! Que país atrasado! (risos)”. Eu tinha uma mentalidade perfeitamente colonial, embora tivesse reagido diante da questão da África, talvez porque lá eu senti, digamos assim, a muralha intransponível entre brancos e negros. Aqui as coisas eram muito diferentes. Aos poucos, no entanto, esse ranço colonialista foi se desmanchando. Foi um processo lento. Minhas certezas foram caindo por terra. O fator fundamental nesse processo foi a observação. Eu observava tudo.

Sempre gostei de me situar. Agora isso diminuiu com a idade, mas quando eu era mais novo, não gostava de chegar numa cidade sem me situar. Por exemplo, a primeira vez que eu fui ao Rio de Janeiro, eu peguei o bonde e fiz todo o percurso da cidade. Tudo, tudo eu observava, chegava no quarto e anotava as coisas que eu tinha observado. Eu sempre fui assim.

C.H: O senhor disse que sua viagem ao Brasil foi realizada em equipe...

E.H: Sim. Éramos três, mas o terceiro teve problemas de saúde na época da partida e só chegou depois. O colega que viajou comigo era um tipo nervoso. Ele dizia o tempo todo: “Quando o bispo vem nos chamar para nos nomear e dar um trabalho?”. Estávamos habituados a uma igreja que funcionava por meio de nomeações: professor, vigário, assistente de movimentos católicos etc. Tudo na base de nomeações. E o bispo não nos chamava. Ele nos deixou numa casa onde uma senhora nos servia. Só mais tarde percebi que essa atitude do bispo era sinal de sabedoria e maturidade. O bispo sabia que nós éramos muito imaturos para enfrentar uma nova situação. Ah! Mas eu até adorava essa demora. Cada manhã pegava minhas trouxas e ia andando o tempo todo pela cidade, vendo as coisas. Eu andava pela rua, pela feira, tomava o bonde. Naquele tempo tinha bonde em João Pessoa, uma delícia. “Trique, trique”. Eu ficava impressionado com a vida no Brasil, pois observava coisas que funcionavam totalmente fora do esquema da gente. Por exemplo: o Brasil era um país católico, mas nesse país tão católico as pessoas não iam à missa (risos). Que catolicismo é esse? Então, os meus esquemas mentais foram se desmanchando. Outra coisa que me salvou, foi que eu me distanciava da opinião de alguns dos colegas europeus (havia padres holandeses e nos comunicávamos muito com eles) que estavam ansiosos para trabalhar logo, a partir de sua compreensão das coisas: “O Brasil é isso! O Brasil é aquilo! Tem de fazer isso! Tem de fazer aquilo!”. De minha parte, eu costumava dizer: “Se, depois de cinco anos, eu conseguir entender alguma coisa do Brasil, eu vou me sentir feliz”. Eu compreendi que esse país era tão diferente do que eu já tinha conhecido e que eu tinha de aprender novas coisas. Então eu pensei: “Nós temos de entender o país!”. Por isso é que, apesar de apreensivo, eu estava feliz de saber que o bispo não estava apressado em nos nomear para algum cargo pastoral. Ele se chamava Dom Manoel Pereira, um homem sensível e inte-

ligente, que mostrou que entendia a gente. Ele entendia nosso jeito de ser e nos deixou muito à vontade.

C.H: E quando Dom Manoel Pereira resolveu nomear o senhor?

E.H: Ele observou que eu tinha gosto pelos estudos. Lembra-se daquelas famosas malas de ferro que foram para a África? Eu e meus dois companheiros viemos ao Brasil com quinze malas. Viajamos de avião e as malas vieram de navio. Quinze dias depois da nossa chegada, as benditas malas apareceram. Das quinze malas, doze aproximadamente só continham livros. Como eu já disse também, desde criança eu gosto muito de ler. Entre os livros nas malas havia uma famosa história da Igreja em diversos volumes, escrita por Daniel-Rops, um autor francês muito festejado na época. O bispo viu esses livros na estante de nossa casa. Ele perguntou: “Você leu esses livros?”. Eu respondi: “Li”. Ele retrucou: “Ah! Então você vai ser professor de história da igreja no seminário diocesano da Paraíba (risos)!”. Essa foi minha primeira nomeação no Brasil. Mas eu nem falava português direito e fiquei diante de um grupo de cem seminaristas. Resolvi dar aulas em francês. Acho que foi muita generosidade por parte dos alunos ou talvez gosto de ouvir palavras faladas numa língua estranha, pois eles me deram a impressão de gostar das aulas. Eu duvidava, mas eles pareciam gostar! Aos poucos, passei a dar aulas em português mesmo, e comecei a perceber que nem eu e nem eles sabíamos nada da história da igreja no Brasil. E foi assim que eu descobri o Padre Cícero.

C.H: Como foi a descoberta do padre Cícero?

E.H: Foi uma coisa muito interessante. Como já disse, nós éramos muito disciplinados. Éramos três, na equipe belga, eu dando aulas no seminário e os outros trabalhando na paróquia. Eu fazia parte da equipe de paróquia e, nas tarde em que eu não tinha aula no seminário, realizávamos um trabalho de pesquisa pastoral num bairro operário fora de João Pessoa, onde havia duas capelas. Nós pegávamos o carro, íamos ao bairro e deixávamos o carro num determinado ponto, de uma determinada rua. Aí visitávamos sistematicamente todas as casas do bairro, rua após rua. Por volta das cinco e meia, voltávamos, íamos jantar e depois fazíamos uma reunião de avaliação. O que eu achei de mais impressionante era justamente que, em quase todas as casas daquele bairro, havia um santinho pregado na porta com a frase:

“O padre Cícero abençoe esta casa” (risos)! Isso era por volta de 1958-1959. Então fui falar com o reitor do seminário e perguntava quem era esse padre Cícero. Ele respondia: “Aquele padre Cícero é um falsário, ele engana o povo!”. Os outros diziam mais ou menos o mesmo. Aí havia um problema. O clero em bloco apresentava sempre argumentos negativos acerca do padre Cícero, enquanto o povo o venerava. Pensei: “Aí existe um problema. Por que o clero não gosta do padre Cícero?”. Nas minhas aulas também senti falta de referências brasileiras. Consultei meus alunos, mas eles não sabiam absolutamente nada. Apenas repetiam que Cícero era um padre que não prestava. Então, em 1964, resolvi viajar para Juazeiro do Norte. O padre Murilo Barreto, vigário de Juazeiro, que faleceu recentemente, me hospedou maravilhosamente, me tratou de maneira muito amável e me deixou com inteira liberdade. Eu disse: “Olha, eu vim aqui para entender melhor o Padre Cícero, certo?”. E usava de novo meu método de andar e observar. Andava pela Rua Nossa Senhora das Dores, a Rua do Horto, visitava os lugares, observava os romeiros, tirava fotos. O padre Murilo me contou que logo antes de mim tinha andado por Juazeiro um pesquisador americano chamado Ralph Della Cava. O padre Murilo estava muito impressionado com ele, pois o Ralph fotocopava tudo. Ele tinha um rapaz que tirava fotocópias de todos os documentos. Lembro-me do padre Murilo dizendo: “Olhe, ele levou toda a documentação para os Estados Unidos, com sua máquina copiadora”. Eu não tinha máquina nenhuma, não tinha condições de colher todo o material que o Ralph levantou. Também não era bem isso que eu queria. O que eu queria era entender como é que o povo vivia essa fé no padre Cícero. Depois de uma semana, mais ou menos, o padre Murilo me falou: “Olha, a diretora de um colégio aqui de Juazeiro, Dona Amália Xavier de Oliveira, nos convida para almoçar”. Eu já sabia que ela tinha escrito um livro sobre o padre Cícero, intitulado *O padre Cícero que eu conheci*. Um livro muito bom. E gostei muito do enfoque que ela dava à figura do padre Cícero. No fim do almoço, ela tirou um documento da gaveta e disse: “Eu estou vendo que o senhor está interessado em história. Tem aqui um documento que eu guardo há muito tempo. Eu o recebi do professor Marrocos, mas não consigo editar esse material. Isso devia ser publicado, porque vejo que é um documento fundamental para conhecer a vida do padre Ibiapina, que foi mentor de padre Cícero. O padre Cícero, quando jovem, ficou impressionado com a passagem do padre Ibiapina pelo Crato.”

E ela começou a contar a história da relação entre Cícero e Ibiapina. Isso era totalmente novo para mim. Eu nunca tinha nem ouvido falar no padre Ibiapina. Eu prometi a Dona Amália que ia tentar editar o documento, mas que não tinha muito contato com editores. De volta à Paraíba, comecei a me informar melhor sobre esse documento e vi que ele poderia ser a principal fonte de pesquisa sobre a trajetória do padre Ibiapina. De qualquer modo, eu voltei para as minhas aulas com muito mais segurança sobre o padre Cícero, o padre Ibiapina e inclusive o beato Antônio Conselheiro de Canudos. Sabia situar melhor essas figuras dentro da história do Nordeste. Mais tarde, pude verificar que minha leitura dessa história toda combinava muito bem com a pesquisa de Ralph Della Cava, que faz uma interpretação econômica, social e política da atuação do padre Cícero. Com isso, ele alargou os horizontes. Aqui não se trata só de história religiosa, mas de todo o drama do Nordeste desde a questão da barbarização, da formação do sertão, do misticismo, do fanatismo e muitos outros aspectos.

C.H: Então essa viagem ao Juazeiro do Norte, em 1964, é que possibilitou ao senhor conhecer o padre Cícero e ao mesmo tempo o padre Ibiapina?

E.H: Sim. Como já disse, o Antônio Conselheiro demorou mais. Apareceu para mim bem mais tarde, como também o Caldeirão. Todo esse processo de conhecimento foi se dando aos poucos. Tudo foi muito devagar. Por exemplo: aquele documento que eu recebi de Dona Amália, em 1964, a *Crônica das Casas de Caridade*, só consegui editar em 1981 numa editora (Loyola) de padres jesuítas. Quer dizer, foram 16 anos, não é? E a segunda edição está saindo agora em 2006, pelo Museu do Ceará. A edição de 1981 logo se esgotou e muita gente hoje procura uma nova edição, de sorte que a iniciativa do Museu do Ceará veio numa boa hora, pois é um documento importante não somente para conhecer a história religiosa, mas a história dos sertões nordestinos em geral, na segunda parte do século XIX. Tudo isso aconteceu muito devagar, mas no tempo certo.

C.H: Já que estamos falando dos anos sessenta no Brasil, eu gostaria de perguntar como o senhor percebeu o movimento militar de 1964.

E.H: Eu morei seis anos em João Pessoa, depois dezoito anos em Recife, doze anos aqui em Fortaleza e agora já estou quatorze anos morando em

Salvador. Então, nesse período dos anos sessenta, eu estava de mudança de João Pessoa para Recife. Naquele tempo, o bispo de Recife era Dom Carlos Coelho. Ele tinha a idéia de fundar um Seminário Regional que congregasse todos os estudantes dos estados nordestinos do norte do rio São Francisco. Aconteceram muitos problemas internos da igreja, que não adianta evocar aqui, porque alongaria demais a conversa. Bem, Dom Carlos quis fazer esse seminário grande, como se fosse uma sede da SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste). Aquele foi o tempo dos grandes empreendimentos: Juscelino, Brasília, o desenvolvimento... Aliás, lendo reportagens sobre esse período, eu cheguei à conclusão de que eu vim numa boa hora para o Brasil. Dizem que o ano mais feliz da História do Brasil foi 1958. Ora, eu tive a sorte de chegar aqui neste ano. Eu vi o Juscelino, vi Brasília, o desenvolvimento, novas estradas etc. As idéias eram grandiosas. Esse Seminário Regional, por exemplo, seria enorme, feito com dinheiro vindo da Europa e da América do Norte. Dom Carlos tinha uma maquete do prédio no seu escritório e a mostrava a todos os visitantes. Eu sabia disso e fui de vontade própria, sem pedir licença a ninguém, falar com Dom Carlos. Eu disse: "Dom Carlos, eu estou à sua disposição para ensinar história da igreja". Eu morava em João Pessoa, onde tinha me libertado do encargo de ensinar as mais diversas matérias que os padres mais velhos costumavam botar nos ombros dos mais novos. Os mais novos tinham de dar aulas sobre direito canônico, sacramentos, batismo, extrema unção, qualquer coisa que sobrasse (risos). No começo, eu engolia tudo, dava aula de tudo. Era muito trabalho para preparar. Quando chegou o ano 1962, eu dei um basta. Eu me lembro que disse, na reunião dos professores: "Eu só dou aula de história". Como eu passei a lecionar apenas história, tinha mais tempo livre para ensinar em outros lugares. Foi assim que eu cheguei para Dom Carlos e falei: "Eu estou estudando história, estou gostando disso e ofereço os meus serviços ao Seminário Regional do Nordeste". Ele respondeu: "Ah, muito bem, maravilhoso!" Conclusão: nas terças e quartas-feiras, eu dava aula em João Pessoa. Na quinta-feira, pegava o ônibus, às cinco da manhã, para Recife. Ficava dois dias em Recife e depois voltava para João Pessoa. Vivi assim por dois anos: João Pessoa – Recife – João Pessoa. Depois eu cortei a ligação com João Pessoa e fiquei só em Recife. Mudei-me para Recife em 1964, logo depois da morte de Dom Carlos, na semana em chegou o novo bispo, Dom Hélder Câmara. Ele já tinha nome de grande

orador, era elogiado pela organização do Congresso Eucarístico de 1955, no Rio de Janeiro etc. Outra coincidência foi o golpe militar do dia 31 de abril de 1964. Tudo isso me jogou em circunstâncias totalmente novas. Imediatamente eu e outros padres abarcamos as posições de Dom Hélder. Não eram propriamente posturas de enfrentamento ao poder militar, mas de distanciamento. E isso os militares percebiam muito bem. Então, a gente formava corpo junto a Dom Hélder, um bispo que tomava uma postura de independência diante do golpe militar e era muito respeitado por isso. Mas a repressão era forte. Acabaram matando o Padre Henrique, tentaram nos intimidar. Eu cheguei a receber uns telefonemas suspeitos, com ameaças. Houve toda uma série de intimidações, mas a gente ficou numa postura de não adesão ao golpe militar. Esses tempos eram muito difíceis.

C.H: Foi nesse período que começaram as suas leituras marxistas?

E.H: Eis uma questão interessante. Muitos conceitos que os militares qualificavam de “marxistas” pertencem à sociologia em geral. São, por assim dizer, “genericamente marxistas”. Por exemplo: o conceito de classe social. É claro que a classe social marca as personalidades, marca os comportamentos na nossa sociedade, que é uma sociedade de classes. Isso eu não classificaria como especificamente “marxista”, diferentemente do conceito de “luta de classe”, este sim “marxista” no sentido estreito da palavra. Outra distinção que fazíamos era entre o pensamento de Marx e o pensamento marxista. O marxismo, em diversos pontos, não segue Marx, como o cristianismo, em diversos pontos, não segue Cristo. Nós seguíamos um marxismo genérico, tal qual vai expresso no livro *Teologia da libertação*, de Gustavo Gutiérrez. É evidente que as idéias de Marx são importantes ainda hoje, sobretudo hoje, num momento em que o capitalismo (por sinal, um termo que Marx criou para caracterizar a cultura em que vivemos) toma formas sempre mais agressivas em termos de separação entre ricos e pobres, e mesmo na destruição da própria natureza, tudo em nome do mercado.

C.H: Como o senhor avalia a situação da Igreja Católica no Brasil, de modo mais geral, diante do golpe de 64?

E.H: A igreja estava muito dividida. Embora ela sempre tenha dito que se separou do estado, ela ainda estava muito ligada a ele. No tempo de Getúlio, por exemplo, havia o Ministro Capanema. Getúlio dizia: “Olha, se chegar

aqui uma madre superiora, um bispo ou um diretor de colégio religioso para pedir dinheiro para os colégios católicos, dá!”. A igreja sempre esteve próxima do estado. Em 1964, o processo era muito doloroso, porque a igreja sabia que, ao se distanciar do regime, ia perder muitos benesses. Por isso, a Igreja estava muito dividida e alguns faziam declarações críticas ao golpe, mas na realidade, por baixo dos panos, continuavam a receber benesses. Os militares percebiam essa fraqueza e se aproveitavam dela. Tivemos de formar uma igreja à parte, praticamente sem recursos. Veja o caso de Dom Fragozo: as instituições dele não ganhavam mais nenhum tipo de benefício financeiro. Quando eu fui, reitor do seminário menor em Recife, durante um ano, em 1965, recebia a visita de um deputado que dizia: “Olhe, assine aqui esse papel, por favor, que eu vou apresentar em Brasília para conseguir dinheiro para o seminário”. As coisas funcionavam assim e isso não estava certo. Se um seminário católico tinha o direito de receber dinheiro do estado, por que um seminário protestante, um seminário espírita, um seminário afro-brasileiro, com um tipo de formação afro-brasileiro, não teriam o mesmo direito? Existia um Dom Hélder, mas existiam bispos da outra linha. Então, a igreja estava muito dividida. De qualquer modo, a situação após o golpe militar ajudou a igreja a se desligar devagarzinho do estado. Eu, particularmente, não senti o golpe de 1964 como uma ameaça pessoal, embora constasse da lista dos que, caso deixassem o país para viajar fora, não poderiam mais entrar. Essa lista estava no computador da polícia federal. Uma vez quase fui impedido de voltar ao Brasil. Foi em 1972. Eu tinha escrito uma carta de apoio a Dom Fragozo, quando dois rapazes da diocese de Crateús (Ceará) foram presos e torturados. Minha carta foi interceptada pela Polícia Federal e perguntaram a Dom Fragozo: “Quem é esse tal de Eduardo, onde é que ele mora etc?”. De tal maneira que eu sabia que constava da lista negra do regime. Então, resolvi viajar para a Bélgica para visitar a família e voltei ao Brasil por terra, através da fronteira do Uruguai. Pequei um avião para Montevidéu, de lá tomei um ônibus para Chuí e Porto Alegre. Fiz toda a viagem por terra e assim cheguei a Recife. Fiz todo esse percurso bem mais longo porque sabia que o controle rodoviário era muito mais precário que o controle nos aeroportos. Se me apresentasse num aeroporto, seria barrado, como muita gente. Havia, o tempo todo, um cerco cerrado em torno de Dom Hélder. Ele vivia controlado vinte e quatro horas por dia. Mesmo assim, eu o visitava duas ou três vezes por

semana. Havia um policial disfarçado de civil, que anotava as placas dos carros que paravam em frente à residência do bispo. A placa de meu carro deve ter sido anotada muitas vezes, penso que esses arquivos já estão destruídos. Outro ponto de atrito era minha atuação na paróquia do Alto do Pascoal, na questão do pagamento de foro pelo uso da terra. As pessoas tinham construído seus casebres em terras de um proprietário falecido. Eu apoiava a posse da terra pelo povo, através do recurso legal do “uso capião”. Tínhamos a assistência de advogados etc. Fizemos todo um trabalho lá e isso nos colocou numa rota de colisão com pretensos proprietários dessas terras, que apareciam por lá e apelavam para os militares. Eles me acusavam de subversivo. Então, esse foi um outro ponto de atrito com o regime. Eu não fui diretamente molestado, mas houve diversos pontos de atrito. Só sei que meu nome constava no computador da polícia federal e que seria barrado, caso entrasse no país por algum aeroporto. Isso foi entre 1972 e 1976. Depois a coisa foi ficando mais branda.

C.H: Fale sobre a sua experiência na formulação dos “sete cadernos”, ou seja, nos seus diários de campo que o levaram a discutir a chamada “religiosidade popular”.

E.H: Esses sete cadernos foram muito importantes para mim. Lembra-se do que contei acerca do padre Cícero, que era considerado um padre aberrante pela igreja, mas ao mesmo tempo era um padre muito venerado pelo povo? Com o tempo a percepção de que havia um problema entre o povo e a igreja se aguçava em mim, mas não sabia bem como formular a coisa. Sabia que o termo “religiosidade popular” é ideológico, ou seja, expressa o modo de pensar da igreja. A “religiosidade popular” é considerada algo de caráter privado, particular, em contraste com o caráter comunitário de tudo que a igreja promove. As romarias, a devoção aos santos, as promessas, tudo era considerado “religiosidade popular”, ou seja, privada, particular, individualista. Na missa, depois da leitura do evangelho e do sermão, o padre diz: “Agora vamos rezar pelo papa e pelos bispos. Depois cada um pode formular suas intenções particulares”. O papa e bispo são comunitários, enquanto as motivações que levam as pessoas a assistir à missa são “particulares”. O termo ‘religiosidade popular’ é um biombo. Não se sabe o que se passa por trás. Essa questão foi se acentuando em mim e se manifestava nas minhas aulas. Eu fui sendo cada vez mais considerado herético por uma parte de

meus alunos, aqueles que achavam que eu não estava mais representando a doutrina da igreja. Certos bispos se inquietavam, perguntavam aos seminaristas o que eu dizia nas minhas aulas. Havia uma série de inquietações, digamos assim, sobre a minha maneira de ensinar. Por outro lado se dizia: “Mas ele estuda muito”. Tudo isso foi se acumulando dentro de mim em 1969. Eu tinha um colega belga, que era vigário de Santa Rita, na Paraíba, bem no meio do universo dos canaviais e das usinas de açúcar. Eu lhe disse: “Olha, Paulo, se eu me encostar aqui durante uns dois meses, digamos, você me agüenta? Não vou colaborar em nada com os trabalhos, não vou ajudar na paróquia”. Ele respondeu: “Tudo bem!” Então, cada manhã eu pegava meu pequeno gravador e saía com o meu fusca dentro dos canaviais. Esse mundo canavial era propriedade da família Ribeiro Coutinho, que possuía seis usinas. Era imenso, se estendia até Sapé, onde as ligas camponesas atuavam. Aí eu escondia o meu fusca dentro do canavial e ia andando, com meu gravadorzinho, até encontrar alguém que estava cortando lenha ou cuidando de um cavaleiro ou fazendo qualquer serviço para a usina. Eu me aproximava e dizia que gostaria de saber se podíamos conversar um pouquinho sobre religião. Eu perguntava: “O senhor é católico?” Meu interlocutor respondia: “Sou, graças a Deus!”. Então, eu anotava tudo que ele dizia no meu gravador. Surgiu um universo habitado por anjos e demônios, rezas e promessas, o padre Cícero e o frei Damião, a lei católica e a nova lei dos crentes. De noite, quando chegava em casa, passava as anotações para cadernos. Preenchi assim sete cadernos que conservo até hoje. O que estava escrito aí significou uma ruptura metodológica com meus esquemas anteriores. Comecei a perceber que o catolicismo dito “popular” consiste numa visão mística do mundo, algo muito bonito e abrangente, que explicava tudo. Em cima de nós há o céu, o mundo de Deus, onde não há pecado. Nós vivemos na terra, em meio a confusão, pecado e perversidade. A igreja (ou a capela) é uma irrupção do céu na terra. Lá se encontra a santidade, com os padres e as freiras. Ninguém entende o padre. Ele é santo, não dá para entendê-lo. Anotando tudo em caderno, o universo da linguagem religiosa “popular” foi entrando devagar em mim. Como resultado, redigi um artigo intitulado *Lei e religião*, que publiquei no meu primeiro livro: *Verdadeira e falsa religião no Nordeste* (1972). Por “lei”, o povo entende o que nós chamamos igreja. Os sete cadernos foram o resultado do que a sociologia chama de ‘pesquisa participativa’. Eu fui percebendo que até minha maneira de falar começou

a mudar. As pessoas do povo entendiam melhor o que eu dizia e eu passei a adotar deliberadamente palavras “populares”. Até hoje, esses sete cadernos inspiram o que escrevo. Esse foi o ponto metódico básico, a descoberta provocada por uma insegurança em relação à doutrina da igreja. Afinal, eu sempre achei que as pessoas não são ignorantes, não são burras. Elas são inteligentes. Então, como conciliar essas visões aparentemente distintas, a da igreja (representando a “lei”) e a do povo (da “religião”)? Eu precisava de elementos teóricos para ampliar o meu entendimento sobre essas questões. Eu precisava de uma base teórica mais segura, pois acontece que você tem uma intuição, sente uma coisa, percebe uma situação, mas não sabe dizer exatamente o que se passa. Como se as palavras que você usa não fossem satisfatórias. Então, não basta fazer pesquisas participativas, é preciso recorrer também a idéias formuladas por intelectuais. Então vieram as idéias do jesuíta francês Michel de Certeau.

C.H: O senhor conheceu o historiador Michel de Certeau. Como foi o seu contato inicial com ele? O senhor já havia lido os seus trabalhos, antes de encontrá-lo pessoalmente?

E.H: Não. Eu conhecia alguns livros dele, mas muito por fora. Acontece que um dos participantes de nosso grupo de estudos em Recife era o jesuíta Jacques Laberge, amigo de Michel de Certeau. Um dia ele disse: “Eu tenho um amigo na França que pode nos ajudar. Ele ensina em Paris, mas também dá aulas na Califórnia, nos Estados Unidos. Eu vou ver se ele, numa dessas viagens, pode ficar uns dias conosco para nos ajudar”. Dito e feito. Arranjamos uma casa numa praia perto de Recife e fomos para lá, umas quinze pessoas, com o Michel de Certeau. Michel não falava em religião nem em “religiosidade popular”. Ele falava sobre a produção de palavras. Eu me lembro, por exemplo, da análise dos termos “ator” e “atuante”. Por exemplo, Lula e Alckmin não são “atores”, são “atuantes”. Por trás do atuante está o ator, ou seja, a força que age por meio deles. Eles estão no palco, condicionados pelo ator invisível. Lula e Alckmin falam conforme uma programação feita pelos “atores”, ou seja, pelas forças históricas que se encontram simbolizadas nas suas candidaturas. Por conseguinte, é preciso saber quem está por trás dos “atuantes”, ou seja, das expressões históricas passageiras. Isso me ajudou demais! O que está por trás de um termo aparentemente tão simples como “popular” ou “religiosidade”? O que está por

trás de uma promessa ao padre Cícero, de uma vela, de uma prece? Esses fatores “atuantes”, o que significam no palco da vida? A percepção de um fluxo histórico complexo por detrás de fenômenos aparentemente banais foi uma grande descoberta. A segunda descoberta com Michel foi sobre o que ele chamava de “enfoque”. Normalmente, as pessoas olham para o palco, para a cena no palco. Michel nos ensinou a virar o “holofote” para a platéia. É na platéia que acontecem as coisas importantes. No palco estão os atuantes. Na platéia os “atores” (ou meros espectadores que são chamados a serem atores). O palco é apenas uma ressonância da platéia. Isso me ajuda até hoje. Percebo que os pesquisadores, quando estudam um fenômeno como a Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, costumam olhar para o pastor que está com o microfone na mão. Mas o importante é o que acontece na platéia. Aí acontece a experiência religiosa mística, a emoção, a expressão afetiva. Tudo que Michel dizia encaixava no que eu estava matutando desde muito tempo.

C.H: Foram quantos dias de seminário com Michel de Certeau?

E.H: Foram quatro dias. Sempre em ritmo de diálogo. Nós colocávamos nossos problemas e ele reagia. O que ele nos trouxe era, no fundo, uma visão antropológica sobre temas que estávamos acostumados a abordar de forma puramente “pastoral” ou executiva. Michel via coisas que ninguém enxergava. Eram detalhes que ninguém percebia. Interpretava o tempo todo. Não olhava para o que interessava à maioria e dava muita atenção ao que ninguém olhava. Tudo com um entusiasmo enorme, uma inesgotável sede intelectual. Era uma coisa impressionante. Michel era uma vocação intelectual genuína. Era muito difícil acompanhá-lo, porque ele era uma pilha. Em pouco tempo ele captava as coisas. Ele achava o Brasil um país maravilhoso e percebeu a integração de culturas. Ele dizia: “Aqui tem uma integração cultural que não existe nem na França, nem na Califórnia ou em qualquer outro lugar que eu conheça”. Depois do seminário, eu disse: “Michel, eu tenho uma paróquia onde praticamente todas as pessoas são de descendência africana. Você quer conhecer?” Ele topou e ficou dois dias na minha casa. Logo atrás de minha casa tinha uma casa de culto afro-brasileiro, que os recifenses chamam de xangô. Michel ficou assistindo a uma “obrigação” de Xangô, de dez horas da noite às quatro da madrugada. Ficou impressionado com a mãe de santo, o ritual, a música. Ele dizia:

“Aqueles pessoas intuem a vida”. Para ele, o brasileiro tinha uma intuição forte. Ele adorava o Brasil. Esse caldeirão de tantas culturas convivendo entre si era algo novo para ele. Ele dava valor ao sincretismo religioso. O que nós aprendemos a considerar de forma negativa, como o sincretismo ou a miscigenação, para ele era absolutamente positivo, uma conquista para o desenvolvimento da humanidade. Ele percebia tudo isso. Depois eu o levei ainda para João Pessoa, onde tivemos um encontro com Dom José Maria Pires, um bispo negro e mais umas quatro ou cinco pessoas. Nos reunimos uma manhã toda e fizemos de novo um pequeno seminário de antropologia. Depois ainda me encontrei com ele em Paris. Éramos quatro e ficamos falando, escutando, perguntado, respondendo, colocando coisas. Com Michel de Certeau, eu ampliei minha maneira de ver o mundo, confirmei a minha opção de olhar para o povo e não para o palco. Com isso tudo, eu me desligava aos poucos da igreja, interiormente. Comecei a freqüentar a missa, não para ver o padre e sim para ver o povo. Interessava-me ver como o povo reagia, o que estava acontecendo no íntimo da consciência de cada um. Comecei a navegar no mundo simbólico.

C.H: Fale mais um pouco sobre esse contato do Michel de Certeau com o terreiro de candomblé em Recife.

E.H: Pelo que captei dele, ele intuiu, na candomblé, a África em diáspora. Uma África exilada, transportada, em diáspora, fora da sua terra natal, mas que conseguia se rearticular, através do mundo lingüístico e simbólico, sem ter as condições de re-estabelecer a sua pátria por meio de um sistema político, econômico e social. Uma África que conseguia se reintegrar de forma simbólica. É assim que ele via a religião: um amplo conjunto de símbolos. Ele não aplicava à religião conceitos como verdade ou mentira. A religião não tinha de obedecer a esquemas de verdade ou mentira. Jesus ressuscitou ou não ressuscitou? Foi ao céu ou não foi ao céu? Essas questões, consideradas em termos de verdade ou mentira, não têm nada a ver com religião. Trata-se de captar a imagem de Jesus que se levanta da morte e sobe ao céu. É muito bonito quando você entende a religião de maneira simbólica e deixa para trás o dogma e a doutrina. Michel via a vida africana recriada simbolicamente no candomblé. Ele viu a África lá dentro, na resistência do Xangô. Eu acho que ele vivenciou uma experiência emocional, mística.

C.H: Michel de Certeau veio outras vezes ao Brasil ou essa foi a única vez?

E.H: Parece que foi essa a única vez. Depois houve o nosso encontro em Paris e poucos anos depois ele faleceu.

C.H: Como ele avaliava a situação da Igreja Católica, de um modo geral?

E.H: A gente conversava muito pouco sobre isso. Ele não dava importância a esse tipo de problema. Eu acho que a Companhia de Jesus, a qual ele pertencia, o estimava por ser um grande intelectual. Mas ele não me parecia seguir o modelo de um sacerdote clássico, era mais um homem da intelectualidade. Não tinha paróquia, não fazia o trabalho pastoral. Ele era um professor muito estimado na França, mas incomodava o mundo acadêmico francês, pois era transdisciplinar, atravessava a sociologia, a antropologia, a história. Não freqüentava os guetos intelectuais, não se reservava num cantinho em meio a discípulos fiéis. Atravessava fronteiras disciplinares, formava grupos de discussão por toda parte e com isso inquietava o *establishment* intelectual, a ciência venerada, os professores consagrados. Ele viajava muito e assim escapava dos guetos. Quanto ao cristianismo, ele o viu estilizado, *éclaté*. Como um lindo vaso de vidro que quebra e tici! Ele percebia isso já nos anos 1960 e escreveu um texto intitulado *Le Christianisme éclaté* (O cristianismo estilizado). Isso não era tão visível na época, mas hoje se vêem claramente os estilhaços em milhares de igrejas cristãs. É uma coisa impressionante. Todo dia aparece uma. Michel percebia que a igreja católica ia aos poucos desaparecendo na sua qualidade de igreja-cúpula.

C.H: Vamos conversar agora sobre a sua convivência com José Comblin?

E.H: Sim. José Comblin pertence àquela geração de teólogos que vão direto ao assunto. Os títulos de seus últimos livros, todos publicados pela editora Paulus de São Paulo, mostram isso claramente: *O povo de Deus; Vocação para a liberdade; Cristãos rumo ao século XXI; Viver na cidade; O caminho; O discípulo*. Ele não fica nas brigas e lutas do poder eclesiástico, vai direto ao cerne. Nisso, se parece com São Paulo, se você quiser. Jesus e o evangelho: eis o assunto dele. A liberdade, a missão, a desobediência, o cuidado, o universalismo. Os temas de São Paulo são os temas de José Comblin.

Ele se tornou uma figura singular no atual campo teológico, mas mesmo assim continua bem relacionado, tanto entre os estudantes de Teologia, como entre animadores de comunidades. Seus livros são 'best-sellers' entre estudantes de teologia e seus textos mais breves circulam na internet. Ele pertence à geração de teólogos que contavam com um bom apoio por parte de uma corrente influente de bispos. Foi Dom Hélder Câmara que, quando nomeado arcebispo de Recife, o convidou para trabalhar no ITER (Instituto de Teologia de Recife). Eles se entendiam muito bem. José redigiu o texto que Dom Helder levou para a Conferência latino-americana de Medellín, em 1968. Foi um texto forte que vazou para a imprensa da época e causou finalmente sua expulsão do Brasil em 1972. José era considerado subversivo pelos militares. Ele ficou alguns anos no Chile, onde contou com um bom apoio, tanto por parte de leigos, como por parte de alguns bispos. No Equador, ele apoiava muito os trabalhos de Dom Leônidas Proaño, de Riobamba, o bispo dos indígenas. Lá também ele ficou preso – por pouco tempo – junto com um grupo de bispos ligados à Teologia da Libertação. Aqui no Brasil, outro grande amigo de José é Dom José Maria Pires, que foi arcebispo de João Pessoa. Mas hoje os tempos são outros. O episcopado fica calado diante das colocações do renomado teólogo. Eu vi bispos ficarem inquietos com ele e dizerem: “Não vamos mais convidar Comblin, pois ele desestabiliza tudo”. Pois é, José atua sobre a instituição católica como um maçarico. Retira a solda artificial, perfura tudo e mostra a peça como ela é, na sua nudez original. O episcopado do Brasil não gosta nada disso, mas não se pode fazer nada contra José. Porque se há um exemplo de padre correto, é ele. Vive inteiramente dedicado à missão, na simplicidade e na doação. Atua no meio dos pobres. É tudo o que a igreja prega, mas não faz. Por isso ele incomoda tanto as autoridades eclesásticas. Ele agora tem oitenta e três anos, escreve livros que os padres mais novos estão lendo. José possui uma arma que lhe dá muito poder de fogo: a ironia. Diante de uma igreja tão segura de sua superioridade (e que perde continuamente adeptos por causa disso), a ironia é a melhor arma. Nas conferências de Comblin, depois de vinte minutos, uma parte da platéia fica rindo e a outra parte fica nervosa, fecha a cara e pergunta: “O quê ele está dizendo? Ele critica tudo, acaba com tudo. Ele é muito negativo, é pessimista, destrutivo”. Os que ficam rindo e compreendem a ironia encontram nas suas palavras um reforço para suas convicções de que a igreja não tem nada a ver com Jesus,

perdeu o paradigma original do cristianismo, anda num labirinto. Eu lhe perguntei uma vez: “José, você já foi a Roma?” Ele respondeu: “Roma? O que eu vou fazer em Roma?” Como já disse, diante de uma igreja que se julga tão poderosa, a ironia é a melhor arma, porque se vamos para o confronto direto, o que acontece? A resistência do outro aumenta. O conflito direto cria ressentimentos e faz com que o adversário se veja fortalecido nas suas posturas. Já a ironia é corrosiva, ela pega a pessoa no que ela tem de mais importante: a inteligência. A ironia apela para a inteligência do interlocutor, é a arma mais poderosa que um interlocutor despojado de poder possui.

C.H: Fale sobre a Teologia da Libertação e a confissão de Gustavo Gutiérrez.

E.H: Existem livros que você encontra na sua vida e que, mais ou menos, verbalizam aquilo que você já sente e não consegue verbalizar. Isso aconteceu comigo quando, em 1972, tomei em mãos o livro *Teologia da libertação* de Gustavo Gutiérrez. Há gente que comprar um livro por um certo pressentimento do que vai escrito. “Olha, é isso que eu sempre quis dizer, está aqui no livro”. Então, o livro é uma confirmação. Isso aconteceu com o meu novo livro, *Origens do cristianismo*. Chegou uma pessoa e me disse: “Olha, aquilo que eu já estava sentindo há muito tempo está aqui no seu livro. Eu estava sentindo tudo isso, mas não conseguia dizer!” Acho que é uma felicidade quando acontece isso, quando o livro se torna uma confirmação daquilo que você mesmo intui, mas não consegue expressar. Mesmo assim, eu senti alguma lacuna no livro de Gutiérrez. Ele não escrevia nada acerca da “religiosidade popular” e do universo simbólico e religioso do pobre. O pobre de Gutiérrez é um pobre idealizado, quase um santo. Não é o homem que a gente encontra na rua, é aquele que o teólogo tem na cabeça. Eu estou exagerando um pouco, viu? Mas penso que faltou no livro de Gutiérrez essa dimensão propriamente hermenêutica, de pesquisa sobre simbolismo e linguagem. Aliás, a maioria das publicações na linha da Teologia da Libertação mal entram na questão do imaginário popular, das formas em que as pessoas comuns imaginam as coisas e do sentido das falas populares. Muitos militantes da igreja de esquerda não descem a questões específicas relacionadas com as consciências reais.

C.H: Aproveitemos esse gancho para conversar sobre o surgimento da CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina).

E.H: Em 1973 eu recebi uma carta de Enrique Dussel. Ele é um argentino formado na Europa, onde conquistou três doutorados. No decorrer de seus estudos lá na Europa, ele tinha percebido que a América Latina era desconhecida por parte dos historiadores. Falavam-se generalidades acerca do continente, mas não se conhecia sua história. E o setor mais maltratado dessa historiografia era a história da igreja na América Latina. Só existia a historiografia triunfal que exaltava os grandes missionários e as grandes missões no meio dos “índios”. Então, ele voltou da Europa com a firme decisão de articular um grupo que pudesse elaborar uma história do cristianismo latino-americano a partir do próprio continente e não a partir da Europa. Daí surgiu em janeiro 1973 a CEHILA. Fui convidado a participar da fundação do grupo. O surgimento desse grupo é uma história muito interessante. Até dezembro 1972, a coordenação geral do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) estava nas mãos de gente muito aberta como Monsenhor McGrath, Monsenhor Larrain (Chile), Dom Hélder Câmara e o jovem Dom Aloísio Lorscheider, do Brasil. Uma equipe excelente. O CELAM tinha criado em Quito (Equador) um instituto de reciclagem pastoral de padres, freiras e leigos, chamado IPLA: Instituto da Pastoral Latino-Americana. Nesse instituto, os intelectuais católicos e protestantes mais avançados do continente eram convidados a dar aula, entre eles Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, José Comblin, Juan Luís Segundo, Segundo Galiléia, Hugo Assmann. Essa geração hoje tem mais de oitenta anos. O curso era muito bom, de alta qualidade intelectual e também de ampla visão latino-americana. Eu conheci diversas pessoas que fizeram o curso do IPLA e que mudaram de mentalidade. Foi dentro do IPLA que Enrique Dussel pensou em articular a CEHILA. Na secretaria do IPLA ele tinha conseguido a liberação de cinco mil dólares para convidar diversos historiadores do continente a vir formar o primeiro grupo em Quito. Chegamos lá e começamos a trabalhar. De repente, aparece Monsenhor Lopez Trujillo, recém-empossado como secretário geral do CELAM. Ele era de uma linha totalmente contrária à diretoria anterior. Em dezembro 1972, por ocasião das eleições no CELAM, o Vaticano praticou um golpe no episcopado latino-americano e conseguiu colocar nos postos de mando os tradicionalistas, eliminando

a equipe McGrath-Larrain-Helder-Lorscheider. Esse Monsenhor Lopez Trujillo hoje é cardeal e um dos homens mais fortes no Vaticano. Então, ele apareceu na nossa reunião. Devo dizer que Lopez Trujillo tinha estudado com Enrique Dussel em Madri e que os dois tinham brigado. Lopez tinha acusado Enrique de marxista. Naquele tempo, a palavra marxista era uma palavra feia, era um cavalo de batalha dos tradicionalistas, era usada à torto e à direita para hostilizar. Nosso “marxismo” consistia basicamente numa abordagem sociológica da história. Mas para o Vaticano, sociologia era marxismo. O Vaticano odiava a sociologia. Não se pensou, entre nós, numa linha marxista de “luta de classes”, com se disse tantas vezes. Nossa linha era a da não-violência, que foi sempre a linha da igreja aqui na América Latina. Agia-se como o movimento dos sem-terra faz agora. Invade-se a terra, mas quando chega a polícia, se recua. Depois se invade de novo, e assim por diante. É a não-violência ativa pregada por Gandhi, Martin Luther King, Hélder Câmara. Mas Lopez Trujillo, filho de um grande fazendeiro do interior da Colômbia (Medellín), era visceralmente contrário à não-violência ativa. Ele irrompeu na nossa reunião. Enrique estava justamente expondo que não se pode falar em duas histórias, uma profana, econômica, política e social (história suja) e outra religiosa, espiritual, santa (história limpa). Tudo fazia parte de uma só história. A história religiosa está inserida na história econômica e política. Tudo faz parte de uma única história humana. Aí Lopez Trujillo interrompeu o conferencista e nos disse, disposto a comprar uma briga: “O professor Dussel está fazendo uma leitura marxista da história”. Era por volta de seis horas da noite, hora do jantar. Procurando salvar a situação, Enrique disse: “Vamos pedir ao pessoal da cozinha que nos sirva o jantar mais tarde, por volta das sete e meia ou oito horas. Assim podemos continuar o debate”. Aí retrucou Lopez Trujillo: “O pessoal da cozinha já trabalha tanto, ficou aqui o dia todo e está sempre a nosso serviço. Proponho deixar o debate para outra oportunidade”. Ficou por isso mesmo. No dia seguinte, ele preparou tudo para nos executar de forma exemplar. Diante de uma assistência de mais ou menos duzentos seminaristas, na missa, ele elogiou nosso grupo, mas advertiu que não se pode esquecer a doutrina da Igreja, etc. etc. Quando terminou a missa, Enrique disse a Jaime Dias, nosso secretário: “Corra para a secretaria ver se os cinco mil dólares ainda estão lá à nossa disposição.” Mas o dinheiro tinha sumido. Lopez Trujillo tinha chegado antes e, na qualidade de secretário geral da Conferência dos Bispos

de toda a América Latina, tinha dito à secretária: “Não, essa despesa não está prevista no orçamento. Esse dinheiro não pode sair sem ulterior averiguação”. De repente, estávamos sem um tostão e Trujillo pensou ter matado a CEHILA no berço. Mas ele não contava com a esperteza de seu colega no episcopado, o bispo mexicano Mendez Arceo, da diocese de Guernavaca, onde se faziam novas experiências eclesiais num nível internacional. Arceo era um homem imponente e respeitado pela intelectualidade mexicana por sua firme opção pelos pobres. Ele estava conosco e nos disse: “Gente, vamos ser inteligentes. Jaime Dias, secretário, ainda hoje de manhã vai registrar a CEHILA na qualidade de entidade civil no foro de Quito. Vamos constituir uma associação e aí estaremos livres dessa porcaria de igreja. Doravante vamos nós mesmos arranjar nossos financiamentos”. Dito e feito. Até hoje a CEHILA tem registro num cartório civil de Quito, desde 1973. E continua atuando por toda a América Latina. Trujillo pensou matar a CEHILA, mas na realidade a libertou das amarras e das politicagens eclesiásticas. Somos historiadores livres e escrevemos o que achamos que temos de escrever. Somos uma associação livre e leiga, ecumênica e aberta a todos e a todas que queiram colaborar. Editamos a História da Igreja no Equador, no México, no Chile, no Brasil, na Argentina, no Peru etc. A maioria desses livros hoje está esgotada. Na Editora Vozes ainda existem exemplares de dois volumes da *História da igreja no Brasil* (período colonial e século XIX), editados sob minha orientação. Isso já faz trinta anos. Formamos uma equipe, trabalhamos muito. Hoje em dia, a CEHILA está mais ligada ao mundo universitário do que ao mundo eclesiástico. Ela trabalha por meio de simpósios. A igreja católica praticamente abandonou a CEHILA porque nossas críticas à instituição eram muito fortes. Mas como negar que o cristianismo constituiu a base ideológica e imaginária da colonização portuguesa destas terras? Mesmo assim, há bispos que gostam da CEHILA e assistem aos encontros. Não existe, digamos, um distanciamento radical, mas também não há um empenhamento muito grande. Hoje a CEHILA publica principalmente em editoras universitárias.

C.H: Podemos conversar agora sobre a História Criminal de Deschner?

E.H: Sim. Certos historiadores interpretam a história do cristianismo como uma história criminal. O trabalho mais conhecido é o do alemão Karlheinz Deschner, a *História criminal do cristianismo*, em diversos volumes. Des-

chner serviu na segunda guerra mundial como soldado de Hitler, fez uma autocrítica de sua atuação no nazismo e assim chegou a enxergar toda a história numa perspectiva criminal. Eu o admiro pelos imponentes volumes que produziu e por sua grande erudição. Ele acerta também quando diz que o catolicismo estava por trás de Hitler, mais do que se costuma admitir. Mas metodologicamente o enfoque “criminalista” não me interessa. Toda a história humana tem uma dimensão criminal e o cristianismo não foge ao padrão. Mas falar de “história criminal” é enveredar por um caminho metodológico complicado. Pode ser interessante, divertido ou escandaloso ler sobre *Os crimes do papa* ou *Os crimes dos reis*. Pode-se acrescentar os crimes dos presidentes da república, dos senadores, dos deputados, dos vereadores. Mas com isso não se vai muito longe. Esse enfoque não clareia o processo histórico, leva à indignação, mas não ao espírito revolucionário, mexe com as tripas mas não com a cabeça. Prefiro trabalhar com os instrumentos analíticos que a atual filosofia lingüística (de Certeau, Ricoeur, Bakhtin, Wittgenstein etc.) me oferece. Assim se evita tanto o positivismo como o moralismo que caracterizam o enfoque “criminal”. Além do caráter mercadológico desse enfoque, é claro. Pode-se ganhar muito dinheiro falando dos crimes dos outros.

C.H: Como o senhor avalia a influência que Wittgenstein exerceu sobre o seu pensamento?

Foi Michel de Certeau que me conduziu ao filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein. No seu livro *A invenção do cotidiano*, há uma passagem onde ele diz: “Quem quiser entender a linguagem popular consulte Wittgenstein”. Lá fui eu reunindo tudo que eu consegui sobre esse tal de Wittgenstein. Meu sobrinho livreiro, na Bélgica, me deu as dicas. Encontrei a edição crítica de sua obra mais importante *Investigações filosóficas* (Philosophische Untersuchungen). Então me meti a estudar. Não foi nada fácil. Eu disse: “Eu tenho de entender esse cara”. Percebi que ele tinha algo de Nietzsche, escrevia em aforismos por vezes bastante enigmáticos. Fui compreendendo que se trata de uma figura corajosa, que não teme em discordar da tradição de mais de dois mil anos de filosofia ocidental. Quero apresentar aqui, em breves palavras, o que captei do pensamento de Wittgenstein acerca da religião. Peço licença para falar em termos filosóficos e espero que me perdoe essa liberdade. Wittgenstein começa dizendo que, na história da

humanidade, a palavra nasce matemática. O ser humano começa a falar para poder calcular. Eis a primeira função da fala. Ele cria nomes para indicar os cinco dedos da mão (um, dois, três, quatro, cinco), a fim de contar sementes ou grãos, cabeças de animais ou seixos e, sofisticando sempre mais, identificar a posição das estrelas e da lua, as estações de seca e chuva, até inventar a fala eletrônica e o robô. Essa primeira palavra, calculadora, é chamada 'matemática' por Wittgenstein, porque sua aprendizagem exige um laborioso exercício de elaboração, memorização e aplicação correta. *Mathètès* em grego significa "estudante". O matemático é quem estuda e aprende tudo com a finalidade de calcular melhor. Acontece que o cálculo e a matemática que acompanham o desenvolvimento da palavra acarretam consigo a segregação social. Quem lê e escreve, calcula melhor que o analfabeto. O "culto" usa sua cultura para enganar o "ignorante". É conhecida a observação do antropólogo Lévi-Strauss, que vivenciou o momento em que os índios Nhambiquara se iniciaram na arte da escrita. Lévi-Strauss escreve que pôde observar como a palavra matemática (escrita, calculada) está intimamente vinculada à exploração do homem pelo homem. Quem calcula melhor engana quem calcula de forma mais primitiva. É nesse contexto que nasce a palavra religiosa. Ela reage contra o império da palavra matemática e resgata um senso de humanidade no seio do universo frio e calculador da palavra matemática. A palavra religiosa não serve para captar e segurar, contar e calcular, aproveitar e dominar, mas leva o interlocutor ao universo de uma nova compreensão. A palavra religiosa é uma palavra que diz outra coisa, não fala em proveito e lucro, sucesso e desenvolvimento, projeto e planejamento, mas em sentido da vida, ética, sonho, admiração, contemplação, dignidade e auto-estima. Não se pode aplicar à palavra religiosa os critérios que se aplicam à palavra matemática. Em matemática, a palavra está certa ou errada, mas na religião não se dá o mesmo. Quando São Paulo escreve que o Cristo ressuscitou dos mortos, não se pode dizer que ele diz a verdade, nem que ele está mentindo. Sua frase simplesmente não está sujeita à averiguação empírica. São Paulo não descreve um fato, mas expressa um sentimento e cria uma imagem que dinamiza a vida. A religião cai fora do universo do certo e errado, verdade e mentira. Ela é como a poesia, nunca erra. Não se critica um poeta que escreve que o sol da manhã toca delicadamente o horizonte *com dedos dourados*. Ninguém vai dizer: "Mas o sol não tem dedos". Eis o que Wittgenstein me ensina acerca

da religião. Isso eu não encontrei em lugar nenhum. Outra coisa que aprendi com Wittgenstein foi o conceito "jogo". Para ele, tudo na vida é jogo. Ele aborda esse tema de forma antropológica. Herdamos a capacidade de jogar dos nossos ancestrais, os animais. Os animais, quando brincam, o fazem com determinadas intencionalidades. Um animal cata piolhos no dorso de outro e recebe como prêmio uma boa ajuda em mover uma pedra, por exemplo. A criança faz o mesmo: entra no mundo brincando. Brinca com "segundas intenções". O jogo constitui uma aprendizagem fundamental e muitos pais acabam deseducando seus filhos quando os proíbem de brincar. Em outras palavras: a brincadeira não é só brincadeira. Eu acho que a abordagem lúdica, artística e poética da história pode constituir um grande progresso e abre um amplo espaço para a compreensão da religião. Pois a religião é uma forma de jogo. Eu poderia contar mais sobre Wittgenstein, mas basta dizer aqui que eu o considero um filósofo fascinante, o guru que me orienta nos meus estudos atuais.

C.H: Considerando a recente reedição do livro *Crônicas das Casas de Caridade fundadas pelo padre Ibiapina*, gostaria que o senhor ampliasse os seus comentários anteriores sobre a importância de Ibiapina dentro da história do Nordeste.

E.H: Ibiapina é importante na história dos sertões no norte do Rio São Francisco. Porque o Rio São Francisco, até pouco tempo atrás, era uma barreira quase intransponível. Juazeiro da Bahia, na margem direita do rio, tem uma história bem diferente de Petrolina, que fica em frente, na margem esquerda. Imagens como Ibiapina, Cícero e Lampião só funcionam no lado norte do rio. Costuma-se abordar a vida do sacerdote Ibiapina, mas ele atuou a metade de sua vida como leigo. Sua vida leiga é tão importante como sua vida sacerdotal. Na sua função de deputado, juiz de direito e advogado, ele era sempre uma figura ética. Incompatibilizou-se com as elites do Ceará e da Paraíba, tinha problemas com Martiniano de Alencar, naquele tempo 'presidente da província do Ceará', com os fazendeiros da região de Areia na Paraíba etc. Ele não se dobrava diante do poder de um coronel ou de um político. O leigo Ibiapina manteve uma postura ética impressionante, que conservou na sua vida de sacerdote. Não houve ruptura, mas continuidade. A vida de Padre Ibiapina é um bloco só, antes e depois da ordenação sacerdotal. Ele percebeu que o sacerdócio lhe dava possibilidades de se aproximar mais

do povo e de colaborar melhor no processo de auto-dignificação e auto-estima das pessoas humildes. Ibiapina dignificou o Nordeste, dignificou o sertão, dignificou o povo sertanejo, desconhecido e menosprezado pelas elites do Rio de Janeiro (na época capital do país). Ele é bem diferente do padre Cícero, menos 'apocalíptico' e menos sensacional. Tem mais equilíbrio, não é tão exaltado. O padre Cícero usava mais que o padre Ibiapina a famosa "pastoral do medo", falava mais no inferno, amedrontava mais as pessoas com suas prédicas. Um aspecto interessante e pouco investigado da atuação do padre Ibiapina consiste na dimensão indigenista de suas viagens. Sem o saber, ele abordava remanescentes indígenas nas suas viagens, remanescentes distantes da "Guerra dos Bárbaros", também chamada "Confederação dos Cariris", dos anos 1710-1719. Diante da invasão do gado e da colonização, os perdedores da Guerra dos Bárbaros fugiram em direção às cabeceiras de rios e aos pés-de-serra. É aí que Ibiapina os encontrava, na Serra dos Cariris Velhos, dos Cariris Novos, assim como na Borborema. Ou, então, na cabeceira do rio Curimataú, do rio Salgado, do rio Jaguaribe. Penso que ele não percebia que estava lidando com indígenas mestiçados. Pelo menos, a *Crônica das Casas de Caridade fundadas pelo padre Ibiapina*, reeditada pelo Museu do Ceará, não fala do assunto. Mas a descrição que essa mesma *Crônica* faz das populações com quem Ibiapina entrou em contato é típica de populações que se sentem amedrontadas pelo avanço do gado, das fazendas, da sociedade colonial. É bom ler a referida *Crônica* nessa perspectiva indigenista.

C.H.: Quais os resultados mais relevantes das pesquisas que resultaram no livro *Origens do Cristianismo*?

Esse livro faz parte de minha atual caminhada metodológica em termos de historiografia. Se você permitir, vou dizer de novo a coisa em termos filosóficos. Uma palavra só tem sentido dentro de um contexto. Fora de contexto, a palavra não significa nada. Quem se propõe a estudar textos, tem de relacionar texto com contexto. Explico isso por meio de uma imagem que volta, de vez em quando, nos escritos de Wittgenstein: a imagem do jogo de xadrez. Antes de se iniciar o jogo, as peças ficam deitadas na mesa, fora o tabuleiro. Aí não significam nada. Só quando estão montadas no tabuleiro é que significam bispo, torre, rei, rainha etc. No tabuleiro, as peças estão "em contexto". O jogo começa e seu adversário desloca uma

determinada peça para um determinado quadro do tabuleiro. Se você acreditar ingenuamente que ele pretende avançar por aí, você vai se dar mal. Você tem de tentar saber o que se passa na cabeça dele. Como ele pensa conseguir pegar o seu rei? Porque botou a peça exatamente aí? Foi uma jogada inocente? Não existe jogada inocente. Na cabeça dele o jogo já está armado. Se você não perceber isso e pensar que tem espaço para avançar, ele pega você adiante e lhe dá xeque-mate. Então, se você quer entender um texto, não trate de interpretar simplesmente palavras, mas de contextualizar essas palavras e conseguir entendê-las dentro de jogos inteligentes. Isso, antigamente, se chamava hermenêutica e hoje é praticado de forma bem mais aperfeiçoada, graças à "reviravolta lingüística" que nos deu instrumentos mais aperfeiçoados no sentido de ver textos dentro de contextos. Dou um exemplo que se refere ao meu estudo atual das origens do cristianismo. Os evangelhos contam que Jesus é "rei". Hoje a liturgia celebra a festa de "Cristo Rei". Trata-se do mesmo termo "rei", é claro. Mas será que o Cristo-Rei é o mesmo Jesus dos evangelhos? O contexto é totalmente diferente. Por conseguinte, o termo, tal qual se encontra nos evangelhos, pertence a um universo lingüístico totalmente diferente do universo em que se move atualmente o termo. Nos evangelhos, o termo "rei", aplicado a Jesus, soa como uma ameaça. No contexto concreto da Palestina do tempo de Jesus, dizer que ele era "rei" era algo estranho e provocador. Uma ameaça. Jesus ameaça o rei Herodes, o procurador Pilatos, o Sumo Sacerdote do templo, os poderes constituídos da Palestina. Ele é um rei totalmente diferente, um "rei às avessas". Diante da violência inerente ao exercício da realeza, ele pratica a não-violência. Diante da centralização do poder real em palácios e centros administrativos, Jesus vive sem ter onde repousar a cabeça. Diante da riqueza ostentada pelos poderosos, ele vive na pobreza. Diante da desconfiança de reis que se rodeiam de serviços de segurança, ele vive desprotegido, numa total confiança em Deus. Jesus se diz rei, mas os atributos de Jesus não combinam com os de um rei tradicional. Isso é contraditório, faz pensar e constitui uma ameaça aos poderes constituídos na Palestina. O reino de Deus que ele vem inaugurar significa o desmonte do reino da Palestina, tal qual está montado na aliança entre Herodes, Pilatos e o Sumo Sacerdote. Por isso Jesus é, finalmente, condenado à morte e os romanos mandam, ironicamente, colocar em cima da cruz os dizeres Rei dos Judeus. Hoje não perdura mais nada desse significado específico do termo "rei" aplicado a

Jesus. Jesus não ameaça mais a ninguém, sua imagem está totalmente absorvida pela cultura, ninguém tem mais medo de usar seu nome. Tornou-se inofensivo. O cristianismo tornou-se *soft* e fala de amenidades. O termo “rei”, usado pelos evangelistas para mostrar a ameaça que Jesus significava para os poderes constituídos, perdeu seu sentido. O texto ficou, o contexto mudou. Por conseguinte, o sentido das palavras mudou. Isso se aplica a muitas palavras que se relacionam com Jesus e o cristianismo. É em torno dessas complexidades de sentido que trabalho no meu livro *Origens do Cristianismo*, um texto explicitamente dirigido para leigos.

C.H: Para finalizar, poderíamos conversar sobre o movimento dos padres casados?

E.H: Sim. O movimento dos padres casados abarca diversas tendências. Há quem se esforça em reunir essas tendências num só movimento, mas isso é muito difícil. Alguns grupos, como o de Fortaleza, são grupos de amigos. Outros grupos se preocupam com a questão da readmissão de sacerdotes casados no ministério sacerdotal da igreja católica. Outros, ainda, procuram agir na sociedade civil, ajudando as pessoas a entenderem melhor a religião por meio de escritos, jornais e encontros. Há, contudo, um elo que une todos os padres casados. Esse elo pode ser, talvez, a base de uma organização coesa. Os padres casados percorreram, até certo ponto, a mesma caminhada na vida. Todos estudaram em seminários e depois resolveram casar. Todos passaram pelas mesmas experiências. Isso cria, evidentemente, uma simpatia mútua, laços de amizade. Até que ponto isso possa desembocar numa organização com propósitos concretos dentro da sociedade e da Igreja é outra questão.