

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO**

SÉRGIO RICARDO COUTINHO DOS SANTOS

**“VERBALIZAÇÃO DO SAGRADO”
EM TEMPOS DE FRONTEIRA:
A RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II NO MARANHÃO,
1959-1979**

GOIÂNIA

2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO**

SÉRGIO RICARDO COUTINHO DOS SANTOS

**“VERBALIZAÇÃO DO SAGRADO”
EM TEMPOS DE FRONTEIRA:
A RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II NO MARANHÃO,
1959-1979**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito da obtenção do título de doutor em História.

Área de concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades

Linha de pesquisa: Sertão, Regionalidades e Projetos de Integração

Orientadora: Prof^a Dr.^a Maria da Conceição Silva

GOIÂNIA

2015

Ficha catalográfica elaborada automaticamente
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob orientação do Sibi/UFG.

SANTOS, Sérgio Ricardo Coutinho dos
"VERBALIZAÇÃO DO SAGRADO" EM TEMPOS DE FRONTEIRA:
[manuscrito] : A recepção do Concílio Vaticano II no Maranhão, 1959
1979 / Sérgio Ricardo Coutinho dos SANTOS. - 2015.
241 f.: il.

Orientador: Profa. Drª Maria da Conceição SILVA.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
História (FH) , Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2015.
Bibliografia.
Inclui mapas, abreviaturas, tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Concílio Vaticano II. 2. Maranhão. 3. Recepção. 4. Ação
Comunicativa. 5. Verbalização do Sagrado. I. SILVA, Drª Maria da
Conceição, orient. II. Título.

SÉRGIO RICARDO COUTINHO DOS SANTOS

“VERBALIZAÇÃO DO SAGRADO” EM TEMPOS DE FRONTEIRA: A RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II NO MARANHÃO, 1959-1979

Tese de Doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Doutor. No dia 11 de Agosto de 2015, às 14 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento, em sessão secreta, tendo o candidato sido APROVADO.

Prof^ª. Dr^ª. Maria da Conceição Silva (FH-UFG) Presidente da Banca

Prof. Dr. Dario Horacio Gutierrez Gallardo (USP)

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros (PUC-GO)

Prof^ª. Dr^ª. Carolina Teles Lemos (PUC-GO)

Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati (FCS-UFG)

Prof^ª. Dr^ª. Claudia Cristiana do Lago Borges (UFPB) (Suplente)

Prof. Dr. Elio Cantalício Serpa (FH-UFG) (Suplente)

Prof. Dr. Alexandre Martins de Araújo (FH-UFG) (Suplente)

*La Iglesia del Vaticano II, de Medellín, de Puebla,
es bien clara para pedirle a los pastores
estar con el pueblo en sus justas reivindicaciones [...].
El pueblo sea fiel a su fe y si
alguno del pueblo quiere incorporarse a
alguna organización, si quiere mantenerse fiel
a su fe, tenga en cuenta lo que hemos dicho:
la preferencia principal de un cristiano no
es el marco político de un sistema o de un grupo,
sino su fe en Cristo, la que nunca debe traicionar
y ante la cual tiene que estar dispuesto a dejarlo todo,
pero no a dejar a Nuestro Señor Jesucristo.
(Beato Oscar Romero, homilia de 27/05/1979)*

AGRADECIMENTOS

Nestes 50 anos de vida quero aproveitar para agradecer o “dom da vida” e ao Criador de toda vida. Graças a Ele pude enfrentar uma doença grave em que fui acometido durante o período da elaboração desta tese de doutorado. É uma graça que Deus me concedeu poder chegar, neste momento de minha vida biológica, intelectual, afetiva e espiritual, com saúde.

Nos últimos 25 anos tive a graça de estar caminhando comigo e me apoiando sempre, minha querida companheira e esposa Patrícia. Devo muito à ela. Seu tempo, sua disponibilidade, sua sensibilidade, sua raiva, sua palavra, enfim, sua vida. Tanto nas alegrias como nas tristezas, ela esteve e está sempre ao meu lado. E deste amor, ela me proporcionou a graça e a alegria de construirmos juntos a nossa família. Aos meus filhos, que muitas e muitas vezes foram preteridos por causa dos meus estudos e trabalhos, também agradeço o carinho e a compreensão. Amo vocês Elisa, Natália, Tiago e João.

Também presto uma homenagem aos meus pais, Stella e Nonato, por terem dado as condições materiais, intelectuais e espirituais para que eu pudesse chegar até aqui.

Agradeço aos que de forma direta, ou indiretamente, me ajudaram e me apoiaram neste longo período de 15 anos: aos professores do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da UnB que me suportaram desde a graduação e mestrado: Jaime de Almeida, Victor Leonardi, Diva Gontijo, Janaína Amado, Tereza Kirschner, Celso Fonseca e Albene Miriam. Aos colegas da Universidade Católica de Brasília: Pedro Ribeiro de Oliveira, William Andrade e Roberto Marinucci. Ao “povo de Deus” que está no Maranhão nas pessoas de D. Franco Masserdotti (in memoriam), D. Carlo Elena, D. José Belisário, D. Affonso Gregori (in memoriam), Marta Bispo, Pe. Nadir, Pe. João Van Dame e Pe. Flávio Lazzarin. Também aos muitos amigos que fiz durante os 10 anos de assessoria na Comissão Episcopal Pastoral para o Laicato da CNBB, setor CEBs, nas pessoas de: D. Celso Queirós, D. Mauro Montagnolli, D. José Bertanha, D. Severino Clasen, D. Dimas Lara, D. Geraldo Lyrio Rocha, D. Luciano Mendes de Almeida, D. Adriano Ciocca, D. Giovane Melo, D. Sérgio Castriani, Pe. Ernanne Pinheiro, Pe. Estevão Raschietti, Pe. Pedro Bassini, Ir. Delci Franzen, Ir. Maria Aparecida, Ir. Miriam Ambrósio. A todos os funcionários da CNBB, de modo especial,

os que trabalham no Centro de Documentação e Informação (CDI). A todo o povo da Ampliada Nacional das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e das comunidades de todo o Brasil. Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás pela acolhida nas pessoas da Prof^a Maria Helena e na minha amiga e orientadora Prof^a Maria da Conceição Silva. E também ao apoio financeiro, por meio de bolsa de estudos, oferecido pela CAPES.

Dedico este estudo a todas as mulheres e homens, consagrados e leigos, que ajudaram a edificar a Igreja que está no Maranhão.

RESUMO

Este trabalho procurou se debruçar sobre a participação dos bispos do Maranhão no Concílio Vaticano II (1959-1965) e como fizeram, juntamente com outros atores sociais e eclesiais, a recepção deste evento eclesial em suas “Igrejas locais” (dioceses). Processo este, dentro de um contexto de expansão da “fronteira econômica” e de formação de uma nova dominação oligárquica na condução da política regional e local, liderado por José Sarney, entre os anos de 1959 e 1979. O balizamento cronológico vai da convocação do Concílio Vaticano II até a realização da IIIª Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Puebla (México). Nossa proposta teórico-metodológica gira em torno dos conceitos de “fronteira” (José de Souza Martins), de “consciência histórica” (Jörn Rüsen), de “regime de historicidade” (Reinhart Koselleck e François Hartog), e de “ação comunicativa” e “consciência moral pós-convencional” (Jürgen Habermas e Lawrence Kohlberg). O evento “Vaticano II” e sua recepção pelos *sujeitos-agentes* (bispos, padres, religiosas, agentes de pastoral leigos e leigas) das Igrejas-locais (dioceses), no Maranhão, possibilitou uma maior *socialização reflexiva* no seio do mundo vivido (“verbalização do sagrado”), apoiando-se nos recursos da *discussão*. E desta forma, efetuou-se na perspectiva do *agir orientado a intercompreensão*, e articulados em dois *princípios de organização eclesial*: pela *colegialidade episcopal* e pela *sinodalidade de base*. Assim, a Igreja Católica no Maranhão assumiu uma nova *consciência histórica*: a *pós-convencional*.

PALAVRAS-CHAVE: Concílio Vaticano II, Maranhão, Recepção, Fronteira, Consciência Histórica, Ação Comunicativa, Verbalização do Sagrado, Pós-convencional

ABSTRACT

This study look into the participation of the bishops of Maranhão in the Second Vatican Council (1959-1965) and how they did, along with other social and ecclesial actors, the reception of this ecclesial event in their “local Churches” (diocesis). This process, within a context of expansion of “economic frontier” and formation of a new oligarchic domination in the conduct of regional and local politics, led by José Sarney, between the years 1959 and 1979. The chronological marking will the convening of Vatican II until the holding of III^a General Conference of Latin American Bishops in Puebla (Mexico). Our theoretical and methodological proposal revolves around the concepts of “frontier” (José de Souza Martins), of “historical consciousness” (Jörn Rüssen), of “historicity regime” (Reinhart Koselleck and François Hartog), and “communicative action” and “post-conventional moral conscience” (Jürgen Habermas and Lawrence Kohlberg). The "Vatican II" event and its reception by the subjects-agents (bishops, priests, religious, pastoral workers and lay people) of the local Churches (diocesis) in Maranhão, allowed greater reflective socialization within the lived world (“verbalization of the sacred”), relying on the resources of the discussion. And so, it made in the perspective of action oriented to mutual understanding, and hinged on two principles of ecclesiastical organization: the episcopal collegiality and the base of synodality. Thus, the Catholic Church in Maranhão took on a new historical consciousness: the post-conventional.

KEY-WORDS: Second Vatican Council, Maranhão, Reception, Frontier, Historical Consciousness, Communicative Action, Verbalization of the Sacred, Post-conventional

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1: PARTICIPAÇÃO DO EPISCOPADO DO MARANHÃO NO CONCÍLIO VATICANO II	36
QUADRO 2: PUBLICAÇÕES DIOCESANAS PÓS-CONCILIARES.....	41
QUADRO 3: DESENVOLVIMENTO ESTRUTURAL DA CONSCIÊNCIA MORAL- HISTÓRICO E TIPOS DE AÇÃO SOCIAL.....	55
QUADRO 4: SÍNTESE DOS CONCÍLIOS PROVINCIAIS E DOCUMENTOS NELES APROVADOS (1901-1919).....	78
QUADRO 5: ENCONTROS PROVINCIAIS DAS CEBs DO MARANHÃO, 1970- 1979.....	183
QUADRO 6: EVOLUÇÃO DO NÚMERO DE TRABALHADORES RURAIS ASSASSINADOS POR ANO NO MARANHÃO, 1964-1979.....	191

LISTA DE MAPAS

MAPA 1: FLUXO MIGRATÓRIO DE LAVRADORES PIAUÍ-MARANHÃO E INTERIOR DO MARANHÃO.....	68
MAPA 2: ARQUIDIOCESE DE SÃO LUÍS E PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE GRAJAÚ, 1922.....	83
MAPA 3: PROVÍNCIA ECLESIASTICA DO MARANHÃO, 1939.....	85
MAPA 4: PROVÍNCIA ECLESIASTICA DO MARANHÃO, 1958.....	94
MAPA 5: PROVÍNCIA ECLESIASTICA DO MARANHÃO, 1961.....	126
MAPA 6: PROVÍNCIA ECLESIASTICA DO MARANHÃO, 1962.....	135
MAPA 7: PROVÍNCIA ECLESIASTICA DO MARANHÃO, 1968.....	170
MAPA 8: PROVÍNCIA ECLESIASTICA DO MARANHÃO, 1977.....	178
MAPA 9: COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NA PROVÍNCIA ECLESIASTICA DO MARANHÃO, 1964-1979.....	185

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AC – Ação Católica

ACB – Ação Católica Brasileira

ACR – Ação Católica Rural

ADA – Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando

AFI – Auxiliares Femininas Internacionais

ANCAR – Associação Nordestina de Crédito e Assistência Rural

AP – Ação Popular

ASS – Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II

BNDE – Banco Nacional de Desenvolvimento

CDI-CNBB – Centro de Documentação e Informação da CNBB

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CEHILA – Comissão de Estudos em História da Igreja na América Latina

CEPAL – Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

COMARCO – Companhia Maranhense de Colonização

CPT – Comissão Pastoral da Terra

DAER – Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso

DOI-CODI – Destacamento de Operações de Informações – Centro de Operações de Defesa Interna

DOPS – Departamento de Ordem Política e Social

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GS – Gaudium et Spes

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INIC – Instituto Nacional de Imigração e Colonização

ITERMA – Instituto de Colonização e Terras do Maranhão

JAC – Juventude Agrária Católica

JEC – Juventude Estudantil Católica

JOC – Juventude Operária Católica

JUC – Juventude Universitária Católica

LG – Lumen Gentium

MMM – Movimento por um Mundo Melhor

PE – Plano de Emergência

PPC – Plano de Pastoral de Conjunto

PSD – Partido Social Democrata

SNI – Serviço Nacional de Informações

SUDAM – Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia

SUDENE – Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste

SUDEMA – Superintendência de Desenvolvimento do Maranhão

SSR – Serviço Social Rural

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TFP – Tradição Família e Propriedade

UDN – União Democrática Nacional

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 – O CONCÍLIO VATICANO II, 1959-1965: O DEBATE HISTORIOGRÁFICO E AS FONTES DA PARTICIPAÇÃO-RECEPÇÃO PELA IGREJA NO MARANHÃO	21
1.1 – O debate historiográfico sobre o Concílio Vaticano II.....	21
1.2 – O evento “Concílio Vaticano II” visto pelos seus participantes, 1959-1965.....	32
1.3 – Uma primeira hermenêutica pós-Conciliar: de uma recepção planejada para as primeiras rejeições, 1965-1979.....	38
1.4 – O <i>aggiornamento</i> do Vaticano II enquanto <i>consciência histórica pós-convencional</i>	46
2 - A IGREJA PRÉ-CONCILIAR NO BRASIL E NO MARANHÃO: OS PASSOS PARA UM NOVO <i>PRINCÍPIO DE ORGANIZAÇÃO ECLESIAL</i>.....	57
2.1 – O <i>tempo da fronteira</i> no Maranhão.....	59
2.2 - A organização da Igreja no Maranhão após o fim do Padroado Régio (1890).....	71
2.3 – A criação da <i>Conferência Nacional dos Bispos do Brasil</i> , 1952 e a prática colegial dos bispos do Maranhão.....	89
3 – O CONCÍLIO VATICANO II: PARTICIPAÇÃO DO EPISCOPADO E A PRIMEIRA RECEPÇÃO PELA IGREJA NO MARANHÃO, 1959-1965	98
3.1 – Integrismo ou Neocristandade? A tensão entre dois projetos às vésperas do Concílio	99
3.2 – A convocação e as fases “Antepreparatória” e “Preparatória” do Concílio Vaticano II: o “horizonte de expectativa” dos bispos do Maranhão, 1959-1962	105
3.3 – Participação no Concílio Vaticano II, 1962-1965: a “verbalização do sagrado”.....	127
3.4 – A primeira recepção do Vaticano II em plena crise oligárquica no Maranhão, 1962-1965	140
4 – APLICAÇÃO E RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II NO MARANHÃO: POR UMA IGREJA <i>PÓS-CONVENCIONAL</i>, 1966-1979	152

4.1 – A <i>renovação</i> do Concílio Vaticano II traduzido pelo <i>1º Plano de Pastoral de Conjunto (PPC)</i> , 1966-1970 e nas <i>Diretrizes Gerais da Ação Pastoral</i> , 1975-1979 .	154
4.2 – A recepção da <i>Lumen Gentium</i> : a opção pela “sinodalidade de base”	162
4.3 – A recepção da <i>Gaudim et Spes</i> : a <i>libertação</i> dos pobres como “horizonte de expectativas”	187
4.4 – O caso da Diocese de Viana: a “volta a grande disciplina”	205
CONSIDERAÇÕES FINAIS	220
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	226
FONTES IMPRESSAS	238
PERIÓDICOS DIOCESANOS	241
JORNAIS E REVISTAS	241

INTRODUÇÃO

Há cinquenta anos do encerramento do Concílio Vaticano II, realizado em Roma entre os anos de 1962 e 1965, vale a pena perguntar qual o estado de consciência que se tem do desenrolar e alcance desse evento que marcou a história da Igreja contemporânea.

Para Giuseppe Alberigo, é surpreendente como os Concílios sempre suscitaram intenso interesse entre os cristãos, embora a participação direta destes nas assembleias tenha sido sempre externa e marginal. Os trabalhos conciliares e os eventos da fase pós-conciliar, em geral, geraram aguda expectativa e intenso envolvimento, carregado de esperanças.

Em sua variedade e disparidade, os Concílios têm em comum o fato de serem eventos (às vezes significativos, outros insípidos) complexos e flexíveis, nos quais estão presentes forças e correntes diversas, cujas decisões exprimem o grau de *consciência histórica* e de coerência evangélica da Igreja (ou de uma parte da Igreja) numa determinada época. (ALBERIGO, 1995, p. 5-8)

No entanto, em todo acontecimento eclesial, especialmente aqueles como os Concílios, destinados a marcar em profundidade a vida da Igreja, três elementos devem ser tomados em consideração: os *documentos* nele aprovados, o *evento* em si e finalmente sua *recepção*. A *recepção* é o elemento de verificação mais importante, pois revela quais dimensões foram capazes de passar para o cotidiano da Igreja, que outras deixaram de ser assimiladas e até mesmo as que foram seletivamente abandonadas. Ou seja, revela como as decisões conciliares passaram a fazer parte do “mundo da vida” da Igreja.

Todo o processo de *recepção* se completa, em primeiro lugar, numa maior ou menor *interação informativa*, melhor: da intercomunicação das comunidades com a resolução do Concílio, à qual se juntam explicações críticas. O resultado pode ser aceitação completa, recusa radical e ainda reconhecimento parcial ou modificado. O final desse processo é, na maior parte das vezes, a recepção de um Concílio, ou parte de suas resoluções, através de um Concílio posterior. Assim, “todo o processo de recepção implica uma apropriação e, por isso mesmo, uma interpretação”. (ALBERIGO, 1998, p. 545)

A recepção é o lento esforço de assimilação, é o trabalho paciente pelo qual a novidade de um Concílio vai penetrando na consciência histórico-eclesial, transformando mentalidades, recriando estruturas, reformulando o direito, etc., de maneira que a vida eclesial, na totalidade de seus aspectos, alcance assim um novo perfil que antes não possuía.

É, de fato, um processo histórico, não um ato isolado e, portanto, se inscreve, não só no tempo, mas também em um *lugar* e em uma *cultura determinada*. Toda recepção é inevitavelmente contextualizada, contingente ao tempo e ao espaço. E, no caso da recepção de um Concílio, ela é contingente às circunstâncias das Igrejas locais (dioceses) inseridas no seio da sociedade.

Entretanto, o lugar da recepção não é neutro, ao contrário, o espaço onde um Concílio é recebido determina a modalidade e as qualidades da recepção. Em outras palavras, a recepção de um Concílio não pode ser a mesma em toda a parte e só pode ser inteligível em relação às condições do período e às mentalidades dos atores em causa.

A recepção é um processo em que se busca digerir, aceitar, absorver e assimilar ideias ou novos conteúdos teológicos em relação à própria tradição e ao vocabulário confessional. Está longe de ser um processo puramente passivo. A apropriação, enquanto assimilação metabólica, por um lado, põe em relevo quem recebe e, por outro, o próprio “bem” assimilado é necessariamente transformado. Trata-se de uma assimilação ativa que leva, inevitavelmente, a uma recepção *pluriforme*.

Particularmente, o Vaticano II foi um Concílio fortemente eclesiológico, um Concílio da Igreja sobre a Igreja que pretendia responder à pergunta: “Igreja, que dizes de ti mesma?”. A resposta foi dupla: a Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium* (ou a Igreja para dentro), e a Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo atual, *Gaudium et Spes* (ou a Igreja para fora).

A novidade dessa eclesiologia manifestou-se em contraste com a anterior ao Concílio: a eclesiologia de Cristandade. Esta se caracterizava por uma compreensão de Igreja que separava o sagrado do profano; por uma Igreja separada do mundo, que dividia o corpo eclesial em dois setores desiguais, a hierarquia e os leigos; por uma Igreja que era definida como uma sociedade de desiguais, na qual, enquanto uns ensinavam, santificavam e mandavam, outros aprendiam, recebiam e obedeciam. Na eclesiologia de Cristandade, existia uma estreita união entre a Igreja e o Império (ou o Estado), o que fazia com que se identificasse o ser cristão com o ser cidadão do Estado;

era uma Igreja de massa, constituída por fiéis batizados desde a infância, mais instituição do que comunidade; uma Igreja muito hierarquizada, fortemente piramidal, centralizada e uniformizada.

No entanto, apesar de sua novidade, a era pós-conciliar foi acompanhada por uma recepção desigual, por entusiasmos transbordantes e às vezes ingênuos, por impactos imprevisíveis, por desejos profundos a serem plasmados e pela aplicação das orientações conciliares a curto, médio e longo prazo.

A América Latina tomou o Concílio como seu referencial obrigatório, sua inspiração fundamental e sua autoridade indiscutível nas décadas seguintes. Deste modo, estudar a sua *recepção* no Brasil, que é parte de um processo mais geral da *recepção* do Concílio pela Igreja na América Latina, significa interrogar-se sobre como se deu a recepção naquelas áreas periféricas que ficaram à margem da gestação e produção do Concílio. O tema se torna instigante porque foram justamente essas áreas marginais, durante a gesta conciliar, que se tornaram as mais relevantes para sua recepção durante o período pós-conciliar. (BEOZZO, 2003b, p. 426)

E este é o caso das Igrejas locais (dioceses) do Maranhão. Dois fatos, ocorridos há mais de dez anos atrás, nos chamaram muito a atenção para o modo como essas Igrejas diocesanas de “periferia” haviam recebido de forma criativa as determinações do Vaticano II e como que contribuíram, de certa forma, para a definição de nosso objeto de pesquisa.

O primeiro vem do discurso do papa João Paulo II (1978-2005) aos bispos do Maranhão, durante a visita *Ad limina apostolorum*¹ à Santa Sé, em 2002:

Mesmo levando-se em conta **os delicados problemas sociais existentes nas vossas regiões**, é necessário **não reduzir a ação pastoral à dimensão temporal e terrena**. Não é possível pensar, por exemplo, **nos desafios da Igreja no Brasil**, limitando-se a algumas questões, importantes, mas circunstanciais, **relativas à política local, à concentração da terra, à questão do meio ambiente** e assim por diante. **Reivindicar para a Igreja um modelo participativo de caráter político, onde as decisões são votadas na ‘base’, limitada aos pobres e excluídos da sociedade**, mas abstraído da presença de todos os segmentos do Povo de Deus, **desvirtuaria o sentido original redentor preconizado por Cristo**. (CNBB. Comunicado Mensal, 2002, p. 1958. Os grifos são nossos)

¹ “Visita ao túmulo dos Apóstolos”. É uma prática periódica e obrigatória que objetiva manter a comunhão dos bispos diocesanos com o Papa.

Uma Igreja com “um modelo participativo de caráter político, na qual as decisões são votadas na base”, onde participam pobres e excluídos, era, a nosso ver, uma indicação forte da presença do “espírito” conciliar no estilo de vida daquelas Igrejas.

Apesar do tom de reprovação do papa João Paulo II, os bispos das dioceses do Maranhão não se deram por intimidados e, num gesto ousado, convocaram todos os católicos do Maranhão para participarem de uma grande Assembleia, uma espécie de “Concílio regional”, em 2004, na Arquidiocese de São Luís. Esta foi chamada de *Assembleia do Povo de Deus* (APD). Estávamos acostumados a acompanhar Assembleias diocesanas, em que os fiéis, leigos e leigas, religiosos e religiosas, presbíteros e bispos costumam se reunir, com certa periodicidade, para o planejamento das ações pastorais. Mas ficamos um pouco desconcertados com aquela iniciativa, justamente por ter sido após a “bronca” dada pelo papa João Paulo II.

Durante todo o ano de 2003, as dioceses, paróquias, comunidades, movimentos eclesiais e diversas pastorais do Maranhão, desenvolveram um processo de preparação, se colocando “em estado de assembleia”. Por meio de subsídios com temas e questões a serem debatidas nas paróquias e comunidades, o processo visava a apresentação de propostas e sugestões para a elaboração do Plano Trienal de Pastoral do Regional Nordeste 5 (Maranhão) da CNBB. Tivemos a oportunidade de participar de alguns momentos deste processo, bem como de toda a *Assembleia do Povo de Deus* (APD), que aconteceu no final do mês de janeiro de 2004. Ali estiveram presentes cerca de 1200 delegados escolhidos em cada diocese para, durante três dias de encontro, debaterem sobre a caminhada histórica da Igreja no Maranhão; sobre a realidade eclesial, social e política do Estado; e para definirem, democraticamente, as prioridades de ação da Igreja no Maranhão para o triênio 2004-2006.

A partir daí, entusiasmados com a experiência de “democracia de base”, iniciamos um longo processo de coleta de fontes e de leituras teóricas e historiográficas para compreender melhor aquela experiência eclesial. Estes dois fatos foram decisivos para perceber que a recepção do Concílio Vaticano II tinha se consolidado de forma quase que irreversível em uma Igreja de “periferia”.

Assim, nosso trabalho se debruçou sobre a participação dos bispos do Maranhão no Concílio Vaticano II e como fizeram, juntamente com outros atores sociais e eclesiais, de um modo bem particular, a recepção deste evento eclesial em suas

“Igrejas locais” (dioceses). Processo este, dentro de um contexto de expansão da “fronteira econômica” e de formação de uma nova dominação oligárquica na condução da política regional e local, liderado por José Sarney, entre os anos de 1959 e 1979. Ou seja, o nosso balizamento cronológico vai da convocação do Concílio Vaticano II até a realização da IIIª Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Puebla (México).

Organizamos nosso trabalho da seguinte forma.

No primeiro capítulo, “O Concílio Vaticano II, 1959-1965: o debate historiográfico e as fontes da participação-recepção pela Igreja no Maranhão”, fazemos um amplo apanhado das fontes históricas e dos principais debates hermenêuticos sobre o evento conciliar. Além disso, apresentamos nossa proposta teórico-metodológica em torno dos conceitos de “fronteira” em José de Souza Martins, de “consciência histórica” em Jörn Rüsen, de “regime de historicidade” em Reinhart Koselleck e François Hartog, e de “ação comunicativa” e “consciência moral pós-convencional” em Jürgen Habermas e Lawrence Kohlberg.

O segundo capítulo, “A Igreja pré-conciliar no Brasil e no Maranhão: os primeiros passos para um novo *princípio de organização eclesial*”, retoma o itinerário da ocupação territorial do Maranhão por meio dos avanços das chamadas “frentes de expansão” (fronteira demográfica) e “pioneira” (fronteira econômica). Também desenvolvemos o itinerário da Igreja no Maranhão após o fim do Padroado Régio (1890) e seu processo de organização territorial e de desenvolvimento da colegialidade episcopal.

O capítulo terceiro trata sobre “O Concílio Vaticano II: participação do episcopado e a primeira recepção pela Igreja no Maranhão, 1959-1965”. Durante os anos de preparação e desenvolvimento do Concílio, o episcopado brasileiro, incluindo aí o do Maranhão, pôde desenvolver o *diálogo*; melhor: uma *pragmática argumentativa* em busca do *entendimento mútuo* e do *consenso*. Nesse capítulo procuramos recuperar a “consciência histórica” do episcopado maranhense, por meio das propostas e sugestões (*consilia et vota*) que enviou à Roma durante a preparação do evento conciliar. Também recuperamos a participação dele nas quatro sessões durante as Aulas Conciliares e as primeiras ações de aplicação do Concílio no Maranhão durante a crise política-oligárquica que se instaurou no Estado, que possibilitou a subida ao poder de José Sarney em 1965.

Finalmente analisamos no quarto capítulo, a “Aplicação e recepção do Concílio Vaticano II no Maranhão: por uma Igreja pós-convencional, 1966-1979”. Um dos primeiros efeitos do processo de recepção do Concílio nas “fronteiras” do Maranhão será a ruptura com um determinado tipo de “consenso” que Jürgen Habermas designou como *consenso normativo do tipo tradicional*. A Igreja, especialmente com a recepção do Vaticano II, introduzirá no Maranhão os princípios de uma modernidade “pós-convencional” por meio da *verbalização do sagrado*. O capítulo procura centrar sua análise na recepção de dois importantes documentos eclesiológicos: a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes*. Ou seja, procuramos desenvolver o processo de organização de uma “Igreja de base”, por meio das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da construção de um horizonte de expectativas centrado na “libertação dos pobres”. Mas também apresentamos os primeiros sinais de contenção das rápidas inovações trazidas pelo Concílio e as tentativas de retornar a um modelo eclesial convencional pré-Conciliar.

1 – O CONCÍLIO VATICANO II, 1959-1965: O DEBATE HISTORIOGRÁFICO E AS FONTES DA PARTICIPAÇÃO- RECEPÇÃO PELA IGREJA NO MARANHÃO

Passados cinquenta anos do início do Concílio Vaticano II – ocorrido em 11/10/1962, na Basílica de São Pedro em Roma, tendo sido sua abertura com o discurso *Gaudet Mater Ecclesia* do papa João XXIII (1958-1963), do ponto de vista histórico, este evento ainda é muito jovem.

Os dois mil anos de história dos Concílios da Igreja dão testemunho de uma recepção necessariamente lenta e prolongada de cada um deles, especialmente daqueles que marcaram época, como o Concílio de Trento (1545-1563) e o próprio Vaticano II (1962-1965). Além disso, o impacto verdadeiramente “ecumênico” do Vaticano II torna a recepção ainda mais complexa. Deste modo, é indiscutível o impacto epocal deste Concílio.

O debate inflamado na Igreja Católica após a eleição do cardeal alemão Joseph Ratzinger, que tomou o nome de Bento XVI (19/04/2005), sobre a hermenêutica do Concílio Vaticano II é a evidência mais forte da força ainda propulsora deste evento na vida e nas propostas da Igreja Católica.

Por isso é muito importante avaliar o estado do debate sobre o Concílio. A melhor maneira de refletir sobre a situação do catolicismo mundializado do século XXI é reapropriando-se desse acontecimento que deu forma à Igreja de maneira comparável apenas com o impacto que o Concílio de Trento teve sobre o catolicismo europeu.

Assim, vamos percorrer o “estado da arte” interpretativo deste Concílio, o modo como este mesmo debate vem se desenvolvendo no Brasil e as fontes principais que utilizaremos para esta investigação.

1.1 – O debate historiográfico sobre o Concílio Vaticano II

É possível que o estudo mais importante sobre o Concílio Vaticano II seja aquele desenvolvido pelo historiador italiano Giuseppe Alberigo com a publicação da *História do Vaticano II* em cinco volumes (ALBERIGO, 1996, 1999, 2000, 2004 e 2006), publicada depois em sete línguas.

Alberigo tomou como ponto de partida as primeiras fontes editadas por Mons. Vincenzo Carbone nas *Acta et Documenta* e nas *Acta Synodalia*. Além delas, teve acesso aos primeiros comentários, estudos histórico-crítico dos textos, matérias jornalísticas, relatos pessoais e abordagens sociológicas referentes ao “acontecimento” Vaticano II. Por isso, Alberigo organizou e dirigiu uma rede internacional de estudiosos (teólogos e historiadores da Europa, América do Norte e América Latina, todos trabalhando juntos), dando os primeiros passos para uma história abrangente do Vaticano II.

A *História do Vaticano II* representou uma importante exploração acadêmica e historiográfica do debate sobre o Concílio. Por um lado, o empreendimento, coordenado por Giuseppe Alberigo, exigiu um grande esforço de busca pelo mundo inteiro de arquivos desconhecidos de fontes primárias e de acesso a fontes oficiais² que a Santa Sé possuía. Por outro lado, o caráter internacional e multidisciplinar da equipe trouxe ao debate sobre o Vaticano II muitas questões novas, novos resultados e pistas de pesquisa.

Os princípios hermenêuticos que guiaram Alberigo nesse esforço de trabalho foram a ideia do Concílio como “acontecimento”, a intuição de João XXIII ao anunciá-lo, sua natureza pastoral, o *aggiornamento* como principal meta e a importância de transigir com a compreensão dos documentos finais do Concílio.

O resultado mais importante foi, sem dúvida alguma, a difusão e animação do debate internacional sobre o Concílio na América Latina, Europa, América do Norte, e no mundo todo, em jornais e revistas, e entre teólogos e historiadores. (FAGGIOLI, 2013, p. 40-41)

Na França, o debate historiográfico sobre a recepção do Concílio Vaticano II vem se desenvolvendo numa linha hermenêutica que reforça a noção de “ruptura-descontinuidade” provocado pelo evento conciliar.

O livro *La crise catholique (1965-1978)*, de Denis Pelletier (2002), é a primeira síntese histórica sobre a crise católica que se seguiu ao Vaticano II. Ele demonstra como o ano de 1968 viu emergir outra forma de ser religioso na França; como a crise católica não estava separada do fim do *boom* do pós-guerra na sociedade

² Fontes inéditas como as atas da fase preparatória, atas das comissões e comitês conciliares, e relatórios e cartas entre os vários órgãos do Concílio.

francesa; e como, na explosão de protestos e na mobilização das mentes, se verificou uma mutação da qual a sociedade francesa atual é herdeira imediata.

Outra publicação é *Un nouvel âge de la théologie? (1965-1980)* (AVON; FOURCADE, 2009), que busca decifrar as evoluções do pensamento religioso. De fato, a geração dos teólogos pós-conciliares se abre amplamente às contribuições das ciências sociais, das experiências militantes. Até mesmo leigos participam disso. A disciplina teológica parecia explodir diante da multiplicação das propostas, porque o mundo católico aceitou, temporariamente, aquele pluralismo. O diálogo com o marxismo possibilitou diversas contribuições, como a busca de um pensamento compatível com os compromissos da esquerda.

L'Église de France après Vatican II (1965-1975) (2011) se inscreve como complemento da obra anterior, esforçando-se para oferecer um panorama amplo e rigoroso das transformações que ocorreram na Igreja francesa. Para aqueles que viveram esse período, é difícil abordá-lo desapassionadamente. Os testemunhos permitem sentir novamente o vigor dos debates da época, recém-atenuado. Os campos observados são incomuns, mas demonstram ser pertinentes. Por exemplo, o nascimento da Conferência Episcopal Francesa, que era uma absoluta novidade. Assim como as contribuições relativas à formação dos padres, das quais se mostram tanto as experimentações, quanto as resistências. Em sua intervenção sobre a “tentação *gauchiste* na Igreja francesa”, *François Grèzes-Rueff* defende a ideia de que os cristãos foram os “co-fundadores” do *gauchisme* (esquerdismo) francês, a sua presença teria evitado o desvio para uma violência política (como na Itália ou na Alemanha).

As contribuições mais originais tratam das transformações litúrgicas, isto é, as mais visíveis para os fiéis. A leitura paralela dessas duas obras revela a capacidade de inovação que foi necessária aos protagonistas da época. Capacidade que hoje, de acordo com muitos analistas franceses, parece se extinguir.

Muito importante também é o trabalho do teólogo sistemático alemão, radicado na França, Christoph Theobald (2009). Em sua volumosa obra *La Réception du Concile Vatican II*, Theobald traz uma grande contribuição para o campo dos estudos sobre o Vaticano II e marca, provavelmente, uma etapa nas pesquisas sobre o Concílio e sua recepção, dando-lhe uma nova orientação. Isto porque o autor desloca a questão de um olhar centrado somente sobre a história do Concílio e de seus textos, para a que vai

interessar muito a uma nova geração de pesquisadores: o que se pode esperar do Vaticano II?

A tese de Theobald, mesmo não sendo substancialmente diferente daquela de Giuseppe Alberigo, situando a originalidade do Vaticano II em sua “pastoralidade”, distingue-se desta por uma definição de *pastoralidade* que pressupõe uma abordagem hermenêutica da doutrina e da tradição. Além disso, Theobald se destaca em relação aos demais pelo fato de documentar pacientemente a origem e o desenvolvimento dessa intuição (um “Concílio pastoral”, segundo o papa João XXIII) (segunda parte), de retratar a recepção desse princípio durante o Concílio e a marca que ele imprimiu em todo o seu corpus textual (terceira parte), e de acompanhar o destino que tomou durante o período de recepção do Concílio (quarta parte). Assim, pastoralidade torna-se o fio condutor da obra, por meio da qual o autor retrata a emergência dela durante a preparação do Concílio, mostra a adesão dos Padres Conciliares e demonstra a dificuldade da Igreja católica em obter a mesma adesão a esse princípio durante a recepção do Vaticano II.

Por fim, o autor considera que a mudança de pontificado, com a morte de João XXIII e eleição de Paulo VI, no verão de 1963, teria levado a modificar a primeira orientação do Concílio, fazendo, então, da *Igreja* o principal argumento dele. Para Theobald, essa interpretação aclara os meandros da história da recepção do Vaticano II até hoje.

Outra publicação interessante, esta bilíngue (inglês e francês), vem do Canadá e organizada por Michael Attridge, Catherine E. Clifford e Gilles Routhier, intitulada “Vatican II: expériences canadiennes” (“Vaticano II: experiências canadenses” em tradução livre) (ATTRIDGE;CLIFFORD;ROUTHIER, 2011). No ano em que se comemorava o 50º aniversário de convocação do Vaticano II, se tornou a ocasião propícia para os estudiosos em teologia de todo o Canadá revisitar este evento, a sua recepção e interpretação no país. Deste modo, os três maiores centros de estudos em Teologia, ligados às Universidades de St. Michael’s College, de Saint Paul e de Laval, se reuniram para conduzir um projeto de pesquisa comum sobre o Concílio Vaticano II no Canadá. Os resultados desta pesquisa foram apresentados em três grandes simpósios ao longo do ano de 2009, em cada uma das Universidades participantes. A maioria destes trabalhos se encontra nesta publicação.

Para os organizadores da obra, a importância do Concílio Vaticano II para a Igreja do Canadá é incontestável. Por isso, cinquenta anos após sua abertura, desejam avaliar seu impacto. Os estudos apresentados ao longo da obra querem demonstrar a importante influência deste evento para a compreensão da evolução da Igreja Católica no Canadá e para lançar luzes sobre a extensão da recepção do Concílio junto à vida e à prática da Igreja, em uma realidade cada vez mais complexa e multifacetada. Os organizadores desta obra consideram essencial o encorajar para uma renovada atenção para os estudos do Vaticano II no Canadá, incluindo a história da participação de canadenses no evento, as interpretações do Concílio e sua recepção no país.

Na América Latina, particularmente no Brasil, foi a *Comissão de Estudos em História da Igreja na América Latina* (CEHILA e sua seção “Brasil”), sob a coordenação do Pe. José Oscar Beozzo, em estreita colaboração com a *Fundação João XXIII* e a equipe de Alberigo, assumiu a responsabilidade pelos trabalhos de pesquisa sobre a participação da Igreja latino-americana no Concílio Vaticano II, em diferentes países. Daí lançou-se um primeiro estudo, publicado em língua espanhola pela Editora DEI (Costa Rica) e em português pelas Edições Paulinas, “A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio”. Este é um estudo importante, pois faz um balanço da fase inicial de preparação do Concílio entre bispos e teólogos latino-americanos, fase esta marcada por uma ampla consulta a todos os bispos, às universidades católicas e faculdades de teologia, e que serviu como uma das bases para a elaboração dos primeiros *Esquemas* dos futuros documentos conciliares. É a parte latino-americana dos “*consilia et vota*” (sugestões e proposições) dos bispos que está analisada neste estudo. Ele traz as propostas concretas das Igrejas da América Latina para a pauta conciliar. (BEOZZO, 1993, p. 6-7)

No Brasil, não são muitas as pesquisas sobre o Concílio Vaticano II. A partir deste ponto, vamos abordar aquelas que trazem interpretações significativas para nosso trabalho de investigação e que vão contribuir para um olhar crítico, mesmo que indiretamente, sobre a participação e recepção do Concílio na Igreja do Maranhão.

Um primeiro trabalho investigativo que consideramos importante para nossa pesquisa é a dissertação de Márcio de Souza Porto, sobre *Dom Delgado na Igreja de seu tempo (1963-1969)* (2007), que faz uma análise da participação do Arcebispo de Fortaleza no Concílio e de sua contribuição para sua recepção no Ceará. Para nós este trabalho é importante porque D. Delgado, antes de se transferir para Fortaleza, era

Arcebispo de São Luís do Maranhão nas fases ante-preparatória, preparatória e da 1ª sessão do Concílio em 1962.

Segundo ele, a participação mais significativa e de consequências mais profundas para o catolicismo, durante e depois do Concílio, foi a dos bispos latino-americanos e, em particular, do episcopado brasileiro. A hierarquia da Igreja brasileira participou do Vaticano II na condição de uma das primeiras Igrejas portadoras de uma experiência de *colegialidade*. Por isso a importância que D. Delgado dava à dimensão da *colegialidade episcopal* como elemento fundamental para que as Conferências Episcopais adquirissem uma maior legitimidade nas suas relações com a Cúria Romana e não se transformassem em meros órgãos transmissores de planos elaborados em Roma, com base em premissas de política pontifícia que se voltassem apenas para o prestígio do papa na sociedade (PORTO, 2007, p. 188).

D. José de Medeiros Delgado foi daqueles membros do episcopado que deixou registrado, nos diversos escritos que produziu, os “horizontes de expectativas” para as quais a Igreja poderia se abrir a partir dos debates e textos conciliares: “na direção de um catolicismo aberto ao mundo moderno, menos verticalizado” (PORTO, 2007, p. 187).

Para Sérgio Henrique da Costa Rodrigues, em seu estudo sobre as relações diplomáticas entre os governos militares e o Vaticano (RODRIGUES, 2006), além das mudanças provocadas pela Ação Católica e pela criação da CNBB, o Concílio Vaticano II “se não legitimou as inovações, pelo menos as estimulou”. O Concílio Vaticano II reformulou a doutrina da Igreja, enfatizou a importância da participação dos leigos, da justiça social e dos direitos humanos. (RODRIGUES, 2006, p. 52)

No entanto, após o Concílio, a Igreja começou a ter de enfrentar movimentos de leigos e sacerdotes que impunham dificuldades à hierarquia. Os padres tornavam-se cada vez mais secularizados, empenhavam-se em lutas civis, questionavam o sagrado no ordenamento católico e da hierarquia eclesial. Foi um momento de grandes transformações no campo religioso, inclusive significando o fim de uma cristandade. Com o Concílio, um longo período da história da cristandade e da contra-reforma acabava-se. Encerrara-se a cristandade segregada do mundo moderno. As realidades “mundanas”, que tinham uma conotação negativa nos vocabulários religiosos, passaram a ter aspectos positivos. Desta forma, o concílio também significou uma abertura da Igreja ao mundo.

Com o Vaticano II houve uma transformação no discurso eclesiológico. Antes prevalecia, na mentalidade eclesiástica, uma demanda pela reforma *na* Igreja, ou seja, a Igreja teria de lutar por uma transformação espiritual dos cristãos, clero e leigos. Após o Concílio passou-se a pensar que era necessária também uma reforma *da* Igreja, isto é, eram necessárias mudanças institucionais dentro dela própria. Suas estruturas estavam sendo questionadas por pessoas de fora, mas, sobretudo, por parte do seu clero, que esperava ter maior participação nos processos decisórios da Igreja, tão controlados pela Cúria Romana.

Durante o regime militar, os próprios militares e embaixadores brasileiros achavam que a Igreja devia colaborar com o regime, embora os embaixadores que trabalhavam em Roma fossem mais maleáveis, talvez pela característica singular deles: todos católicos praticantes.

Apesar da Igreja, no seu discurso, a partir do final dos anos 1970, afirmar que a cristandade havia terminado, muitos padres e bispos, que haviam sido educados ainda no bojo do projeto de neocristandade, acreditavam que não deveria haver uma separação do campo político e social do religioso. Ou, então, transitavam entre posturas de aparente neutralidade ou, apoio tímido, ora por não fazerem declarações, ora, no mais extremo, pela denúncia de colegas que os considerassem subversivos. Por isso, não obstante o fim de um projeto da Igreja no sentido de “recristianizar” a sociedade, observa-se que o catolicismo nunca se deixou tornar uma religião de foro íntimo, cujo papel fosse restrito a normas de condutas morais. (RODRIGUES, 2006, p. 53-62)

Ainda sobre as relações entre Igreja e o regime militar, recentemente foi lançado o livro *Os Bispos Católicos e a Ditadura Militar Brasileira* de Paulo César Gomes (2014). Estudando como a chamada “comunidade da informação” do regime acompanhou os passos do episcopado brasileiro nos anos 1970, Gomes também sinaliza para a importância do Concílio Vaticano II para a Igreja no Brasil.

Para ele, o Concílio foi, certamente, uma das mais amplas reformas da história da Igreja e que destacou, além de outros pontos importantes, a necessidade de a Igreja rever seus padrões de autoridade no relacionamento com a sociedade. Daí que os “líderes eclesiásticos perceberam a urgência de se abrir ao mundo para consolidar seus interesses institucionais” (GOMES, 2014, p. 37).

Gomes também atribui um papel importante para as mudanças pelas quais a Igreja no Brasil passou e ao papel que o comunismo exerceu em favor dos necessitados.

Para ele, embora não se possa exagerar o peso que o imaginário anticomunista teve sobre as ações da Igreja no período, “não há como ignorar que os bispos creditavam às reformas o poder de satisfazer às aspirações das massas e, por conseguinte, evitar a propagação do ‘perigo vermelho’”. (GOMES, 2014, p. 37-38)

Outra pesquisa importante, e que trabalha diretamente com o tema da *recepção* do Concílio Vaticano II, foi desenvolvida por Solange Maria da Silva acerca da *Arquidiocese de Olinda e Recife, 1966-1970: negociações e conflitos em torno da aplicação das diretrizes modernizadoras do Concílio Vaticano II* (2009). A autora abordou a dinâmica do processo de aplicação em nível nacional e, sobretudo, local, do *Plano de Pastoral de Conjunto* (PPC), em uma das arquidioceses mais estratégicas do Nordeste brasileiro, a de Olinda e Recife, sob o governo de D. Helder Camara.

Silva argumenta que a execução do PPC na arquidiocese de Olinda e Recife representava uma tentativa de criar uma nova estrutura de *plausibilidade* para a Igreja brasileira ao adaptar-se ao Concílio. A aplicação do *Plano de Pastoral de Conjunto*, trouxe à tona, nos seis primeiros meses de experiência em meados de 1966, o sentimento de fortes expectativas, euforia daqueles responsáveis por coordenar sua implementação. Em termos gerais, foi uma implantação de ensaio, no sentido de que a Igreja e seus vários *subcampos religiosos* procuraram sentir a coerência entre o texto e sua execução, de acordo com as necessidades da comunidade religiosa que se pretendia inovar. Por essa razão, foi, segundo ela, um período de sondagem, de tomada de conhecimento da realidade, para então se ter ideia de quais *estratégias*, limites, deveriam ser traçados no momento da ação. O período pós-conciliar representou um misto de expectativas, mudanças, promoção do encontro da Igreja com a sociedade, como também despertou medo, insegurança, pois o Vaticano II não se propôs apenas a transformar a Igreja Católica internamente, mas objetivava modificar mentes, *habitus*, comportamentos, como práticas pastorais. (SILVA, 2009, p. 153)

Também sobre a *recepção* do Concílio Vaticano II em uma Igreja local diocesana, temos o trabalho de Fábio Vieira (2014) *O Concílio no Sertão: as transformações do catolicismo no Norte de Minas a partir do Concílio Vaticano II*. Por meio da categoria *recepção*, Vieira buscou verificar como a Igreja diocesana de Montes Claros recebeu o impulso renovador do Vaticano II. O autor procurou evidenciar a passagem de uma Igreja predominantemente hierárquico-institucional para uma Igreja “povo de Deus” (conceito eclesiológico do documento *Lumen Gentium* do Vaticano II),

com os leigos assumindo o protagonismo tanto na Igreja como na sociedade. Desta forma, o autor procurou destacar o despertar do laicato para viver aquele processo de renovação, bem como a consequente preocupação com a organização pastoral para que a Diocese de Montes Claros se tornasse uma Igreja conforme as inspirações do Concílio Vaticano II.

Não há dúvida alguma de que o historiador brasileiro que, há muitos anos, vem se debruçando sobre o Concílio seja o Pe. José Oscar Beozzo. Foi por muitos anos presidente da *Comissão de Estudos em História da Igreja na América Latina* (CEHILA) e, por meio dela, estabeleceu uma estreita e fecunda colaboração com Giuseppe Alberigo, para a elaboração da já citada “História do Concílio Vaticano II”.

Em sua pesquisa, Beozzo (BEOZZO, 2001, 2005a) não evidencia nenhuma preocupação com uma reflexão teórica sobre a hermenêutica do Concílio. Não dedica qualquer capítulo para isso. Parece que, para ele, a tese de que o “evento Vaticano II” e o seu “espírito”, enquanto “atualização” e “ruptura”, já é plenamente aceita e há um amplo consenso sobre isso. Desta forma, precisamos localizar, em algumas partes de sua pesquisa, trechos onde transpareça, de forma clara, sua posição interpretativa.

Para Beozzo, o Vaticano II significou um “divisor de águas” para a Igreja Católica, “o fim de uma época e o início de outra”, pois encerrou a longa fase inaugurada com o Concílio de Trento (1545-1563), fase esta de ruptura com o nascente mundo moderno e de confronto com as correntes espirituais, culturais e políticas que emergiram do conjunto da Renascença e, especialmente, da Reforma Protestante. (BEOZZO, 2001, p. 27)

O Concílio quebrou a ingênua visão de um monolitismo de posições, mergulhando todo o episcopado em um amplo debate, revisão e aprofundamento das estruturas internas da Igreja, das suas relações com as demais Igrejas, comunidades cristãs e religiões e com os não-crentes, a cultura e sociedade modernas e o mundo em geral. Para isso, “reformou as estruturas” internas da Igreja, remodelou sua liturgia, alterou a secular vinculação da Igreja ocidental com a língua latina (nos estudos e na liturgia) e deslocou o eixo da missa do celebrante para a assembleia dos fiéis e sua participação.

De toda forma, o Concílio **abriu um período de incertezas**, de redistribuição do poder interno, de surgimento de novos organismos e experiências eclesiais, de acolhida ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso e de **reformulação da tradição anterior**, com **uma volta às fontes e à grande tradição dos primeiros séculos**. [...]

O Concílio colocou em andamento **um complexo movimento de alterações** dos padrões exclusivamente verticais da autoridade na Igreja [...].

O Concílio **quebrou ainda o secular predomínio** dos órgãos da Cúria Romana sobre as Igrejas locais [diocesanas] e fez emergir os bispos como sujeitos e atores na cena conciliar, como responsáveis primeiros e porta-vozes de suas próprias Igrejas e de seus países ou continentes, como foi o caso do Brasil [...]. (BEOZZO, 2005a, p.51-54. Os grifos são nossos)

Percebe-se, nestes trechos, a forte ênfase que Beozzo atribui à *ruptura* proporcionada pelo “evento” Conciliar nas estruturas organizativas internas da Igreja e na sua “atualização” e abertura para o mundo moderno.

Em sentido inverso, temos a tese de doutoramento de Rodrigo Coppe Caldeira, defendida em 2009 na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), intitulada *Os Baluartes da Tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II*. (CALDEIRA, 2009)

Para Caldeira, a emergência da “Era Moderna” trouxe várias questões para a Igreja Católica. Desde os primeiros movimentos históricos da modernidade, ela se sentiu ameaçada pelas novas forças, tanto no plano de seu poder temporal, quanto no plano de seu pensamento teológico-dogmático. Desta forma, no século XIX delinearam-se duas formas de interpretar os novos “sinais dos tempos”: uma – de tendência liberal – que entendia que a Igreja deveria se “abrir” às novas disposições e outra – de tendência conservadora – que via com grande desconfiança o mundo novo que se descortinava, defendendo fervorosamente a ordem disciplinar e doutrinal. Ambas tiveram projeção no Brasil, já entre a primeira e a segunda metade do século XX, e Caldeira descreve as divisões crescentes no catolicismo brasileiro a partir disso.

Segundo ele, o Concílio Vaticano II pode ser considerado o lugar onde essas duas linhas compreensivas se cruzaram mais claramente e disputaram entre si a hegemonia para a condução dos rumos do Cristianismo ocidental, ou seja, o desejo de conquistar o centro do poder papal e de controlar o magistério. O objetivo principal de sua tese é o de apresentar as linhas de pensamento que marcaram (e que ainda estão presentes hoje) aquela tendência conservadora, sua organização e principais ações durante o evento conciliar.

Para isso, Caldeira dedica-se a analisar a atuação, durante o Concílio, de dois bispos brasileiros importantes representantes do pensamento conservador (juntamente com Plínio Corrêa de Oliveira), onde suas histórias acabaram por se

confundir com a famosa organização integrista brasileira conhecida por *Sociedade Brasileira para a Defesa da Tradição, Família e Propriedade* (TFP): Dom Antônio de Castro Mayer (bispo de Campos-RJ) e Dom Geraldo de Proença Sigaud (arcebispo de Diamantina-MG).

Ao traçar a trajetória destes bispos e de todo o movimento antimoderno-tradicional-integrista, acaba por desenvolver uma análise sobre um grupo de bispos e de teólogos que ardorosamente lutaram pela defesa da “continuidade” da tradição e da identidade católicas no Vaticano II: o *Coetus Internationalis Patrum* (Grupo de Padres Internacionais), liderados, nada mais nada menos, pelo famoso Monsenhor Marcel Lefebvre.

Quando Caldeira se dedica ao capítulo intitulado “O mundo e a Igreja pré-conciliar”, percebemos sua preocupação teórica-interpretativa do Concílio, que não deixa de ser uma reflexão sobre sua compreensão acerca da dinâmica do “tempo histórico”.

Na sua relação com o mundo moderno, os papas manifestaram, entre momentos de flexibilidade e outros de rigidez, uma clara adesão aos esquemas modernos. Desta forma, buscar enquadrar todo um pontificado na dicotomia conceitual de *antimoderno* ou *progressista* seria recusar, segundo Caldeira, “o lugar de cada um deles no complexo e contínuo processo de *acomodação*”. É justamente neste percurso que deve ser lido o Vaticano II: numa *convergência-acomodação* entre o *continuismo* dos antimodernos e o *descontinuismo* dos modernos. “É reconhecer sua carga de alteração dentro de uma continuidade”.

Dentro desta lógica, que enfatiza a *continuidade* em detrimento da *ruptura*, Caldeira assim se expressa sobre a recepção do Concílio Vaticano II:

Geralmente, ao longo desses quarenta anos de recepção, o evento conciliar foi tratado por diversos estudiosos como um evento no qual a Igreja teria se transformado profundamente e de uma vez por todas em direção à aceitação dos valores modernos. A “abertura” da Igreja ao mundo pelo Concílio, de acordo com essa leitura, teria oferecido um caminho de partida com a possibilidade de a Igreja acomodar-se e aceitar mais rapidamente as contingências mundanas. (CALDEIRA, 2009, p. 61)

Segundo ele, a leitura feita por estes historiadores que defendem a “abertura” da Igreja foi equivocada. Por isso, sua proposta para uma hermenêutica do Concílio Vaticano II precisaria levar em conta certa *dualidade simbiótica* entre *evento* e

estrutura. E a melhor maneira de fazê-lo é adotando a concepção de tempo histórico da *Escola dos Annales*, isto é, a *longa duração*.

Para Caldeira, essa leitura, da Igreja do século XX e do Concílio Vaticano II, apoia-se na ideia de que ela – enquanto instituição religiosa ligada à camada estrutural-cultural do mundo ocidental e à sua própria constituição – desenvolve-se no *tempo lento*, na *longa duração*, transformando-se e reconstruindo-se de maneira quase imperceptível. Assim sendo, um evento como o Vaticano II “[...] liga-se, livremente ou não, a toda uma corrente de acontecimentos, de realidades subjacentes, e impossíveis, parece, de destacar desde então uns dos outros” (BRAUDEL, 1978, p. 45).

Dessa forma, citando Reinhart Koselleck (2011), Caldeira entende que a “estrutura” pode ser entendida, “em relação à sua temporalidade – aquelas circunstâncias que não se organizam segundo a estrita sucessão de eventos passados. Elas implicam maior duração, maior estabilidade, alterando-se em prazos mais longos”, além de adquirirem caráter processual. Para ele, Koselleck deseja demonstrar que o *evento* tem sua consistência com base em *uma sucessão temporal* e nas condições que foram necessárias para que ele irrompesse na dinâmica histórica. Portanto, “os eventos são provocados ou sofridos por determinados sujeitos, mas as estruturas permanecem supraindividuais e intersubjetivas. Elas não podem ser reduzidas a uma única pessoa e, raramente, a grupos precisamente determinados” (KOSELLECK, 2011, p. 136). Assim, seria equivocado “atribuir aos ‘eventos’ um conteúdo maior da realidade do que às chamadas estruturas”. Por isso, o Vaticano II deve ser interpretado inserindo-o nessa *longa duração*. (CALDEIRA, 2009, p. 63-64)

Enfim, a tese que Caldeira defende é de que, passados 40 anos de recepção, aquela “minoría conciliar” antimoderna manteve sua hegemonia política e isto é confirmado empiricamente com o pontificado e o magistério dos dois últimos papas: João Paulo II e Bento XVI. Pare ele, de fato, não houve ruptura.

1.5 – O evento “Concílio Vaticano II” visto pelos seus participantes, 1959-1965

O papa João XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli) anunciou o Concílio Vaticano II em 25/01/1959. Depois de um longo período preparando os textos a serem discutidos (os chamados *Esquemas*), bispos e centenas de teólogos de todo o mundo se reuniram, sendo 2.500 representantes da Igreja que começavam a dar-lhe uma forma verdadeiramente “católica”, de uma “Igreja mundial”, de um ponto de vista cultural e teológico. De fato, em todos os demais Concílios desde o século XII até ao Vaticano I

(1869-1870), a representação episcopal de não europeus estava limitada a uma presença minimamente simbólica.

Esta nova catolicidade da Igreja representada pelo Vaticano II foi o fato básico que contribuiu para a sua recepção inicial pelos próprios participantes do Concílio, ou seja, pelos bispos procedentes das igrejas locais (arqui/dioceses e prelazias) do mundo inteiro. O fato de ter sido o primeiro Concílio verdadeiramente mundial ficou evidente não só na teologia dos documentos debatidos e aprovados, mas na recepção desses mesmos documentos (cf., por exemplo, a recepção da Constituição Dogmática sobre a Liturgia *Sacrosactum Concilium*, aprovada em dezembro de 1963).

Mas este processo de mundialização não foi obra exclusiva do Vaticano II. O terreno fora preparado por um conjunto de “movimentos de renovação” nas primeiras décadas do século XX: o movimento bíblico (o acesso direto à Bíblia para cada crente), a renovação litúrgica (participação ativa do fiel nas celebrações e renovação da linguagem litúrgica), o reavivamento patrístico (volta a uma tradição mais teológica que jurídica dos Padres greco-latinos da Igreja), o de “refontização” (o retorno às fontes do cristianismo antigo ainda antes dos cismas) e o movimento ecumênico (os intercâmbios entre cristãos católicos, protestantes e ortodoxos). Estes movimentos sobreviveram às acusações e perseguições da chamada “crise modernista” e às condenações do papa Pio XII (1939-1958), e conseguindo levar aos “padres conciliares” e peritos do Vaticano II o cerne das suas reflexões histórico-teológicas sobre a renovação da Igreja Católica.

De certa forma, foi graças ao legado desses movimentos teológico-pastorais e à sua contribuição para o Concílio que este não foi apenas uma assembleia em que se debateu sobre a redação final de documentos, mas tornou-se, também, para muitos de seus participantes, um momento de reflexão e de “conversão” espiritual e intelectual em direção à um verdadeiro *aggiornamento* (atualização), conforme o desejo do papa João XXIII.

De fato, os objetivos indicados pelo papa João XXIII ao anunciar o Vaticano II eram: 1) a promoção da unidade entre os cristãos e 2) um *aggiornamento* da Igreja Católica, a qual deveria tornar o anúncio do Evangelho mais adequado às instâncias da sociedade contemporânea. Para alcançar tais objetivos, era preciso fazer uma recuperação da tradição cristã, sobretudo, olhar para a história em termos diferentes. Assim, o papa Rocalli inseriu o novo Concílio dentro de uma interpretação

da história recente que comportava a superação da atitude de desconfiança e de condenação nas possibilidades e nas realizações dos homens.

A referência ao contexto histórico tomado em toda a sua densidade, na segunda metade do século XX, constituía um critério absolutamente imprevisto para o ensinamento da Igreja Católica da época. Pio XII, em evidente continuidade com o ensinamento dos papas a partir da metade do século XIX, ainda tinha se confrontado com desdobramentos históricos segundo uma atitude teológica de tipo dedutivo. Por isso, naquela ocasião, condenou a crescente apostasia do cristianismo por parte da sociedade contemporânea, sem que isso o levasse a examinar criticamente o modo como as instituições eclesiásticas e os católicos tinham participado dos acontecimentos mais dramáticos do século.

Já o modo com o qual o papa João XXIII via a situação histórica era numa perspectiva diferente, numa lógica mais indutiva, que influenciaria muito os participantes do Concílio na tentativa de superar a longa época pós-tridentina e o modelo de “Cristandade constantiniana”, centrada numa Igreja imutável e num catolicismo definido de uma vez para sempre. Assim, abriu-se o caminho para uma Igreja empenhada em perceber positivamente os “sinais dos tempos” e em referir a eles o anúncio cristão, em modificar as próprias formas de testemunho sob o estímulo das urgências da história.

Desde o começo da preparação do Concílio, bispos e teólogos de tradições europeias e não europeias, ocidentais e não ocidentais começaram a escrever diários que, segundo Faggioli, demonstram a profunda consciência do acontecimento no coração e na mente dos participantes. A disponibilidade desses documentos (alguns deles já publicados) torna impossível negar o fato de que os protagonistas do Vaticano II viveram-no como uma experiência que influenciou o seu modo de conceber a relação entre a Igreja e a tradição, Igreja e cultura e Igreja e mundo moderno. (FAGGIOLI, 2013, p. 26). Este é o caso de dois conjuntos de documentos impressos sobre a participação direta de dois bispos brasileiros e que serão importantes neste nosso trabalho: Dom Luciano Duarte e Dom Helder Camara.

O primeiro material, de Dom Luciano Duarte, intitulado *Concílio Vaticano II: os novos caminhos da Cristandade* (DUARTE, 1999) reúne a cobertura completa, com crônicas e reportagens, que ele mesmo fizera do Concílio Vaticano II enquanto padre e correspondente da revista brasileira “O Cruzeiro”. Depois do Concílio, em

1966, mons. Luciano Duarte foi nomeado bispo-auxiliar e, em 1971, ocupou o cargo de arcebispo da arquidiocese de Aracajú.

O segundo material é a impressionante “correspondência conciliar” de Dom Helder Camara, organizado em 2 densos volumes (CAMARA, 2004, 2009a e 2009b). Segundo Luiz Carlos Luz Marques, uma das características deste precioso material de Dom Helder foi a tarefa ingente de preparar-se e organizar-se, incluindo a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) quando era seu secretário-geral, para a aplicação do Concílio. D. Helder recordava aos bispos, em uma de suas cartas, que houve Concílios que fracassaram porque suas boas ideias e reformas não foram “recebidas” pela Igreja. Por isso, desde o início, ele prepara sua equipe particular para o depois, para a tarefa de guiar e transformar a Igreja do Brasil, à luz do Concílio. (CAMARA, 2004, p. XLIV).

Existe uma valiosa documentação a partir das “testemunhas oculares” do Concílio no Brasil. Este acervo chama-se “Fundo Vaticano II”, que recolhe aproximadamente 5 mil documentos manuscritos e impressos doados por bispos e peritos brasileiros participantes do Concílio e que se encontra depositado na Biblioteca da Obra Social Redentorista Pesquisas Religiosas, no bairro do Ipiranga, São Paulo. (BEOZZO, 2005, p. 30)

Outro material importante para nossa investigação são os documentos produzidos durante a preparação e realização do Concílio Vaticano II³.

³ Por decisão do papa Paulo VI, logo após o término do Concílio, iniciou-se a publicação das *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (1962-1965), tendo saído, entre 1970 e 1971, os quatro tomos relativos à primeira sessão conciliar (1962) (Volumen I: Periodus Prima); entre 1971 e 1973, os seis tomos referentes à segunda sessão conciliar (1963) (Volumen II: Periodus Secunda); entre 1973 e 1976, os oito tomos da terceira sessão conciliar (1964) (Volumen III: Periodus Tertia); entre 1976 e 1978, os sete tomos da quarta sessão conciliar (1965) (Volumen IV: Periodus Quarta); entre 1989 e 1991, os três tomos de processos verbais do Conselho de Presidência, do Secretariado do Concílio para os Negócios Extraordinários, da Comissão de Coordenação dos Trabalhos Conciliares e dos Moderadores (Volumen V: Processus Verbales). Das fases ante-preparatória e preparatória, que cobrem o período entre o anúncio do Concílio por João XXIII, em 25/01/1959, à sua abertura em 11/10/1962, foram publicados, em 1960, dentro da *Series I: Antepreparatoria*, um volume das Atas do papa João XXIII; entre 1961 e 1962, oito tomos com os *consilia et vota* (sugestões e propostas) dos Bispos e Prelados de todo o mundo (Volumen II: *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*); em 1961, os dois tomos de apêndices (*Appendix volumini II: Analyticus conspectus consiliorum et votorum quae ab Episcopis et Praelatis data sunt*); em 1960, o tomo com as propostas e observações dos organismos da Cúria Romana (Volumen III: *Proposita et monita Sacrarum Congregationum Curiae Romanae*); em 1961, os três tomos dos Estudos e Votos das Universidades (Volumen IV *Studia et vota Universitatum et Facultatum Ecclesiasticarum et Catholicarum*) e, ainda em 1961, o tomo dos índices (Volumen V *Indices*). Esses volumes permaneceram sob “segredo pontifício”, portanto sem divulgação, até a decisão de Paulo VI de mandar publicar todas as atas e papéis conciliares. Da *Series II, Praeparatoria*, já foram editados os seguintes tomos: em 1964, atas de João XXIII (Volumen I: *Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII*); entre 1965 e 1968, os quatro tomos do volume II (Volumen II: *Acta Pontificiae Commissionis Centralis praeparatoriae Concilii Vaticani II*); em

Toda esta documentação se encontra no *Centro de Documentação e Informação* (CDI) da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em Brasília (DF). Nesta pesquisa, debruçamo-nos sobre a *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, series I (antepreparatoria) (ADA), 1960-1961, em que estão todas as cartas dos bispos brasileiros e do Maranhão, enviados após consulta feita pelo papa João XXIII. Ali encontramos muito bem as expectativas e o modo de pensar dos bispos do Maranhão antes do início do Concílio. As cartas estão todas escritas em latim, fizemos sua tradução para o português. Além destas, utilizaremos *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (ASS) (1962-1965). Nesta buscamos todas as participações dos bispos do Maranhão nas chamadas “Aulas conciliares”, sejam elas de participação oral como escrita.

Deste modo, tomando por base esta documentação, apresentamos um quadro síntese com as indicações da participação do episcopado do Maranhão em todas as fases do Concílio Vaticano II:

QUADRO 1: PARTICIPAÇÃO DO EPISCOPADO DO MARANHÃO NO CONCÍLIO VATICANO II

Circunscrição Eclesiástica do Maranhão (arqui/dioceses e prelazias)	Nome do Bispo prelado	ADA (Antepreparatoria) “Consilia et vota” (1959-1960)	ASS (Aulas conciliares) (1962-1965)	Nº da Congregação Geral (aula conciliar)	Intervenção Escrita	Intervenção Oral
Caxias do Maranhão	D. Luiz Gonzaga da Cunha Marelim	Não enviou resposta	Vol. I, Pars I (1962)	VIII		p. 496-497
			Vol. I, Pars II (1962)	XI XIV XVIII	p. 355/509 p. 691	p. 78
			Vol. II, Pars IV (1963)	LXIII	p. 664-665	
			Vol. II, Pars V (1963)	LXIV	p. 120-122 p. 287	
			Vol. II, Pars VI	LXXVII	p. 382	

1969, os dois tomos do volume III (*Volumen III: Acta Commissionum et Secretariatuum Praeparatorium Concilii Oecumenici Vaticani II*); entre 1988 e 1995, os cinco tomos das subcomissões (*Volumen IV: Acta Subcommissionum Commissionis Centralis praeparatoriae*). No total, já foram publicados 62 tomos, em formato grande. Faltam ainda os processos verbais de todas as Comissões e Subcomissões conciliares que trabalharam durante as quatro sessões conciliares e as três intersessões, de 1962 a 1965.

			(1963) Vol. IV, Pars II (1965)	CXXXIII	p. 118	
São Luís do Maranhão	D. José de Medeiros Delgado	p. 248-249				
São Luís do Maranhão	D. Antônio Fragoso	Não enviou resposta				
São Luís do Maranhão	D. João José da Mota e Albuquerque (a partir de 1964)	Era bispo de Afogados de Inguazeira (PE)	Vol. III, Pars II (1964)	LXXX	p. 180-181 p. 182-185	
			Vol. III, Pars III (1964)	LXXXVII	p. 444-449	
Carolina	D. Cesário Alexandre Minali	p. 271-273				
Pinheiro	D. Alfonso M. Ungarelli	p. 286-298	Vol. I, Pars I (1962)	IV IX	p. 658-661	p. 336-338
			Vol. III, Pars VI (1964)	CXVII	p. 633-634	
			Vol. IV, Pars IV (1965)	CXLVII	p. 652-655	
Santo Antonio de Balsas	D. Diogo Parodi	p. 304-305				
São José do Grajaú	D. Emiliano José Lonati	p. 306				
São José de Grajaú	D. Adolfo Luís Bossi	p. 320				

Outro elemento importante que contribuiu para o crescimento da consciência do Concílio foi a própria *mecânica institucional* do evento conciliar. A consulta prévia aos futuros participantes do Concílio sobre os principais temas a serem discutidos; o mecanismo “quase parlamentar” na *aula* (a grande “sala” preparada com arquibancadas para a acomodação dos padres conciliares na nave da Basílica de São Pedro); a relação entre uma maioria disposta às reformas e uma minoria conservadora-reacionária; o sistema de assembleias plenárias; a constituição de comissões e subcomissões de trabalho; as emendas aos textos propostos; o lobby feito fora da *aula*, enfim, tudo isso contribuiu muito para a construção de um novo rosto para o catolicismo, em diálogo com o mundo contemporâneo.

No caso da Igreja do Brasil, o episcopado foi, de certa forma, preparado para ingressar nesta mecânica participativa quando elaborou seu *Plano de Emergência* (1962) (republicado pela coleção de *Documentos da CNBB* sob o nº 76) (2004a), a pedido do próprio papa João XXIII, que introduziu as dioceses brasileiras na preparação do Concílio e em vista de sua recepção. Às vésperas de iniciar o Concílio, convocada para o dia 11/10/1962, a CNBB teve que antecipar de agosto para 02 a 05/04/1962, e de Fortaleza (CE) para o Rio de Janeiro (RJ), sua Vª Assembleia Ordinária, na qual se discutiu e aprovou seu primeiro plano de pastoral de conjunto, batizado de *Plano de Emergência* (PE). Este criou, pela primeira vez, diretrizes pastorais gerais para todo o país e deu início, mediante a criação de sete regionais, à descentralização da CNBB, até então centrada no Secretariado, mais particularmente na figura do secretário geral, Dom Helder Camara.

Conforme Faggioli, acima de tudo, foi o meio teológico e aqueles movimentos renovadores pré-conciliares que forneceram aos padres conciliares as pistas necessárias para conduzi-los os debates. E foi desse meio que veio, após a conclusão do Concílio, a primeira onda de estudos sobre os documentos conciliares.

1.6 – Uma primeira hermenêutica pós-Conciliar: de uma recepção planejada para as primeiras rejeições, 1965-1979

Com o encerramento do evento conciliar, em 08/12/1965, e o retorno dos protagonistas da dinâmica conciliar (bispos e teólogos-peritos) para suas dioceses, não significou o encerramento dos debates ou pôs fim a tentativa da Cúria Romana em controlar o resultado final do Concílio Vaticano II.

Apesar de todos os textos conciliares terem sido votados e aprovados por ampla maioria, como desejou o papa Paulo VI e sua “unanimidade moral” para que se evitasse dar margem de dúvida a uma possível divisão interna na Igreja, havia um forte desejo da Cúria de controlar sua interpretação, como havia ocorrido no Concílio de Trento, quando o papa Paulo IV criou a *Congregação do Concílio* para a qual encarregou a interpretação dos decretos e proibiu a publicação de quaisquer comentários. Com o Vaticano II isso não aconteceu. Por isso, segundo Faggioli, não foi surpresa que a primeira oportunidade para teólogos debaterem os documentos finais do Concílio se deu por uma série de comentários sobre os textos publicados para os

teólogos, padres, seminaristas, religiosos e religiosas, e também para um grande número de leitores ávidos que buscavam obter maior familiaridade com os documentos do Vaticano II. (FAGGIOLI, 2013, p. 28)

No Brasil, este trabalho foi feito por Frei Boaventura Kloppenburg, OFM. Kloppenburg, que era professor de Teologia Dogmática no Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis (RJ), foi diretor da *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB), de 1953 a 1971. A partir de 1962, a REB passou a publicar uma seção dedicada às comunicações e crônicas sobre o Concílio, além de toda a documentação a ele referente. Kloppenburg foi grande divulgador das ideias do Concílio Vaticano II no Brasil e os textos publicados na revista durante esse período constituem leitura obrigatória a qualquer estudioso da história da Igreja Católica no Brasil. Apesar de ser uma publicação trimestral, Kloppenburg garantia a publicação dos textos do Concílio quase imediatamente após sua aprovação, pelo fato de ser chefe da Seção de Imprensa para a Língua Portuguesa do Concílio e perito nomeado pelo Papa para assessorar as sessões do Concílio. Todo este material foi organizado em cinco volumes e após o encerramento do Concílio, publicou um *Compêndio* comentado de todos os documentos aprovados (KLOPPENBURG, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966a e 1966b; ANDRADE, 2012, p. 142)

De fato, os bispos estavam ativos em outro nível do debate sobre o Vaticano II, tendo se comprometido com iniciativas para uma recepção eclesial do Concílio, através de uma importante onda de sínodos diocesanos e nacionais (Áustria 1968-1971, Holanda 1970 e Alemanha 1972-1975). Na América Latina, duas Assembleias Continentais, em Medellín (1968) e Puebla (1979), marcaram a “recepção criativa” do Vaticano II.

No caso da Igreja no Brasil, ao findar o Concílio, os bispos voltaram para casa não apenas com os 16 documentos conciliares aprovados e promulgados, mas com um ambicioso *Plano de Pastoral de Conjunto* (PPC) (republicado pela coleção Documentos da CNBB sob o nº 77) (2004b) destinado a colocar em prática as grandes decisões do Concílio, em cada diocese e em cada aspecto da vida da Igreja. O projeto do PPC foi discutido e votado na VIIª Assembleia da CNBB. A sessão de aprovação ocorreu no dia 15 de novembro de 1965, sendo fixada a data de 1º de janeiro de 1966 para a sua entrada em vigor. Era a confirmação do processo iniciado há três anos antes com o *Plano de Emergência* (PE).

No objetivo geral, o PPC devia “criar meios e condições para que a Igreja do Brasil se ajustasse, o mais rápido e plenamente possível, à imagem de Igreja do Vaticano II”. (CNBB, 2004b, p. 29). Meta audaciosa e que exigia de toda a comunidade eclesial uma atitude de compromisso com os novos rumos que o evento conciliar acabava de abrir. Para isso, supunha algumas opções básicas, por exemplo, partir de uma tomada de consciência mais lúcida e crítica da realidade, levar em consideração o caráter processual e dinâmico da renovação da Igreja; promover a participação do “povo de Deus”, procurando levar todos a sentirem-se corresponsáveis pelo processo (FREITAS, 1997, p. 87). Assim, na tentativa de colocar bases sólidas à totalidade da ação pastoral, o PPC tomou os principais documentos conciliares e criou seis linhas fundamentais de ação, em torno das quais devia estruturar-se toda a ação pastoral.

A 1ª Linha de trabalho, baseada no documento *Lumen Gentium* dava as coordenadas para uma eclesiologia que, mais tarde, ganharia o nome de “comunhão e de participação”. Reunia as ações que visavam reforçar os elementos estruturantes da Igreja e seus agentes principais.

A 2ª Linha visava introduzir na Igreja do Brasil a preocupação com o anúncio do Evangelho além das suas fronteiras. Inspirando-se no documento conciliar *Ad Gentes*, a linha 2 buscava reunir todas as iniciativas surgidas em torno do polo missionário. Destaca-se, dentre elas, o Projeto Igrejas Irmãs que visava à solidariedade entre as dioceses do Brasil, na partilha de recursos financeiros e humanos.

A 3ª Linha do PPC tinha em mente a preocupação com a formação dos cristãos. Tomando em conta o documento conciliar *Dei Verbum*, que verdadeiramente revolucionou a Igreja no seu trato com a Palavra de Deus, essa terceira base do PPC buscava tornar o cristão uma pessoa adulta, capaz de dar razão à sua fé e à sua esperança. Mais tarde, essa linha ficou conhecida como catequética e bíblica.

A 4ª Linha talvez tenha sido aquela que mais serviu para popularizar as reformas conciliares. Buscou adequar toda a dimensão orante e celebrativa da Igreja no Brasil às conclusões conciliares, dando novos rumos à liturgia na Igreja do nosso país. As celebrações da Palavra e da eucaristia ganhavam novos contornos com a possibilidade de introduzir na sua estrutura elementos da cultura local. A simples introdução da língua vernácula já significava passos gigantescos rumo a uma liturgia mais inculturada.

A 5ª Linha estruturante da ação pastoral pensada pelo PPC é a que trata do

relacionamento da Igreja Católica Romana com as outras Igrejas cristãs, advindas dos cismas antigos ou dos que sucederam à Reforma Protestante; e com as outras expressões religiosas não cristãs.

Por último, a 6ª Linha de ação pastoral traçada pelo PPC reunia todas as iniciativas da Igreja que visavam à vivência do profetismo cristão. *Gaudium et Spes* (GS) foi, sem dúvida, dentre os documentos conciliares, um dos que mais provocou mudanças na Igreja Católica. Já no seu primeiro enunciado ele assumia o desejo da Igreja de entrar em sintonia com a vida concreta do povo: “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS 1). Inegavelmente, a Igreja do Brasil ficará conhecida pela sua radicalidade em viver a evangélica *opção preferencial pelos pobres*.

Para o caso das Igrejas locais do Maranhão, existe um material valiosíssimo que são os vários boletins informativos, jornais e cartilhas publicadas em cada diocese relatando as ações em vista da implantação do Concílio Vaticano II por meio do PPC.

Abaixo segue um quadro destas publicações e os respectivos períodos cobertos em cada uma das dioceses do Maranhão:

QUADRO 2:
PUBLICAÇÕES DIOCESANAS PÓS-CONCILIARES

Arqui-Diocese/Prelazia	Título do Boletim/Jornal Informativo	Período
Bacabal	<i>Diocese Informa</i>	1976 – 2003
Brejo	<i>O Pescador: boletim informativo da Diocese de Brejo</i>	1975 – 2003
Balsas	<i>Nossa Pastoral</i>	1969 – 2002
	<i>Voz que Clama</i>	1971 – 2002
Carolina	<i>Boletim Informativo</i>	1975 – 1983
Pinheiro	<i>Boletim Pastoral</i>	1967 – 2003
São Luís	<i>Boletim Informativo</i>	1977 – 2003
Viana	<i>Quebrando Distâncias: boletim da diocese de Viana</i>	1970 – 2003
Grajaú	<i>Mensagem à Prelazia</i>	1970 – 1977

Cândido Mendes (depois Zé Doca)	<i>Do Turi ao Gurupi: informativo da Prelazia de Cândido Mendes</i>	1973 – 1976
	<i>Informativo</i>	1977 – 1983

Além desse material, outras duas pequenas e valiosas publicações trazem à tona esta “primeira hermenêutica” pós-conciliar no Maranhão na década de 1970. Trata-se dos livros *O Evangelho segundo Viana* (UBIALLI, 1977) e *É Bom Lembrar: um pedacinho da História das CEBs no Maranhão* (CLEMENS, 1986).

O primeiro é uma pequena obra escrita por oito padres e um leigo que conta a trajetória histórica da Diocese de Viana, desde sua criação (1963), passando, particularmente, pelos governos episcopais de D. Francisco Hélio Campos (1969-1975) e D. Frei Adalberto Paulo da Silva. O livro traz uma série de documentos, relatos, impressões pessoais sobre as atividades pastorais destes dois bispos e, especificamente, descrevem toda a situação de crise que se estabeleceu a partir da chegada de D. Adalberto e de sua proximidade com os governos militares em 1975.

A Ir. Carolina Clemens fez uma densa análise sobre a história da formação e organização das *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs) em todo o Estado do Maranhão. O livro foi uma preparação para o “Encontro dos 20 Anos das CEBs no Maranhão”, que ocorreu em 1982. Para elaboração deste estudo, ela aplicou questionários a agentes de pastorais e comunidades das onze dioceses do Estado. O livro está organizado em duas grandes partes: “Destaques”, que traz “alguns sinais de vitalidade e dinâmica das comunidades”, e “Organicidade”, que retrata a organização das CEBs no Maranhão. Além disso, Clemens construiu uma cronologia das principais datas do nascimento das CEBs nas paróquias, dioceses e em toda a Província do Maranhão juntamente com um “pano de fundo histórico” em que se propõe a fazer uma leitura diacrônica-sincrônica, “dentro e fora da Igreja, que, de uma forma ou de outra, influíram na vida das CEBs” (CLEMENS, 1986, p. 6).

Também sobre a história das CEBs nos anos 1970, uma pesquisa muito importante foi a desenvolvida por Ana Amélia da Silva a partir de depoimentos de membros das CEBs nos primeiros *Encontros Intereclesiais* de CEBs, realizados entre 1975 e 1978, incluindo aí os depoimentos dados por membros de comunidades do Maranhão. Este trabalho é importante, porque a autora desenvolve uma abordagem sobre a constituição de uma *ação comunicativa* entre os participantes das CEBs. E esta,

segundo ela, só foi possível graças à modernização pela qual passou a Igreja Católica após o Concílio Vaticano II, levantando, até mesmo, a hipótese sobre uma possível “afinidade eletiva” entre as CEBs e as estruturas democráticas devido ao tipo de vida religiosa comunitária promovida por elas. (SILVA, 2002, p. 16)

Já sobre os principais comentários acerca dos documentos finais do Concílio, representaram, segundo Faggioli, uma tentativa de lançar luz sobre o sentido mais profundo dos textos contra um pano de fundo da história do debate e de elaborar hipóteses sobre a tendência da Igreja Católica após o Vaticano II. Nos primeiros anos após o Concílio, o espectro ideológico dos teólogos católicos sobre o Vaticano II parecia ser unânime em sua aceitação entusiástica dos documentos finais e em sua visão da novidade do Vaticano II, por exemplo, em eclesiologia, liturgia, animação bíblica, ecumenismo, liberdade religiosa e relações inter-religiosas. (FAGGIOLI, 2013, p. 30)

No entanto, as nuances de “como ler” o Vaticano II – com termos como *aplicação*, *recepção*, *interpretação* – revelavam diferenças importantes. Aquela “unanimidade moral” tão querida por Paulo VI não duraria muito. O exemplo mais significativo disto foi sobre a recepção e o papel da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* que revelou a divisão, especialmente em meio aos teólogos-peritos do Concílio, entre os *neoagostinianos* (Jean Daniélou, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar) e os *neotomistas* (Marie-Dominic Chenu, Yves Congar, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx).

Em certo sentido, a escola *neoagostiniana* coloca a Igreja e o mundo numa situação de rivais; ela vê o mundo numa luz negativa. O mal e o pecado são tão abundantes no mundo que a Igreja deveria ser sempre suspeitosa e desconfiada deles. Qualquer abertura para o mundo seria “otimismo ingênuo”. Esta tendência vê a Igreja muito afastada de um mundo pecador, sendo ela uma “ilha de graça num mundo entregue ao pecado”. Por outro lado, uma apreciação positiva da história como instrumento para o trabalho teológico estava no centro da teologia dos *neotomistas*. (FAGGIOLI, 2013, p. 105 e 115)

Os teólogos representantes de cada uma destas correntes fundaram suas próprias revistas teológicas para difundirem sua compreensão do Vaticano II. A fundação, na Holanda, da revista *Concilium*, em 1964, representou a tentativa mais importante para divulgar a mensagem do Vaticano II por um grupo de acadêmicos que representava a vasta maioria no Concílio e tendo forte influência *neotomista*.

Por volta de 1970, o grupo já tinha importantes defecções, indicando uma ruptura na atitude dos teólogos em relação ao Concílio. Uma nova revista internacional, *Communio*, foi fundada em 1972 por Joseph Ratzinger, Hans Urs Von Balthasar e Henri de Lubac como uma tentativa de contrabalançar *Concilium*. Os colaboradores de *Communio* preferiam interpretar o Vaticano II com o que chamavam “hermenêutica da continuidade”, que acentuava a solidariedade do concílio com toda a tradição católica e os concílios anteriores, e com uma abordagem *neoagostiniana* da questão da relação entre Igreja e o mundo moderno. (FAGGIOLI. 2013, p. 31-32)

Numa análise que aprofunda melhor estas duas tendências apontadas por Faggioli, Rodrigo Coppe Caldeira levanta as subcorrentes que se desencadearam entre aqueles grupos definidos por “minoría” e “maioría” conciliares.

Segundo Caldeira, pode-se dizer que da *minoría* decorreu duas linhas interpretativas para a recepção do Concílio: a) a primeira linha continuava agarrada ao *espírito antimoderno*, negando o mundo e ansiando o retorno àquele “tempo mítico” medieval, no qual Cristo e sua Igreja reinavam sem serem incomodados e *relativizados* pelo mundo diverso e plural – além de enxergar no Concílio o rompimento com a Tradição e, assim, negava suas diretrizes; b) a segunda linha aceitava o Concílio *pro forma*, mantendo em suas dioceses aquele espírito antimoderno que perdia combatentes no decorrer das décadas. Tanto uma quanto a outra possuíam uma visão pessimista do homem e do mundo.

Entre a *maioría* percebe-se também uma diluição. Surgiu um primeiro grupo que vê no Concílio uma *ruptura*, mas com olhos positivos, percebendo nele o início de um novo caminho, uma transição positiva para uma nova fase que deveria ser marcada pela criatividade e novas experiências. Seria um momento privilegiado da história da Igreja contemporânea. Acreditavam que, com o Concílio, tinha se chegado ao fim uma fase da história do Cristianismo – marcada pelo Concílio de Trento e seu espírito antiprotestante, pelo Concílio Vaticano I e sua intransigência antiliberal; enfim, havia chegado ao final o longo período da Cristandade – e abriu-se outra, na qual a Igreja deveria encontrar no pluralismo novos fundamentos de sua existência. O otimismo antropológico, assim, é sua principal característica.

Um segundo grupo caracterizava-se pelo olhar positivo sobre o evento conciliar, contudo com ressalvas à sua recepção. Acreditam na subversão do Concílio por alguns devido à própria interpretação *descontinuada* empreendida por eles. Dessa

forma, o medo tomou conta do grupo e assumiram a missão de conter os *mal-intencionados*. Aqui o pessimismo se encontra no pós-concílio, ou seja, na interpretação e implantação das determinações conciliares, não no Concílio em si mesmo.

Desta forma, Caldeira traça o seguinte quadro geral da hermenêutica conciliar nos anos seguintes à realização do Vaticano II:

Uma linha de interpretação descontínua, desmembrando dela uma concepção pessimista e outra otimista em relação à ruptura que defendem ter o Vaticano II representado na história da Igreja; e uma linha de interpretação contínua, marcada pelo pessimismo no que diz respeito à recepção dos documentos do concílio. Para efeito de análise, tomamos aqui as duas linhas que compõem as hermenêuticas conciliares hegemônicas: a leitura descontínua otimista, marcada por maior inserção na América Latina desde o final do concílio em 1965 e a leitura contínua pessimista, que ocupa lugar de destaque no cenário católico, já que é ela que vai ditar a linha oficial vaticana. (CALDEIRA, 2008)

A Encíclica do papa Paulo VI sobre a contracepção, *Humanae vitae* (publicado em 1968, ano de intensos movimentos políticos, especialmente entre a juventude universitária), teve grande impacto sobre a Igreja. Influuiu enormemente na recepção do Vaticano II e produziu as primeiras revisões das interpretações do Concílio, inaugurando pontos de vista menos entusiásticos e mais cautelosos e uma maneira de ler o Concílio que tinha mais a ver com posições ideológicas do que com a história da teologia e da Igreja.

Desta forma, a antiga minoria “conservadora” no Concílio (particularmente aquele grupo organizado em torno do *Coetus Internationalis Patrum* – Grupo Internacional de Padres) mostrou-se mais coerente em sua luta contra o Vaticano II. O cisma provocado pelo arcebispo Marcel Lefebvre em 1970, com a fundação de sua comunidade tradicionalista, *Fraternidade São Pio X*, em Êcone, Suíça, e a sua consequente excomunhão em 1976, representavam os aspectos incômodos (para dizer o mínimo) de um catolicismo contemporâneo que rejeitava deliberadamente o Vaticano II e se atinha a uma cultura teológica pré-moderna e uma visão política de mundo antidemocrática.

1.4 – O *aggiornamento* do Vaticano II enquanto *consciência histórica pós-convencional*

José Oscar Beozzo alertava, em sua historiografia, para uma lacuna nas pesquisas em história do Concílio Vaticano II e de sua recepção no Brasil:

Estudar, pois, a sua recepção no Brasil, que é parte de um processo mais geral da recepção do Concílio pela Igreja na América Latina, significa **interrogar-se sobre a maneira como áreas relativamente periféricas para a gestação e produção do Concílio aprestaram-se para a sua recepção e a realizaram à sua maneira.**

O tema é tanto mais interessante, quanto foram **justamente essas áreas relativamente marginais** durante a gesta conciliar, **que se tornaram das mais relevantes para sua recepção, durante o período pós-conciliar.** (BEOZZO, 2003b, p. 426; os grifos são nossos)

Quando ele fala sobre “essas áreas relativamente marginais durante a gesta conciliar” está se referindo ao caso da Igreja no Brasil e de sua “recepção criativa”. Mas o que pensar, então, da recepção do Vaticano II em áreas *periféricas à periferia*? No caso brasileiro, estamos nos referindo àquelas “Igrejas locais” (dioceses) que estariam longe dos grandes centros culturais, de decisão política e econômica, localizadas em regiões que acabaram por se tornar áreas de grandes conflitos em função do grande interesse econômico de expansão do moderno sistema capitalista. Enfim, estamos nos referindo àquelas dioceses situadas nas regiões de *fronteira agroeconômica*. Este é o caso das dioceses que estão no Estado do Maranhão.

Para isso, nossa proposta teórico-metodológica é de investigar o Concílio Vaticano II com algumas categorias que possam ajudar na compreensão do modo pelo qual este evento conseguiu produzir uma nova *percepção do tempo histórico*, tanto por parte daqueles que participaram diretamente do Concílio, como daqueles que não fizeram parte, mas que a interpretaram ao seu modo e se apropriaram daquilo que era necessário para justificar e respaldar suas ações diante do contexto histórico em que se encontravam.

E não haveria melhor lugar para observar isto que na *fronteira*, como bem analisa José de Souza Martins. Na *fronteira* existe uma disputa pela “concepção de destino”, ou seja, há uma disputa de diferentes *horizontes de expectativas* (KOSELLECK, 2011).

No interior das fronteiras políticas do país, é necessário distinguir a

fronteira demográfica e a *fronteira agroeconômica*, esta nem sempre coincidindo com aquela, e geralmente aquém dela. Ou seja, num processo de longa duração a linha de povoamento (a *fronteira demográfica*) avançou sobre os territórios ocupados por populações indígenas pelos chamados agentes da “civilização” (*frente de expansão*), que não eram ainda os agentes da “modernização”, característicos da produção capitalista, do moderno empreendedor, da inovação tecnológica, da racionalidade instrumental, do urbano, das instituições políticas e jurídicas. Antes da linha de efetiva ocupação econômica do território pelos agentes da “modernização”, estão os representantes “civilizacionais” como camponeses, comerciantes, pequenos criadores, missionários etc. que “expandiram” uma rede de trocas (poder, simbólica, material), de que, quase sempre, o dinheiro estava ausente.

A recente expansão da *fronteira agroeconômica* (acelerada nos anos 1960 e 1970 pelos governos militares) mostrou a interpenetração e o antagonismo de diferentes “faixas” populacionais com suas temporalidades e práticas. Práticas de violência nas relações de trabalho, como a escravidão por dívida, próprias da história da *frente de expansão*, são adotadas sem dificuldade por modernas empresas da *frente pioneira*. Pobres povoados camponeses da *frente de expansão* permanecem ao lado de fazendas de grandes grupos econômicos, equipadas com o que de mais moderno existe em tecnologia. Além disso, Martins acrescenta outro elemento que para nossa pesquisa é importante: missionários católicos identificados com as orientações teológicas modernas da *Teologia da Libertação* encontram lugar em suas celebrações para as concepções religiosas tradicionalistas do catolicismo rústico, próprio da *frente de expansão*. (MARTINS, 1997, p. 174).

No entanto, o elemento que nos interessa de forma mais específica da análise de Martins é que o avanço da *frente pioneira* sobre a *frente de expansão* e a conflitiva coexistência de ambas, é mais do que a contraposição de distintas modalidades de ocupação territorial. Ao coexistirem ambas na *situação de fronteira*, dão aos conflitos que ali se travam, entre grandes proprietários de terra e camponeses e entre civilizados, sobretudo os grandes proprietários, e índios, a dimensão de conflitos por distintas “concepções de destino”, de “expectativas de futuro”. Ou seja, conflitos por distintos *projetos históricos* ou, ao menos, por distintas versões e possibilidades do projeto histórico que possa existir na mediação de referida situação de fronteira. Por

isso, essa *situação de fronteira*, semelhante às “situações de contato cultural” (SAHLINS, 2008, p. 126),

é um ponto de referência privilegiado para a pesquisa sociológica porque encerra maior riqueza de possibilidades históricas do que em outras situações sociais. Em grande parte porque mais do que o confronto entre grupos sociais com interesses conflitivos, agrega a esse conflito também o conflito entre **historicidades desencontradas**. (MARTINS, 1997, p. 182. Os grifos são nossos)

Deste modo a noção de *regime de historicidade*, desenvolvida por François Hartog, pode nos ajudar. Usada como ferramenta heurística, esta noção permite elucidar a relação das sociedades com o tempo, privilegiando os momentos de crise, de fratura, brecha entre o passado e o presente. Seu uso permite não só considerar o caráter folheado do tempo, como dá importância ao *acontecimento* por sua capacidade de fazer advir o novo e, com ele, uma nova relação com o mundo e a temporalidade. Desta forma, a sucessão de regimes de historicidade diferentes efetua-se a partir de *acontecimentos-rupturas*. Os períodos de crise são particularmente propícios ao entrelaçamento das temporalidades, ou seja, a combinação entre passado, presente e futuro. (HARTOG, 2013, p. 37-41)

São justamente nestes períodos de crise que o homem recorre à sua *consciência histórica*, que o ajuda a orientar-se no tempo. Segundo Jörn Rüsen, a *consciência histórica* é um modo de interpretação dos acontecimentos que os homens acionam para poderem se orientar no tempo de acordo com suas necessidades. Inerente a todo ser humano, a consciência histórica tem uma função prática na existência humana, orientando-o no tempo, mantendo sua identidade e determinando as atitudes que tomará. Não deve ser entendida apenas como um “simples conhecimento do passado”, mas, antes de tudo, como “um meio de entender o presente e antecipar o futuro”. Em outras palavras, é uma atividade intelectual que concilia as experiências passadas com a realidade presente e o futuro almejado (RÜSEN, 2010, p. 57). No processo de desenvolvimento desta consciência, esse autor sistematizou uma “tipologia geral do pensamento histórico” (RÜSEN, 2010, p. 61), apresentando quatro tipos de consciência histórica: tradicional, exemplar, crítica e genética. Cada uma dessas manifestações da consciência histórica é o que gera um sentido na vida prática do indivíduo que racionaliza a história.

Para ele, os tipos de consciência histórica são graduais, mas não necessariamente sucessivos e dependem dos valores morais que os indivíduos possuem. Assim, é possível que um indivíduo ou grupo social que apresente, por exemplo, uma consciência histórica tradicional, avance para o tipo genético, pois essa consciência

histórica depende dos valores morais intersubjetivos e da subjetividade que pode ser modificada pelo aprendizado (RÜSEN, 2010, p. 61).

Daí ser também necessário desenvolver uma *hermenêutica da consciência histórica*. Como nos apresenta Reinhart Koselleck, esta situa o acontecimento numa tensão interna (em um determinado “presente”) entre duas categorias meta-históricas: a do *espaço de experiência* (passado) e a do *horizonte de expectativa* (futuro). Essas duas categorias permitem uma tematização do tempo histórico que se oferece na experiência concreta. E este campo de experiência está arraigado por “conceitos” do qual nasceram para subsumir uma multiplicidade de significações. Tais *conceitos*, cheios de *experiência* e *expectativa*, não são meros epifenômenos linguísticos que devem se contrapor à história “verdadeira”; são uma relação específica com a linguagem, da qual influem cada situação e acontecimento ou a eles reagem. Assim, os momentos de duração, alteração e futuridade contidos em uma situação histórica concreta são apreendidos por sua realização linguística. “Na multiplicidade cronológica do aspecto semântico reside, portanto, a força expressiva da história”. Logo, a investigação do campo semântico dos conceitos revela um ponto de vista polêmico orientado para o presente, assim como um componente de planejamento futuro, ao lado de determinados elementos de longa duração originários do passado. (KOSELLECK, 2011, p. 101, 305-314)

Desse modo, um dos parâmetros centrais de todo o trabalho de Reinhart Koselleck é a ideia de que a descontinuidade histórica pode ser localizada por meio da análise conceitual. Se a história é caracterizada tanto por rupturas quanto por continuidades, então estas rupturas estão refletidas na *linguagem*. Além disso, a linguagem pode ser o contexto de origem de uma descontinuidade histórica que, então, se irradia para os acontecimentos e as instituições.

Por outro lado, não podemos nos esquecer de que a *linguagem* tem duas funções principais: não somente de ser um veículo de pensamento (por conceitos e representações), mas de ser também um *instrumento de comunicação*. Somos, portanto, impelidos a perguntar qual das duas é a função primária. É por ser um instrumento de comunicação que a linguagem pode servir também como veículo de pensamento? Ou é, ao contrário, porque é um veículo de pensamento e pode, portanto, exprimir pensamentos que ela pode ser usada por uma pessoa para comunicá-los a outras? Trata-se de uma alternativa falsa. De um lado, é certo que o objetivo comunicativo não pode se autonomizar em relação à função representativa (palavra–significado–objeto/realidade), pois surgiria uma caricatura intencionalista de comunicação. Mas

tampouco a função representativa pode se conceber independentemente do objetivo comunicativo, pois, do contrário, se perderiam de vista as condições epistêmicas para a compreensão de proposições.

Jürgen Habermas considera que, inicialmente, a *reviravolta linguística* em sua primeira fase, não foi uma revolução propriamente dita, por se concentrar apenas na dimensão *semântica* da linguagem, isto é, tão somente no aspecto da “apresentação do mundo” por meio de conceitos. Todavia, a análise *semântica*, concentrada na análise das formas da proposição, prescindiu da situação de fala, das pretensões, do uso da linguagem e de seus contextos, das tomadas de posição e dos papéis dialogais dos falantes. Numa palavra: da *pragmática da linguagem*.

É a partir, então, da *reviravolta pragmática*⁴ que a linguagem passa a ser percebida na sua dupla dimensão, ou seja, a *semântica* (apresentação do mundo) e a *comunicativa*, sendo justamente o proferimento linguístico, agora uma forma de ação.

Para Habermas, a “guinada linguística” (*linguistic turn*) possui vários motivos, dentre os quais a convicção de que a *linguagem*⁵ forma o meio para as encarnações culturais e históricas do espírito humano e que uma análise metodicamente confiável da atividade do espírito não deve começar pelos fenômenos da consciência, mas sim pelas expressões linguísticas. Com a passagem do paradigma moderno da *Filosofia da Consciência* (ou do Sujeito) para o da *Linguagem*, os sinais linguísticos, que serviam outrora apenas como instrumentos de *representação*, adquirem agora uma importância própria, em que o trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma

⁴A expressão “pragmática” provém de uma classificação proposta por Charles Morris no livro “Foundation of the Theory of Signs”, de 1938, e adotada por diversos pensadores da linguagem, tanto da vertente analítica como da ordinária. Considerando a linguagem humana como um conjunto de signos, Morris divide o fenômeno da significação em três áreas distintas: *sintaxe*, *semântica* e *pragmática*. Dentro dessa tipologia, a *pragmática* é definida como a parte da semiologia que estuda a relação entre os signos e seus usuários. Enquanto a *sintaxe* estuda apenas a relação entre os signos, a *semântica* restringe-se a investigar a relação entre os signos e o mundo. O estudo da linguagem sob o ponto de vista *pragmático* pretende dar conta da experiência concreta da linguagem, do contexto e dos múltiplos usos da linguagem cotidiana. (NIGRO, 2007, p. 34)

⁵ Wilhelm von Humboldt (1767-1835) vem sendo identificado, junto a Rousseau, como o pioneiro de um novo olhar sobre o problema da linguagem. Ele pode ser considerado o primeiro filósofo a referir-se, explicitamente, à dimensão comunicativa da linguagem. E o pioneiro na abertura do campo “pragmático” da linguagem, para além da função designativa, visto que a sua concepção inovadora não se limita a apontar a característica de “abertura de mundo” da linguagem, como também destaca o seu caráter eminentemente comunicativo e, portanto, intersubjetivo e dialógico. Humboldt foi o primeiro a ressaltar que a linguagem apresenta, além de sua função cognitiva e expressiva, a função comunicativa. A linguagem é definida como uma ação humana, uma atividade, um processo contínuo que não pode ser analisada como um objeto, mas compreendida pelos falantes que dela participam. Desse modo, a linguagem só pode existir em sociedade e apenas se desenvolve no uso contínuo da fala que tem lugar na “boca do povo”. Para Humboldt, a linguagem aparece como condição de possibilidade da intersubjetividade e do diálogo e, portanto, da comunicação entre sujeitos. (NIGRO, 2007, p. 144-146)

tarefa da subjetividade transcendental, transferindo-se para as estruturas gramaticais intersubjetivas dos falantes. Isto porque a *linguagem* presta-se tanto à *comunicação* como à *representação*; e o *proferimento linguístico* é, ele mesmo, uma *forma de agir* que serve ao estabelecimento de *relações interpessoais*. É o que ele chama por *agir comunicativo* (HABERMAS, 2004, p. 8-9)

O “estabelecimento de relações interpessoais” significa que a *linguagem* é pressuposto da *relação moral*. Não estaremos tratando aqui da linguagem simbólica utilizada pelo indivíduo solitário e abstrato, e sim da linguagem concreta que implica a comunicação entre os sujeitos. Nesse sentido, a linguagem é um *pressuposto da interação*: “apenas as significações intersubjetivamente constantes e válidas, obtidas na tradição, permitem orientações recíprocas, ou seja, expectativas complementares de comportamento”. (HABERMAS, s/d, p. 31)

Logo, a *consciência histórica*, composta de “conceitos” (usados com significados específicos e com referência a realidades específicas), que revelam seu *regime de historicidade* (experiências e expectativas), não é somente subjetiva e objetiva (*semântica*), mas é também *pragmática*: intersubjetiva e dialógica. Não segue só a uma “lógica narrativa” (relatos de fatos, do “estado das coisas”), como sugere Rösen, mas a toda uma *lógica comunicativa* onde ações e expressões podem ser criticadas e fundamentadas. A *racionalidade comunicativa*, segundo Habermas,

[...] traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso próprio à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital. (HABERMAS, 2012, VOL. I, p. 35-36)

Daí pode-se deduzir que, diferente do que defende Rösen, a *consciência histórica* é ontofilogenética (individual e coletiva) e, indo além da afirmação de Koselleck, não só se revela na carga semântica dos seus “conceitos”, mas abarca, além dos aspectos cognitivo-expressivo (saber individual subjetivo-objetivo), o prático-moral (social normativo).

Semelhante a Rösen, Habermas elabora uma teoria “[...] do desenvolvimento das estruturas normativas da consciência e de seu influxo na configuração histórica das sociedades” (BANNWART JÚNIOR, 2013, p. 69).

O conceito de razão comunicativa visa mostrar que a estrutura racional interna dos processos de intercompreensão se produz melhor num contexto social, político e cultural, em que o mundo vivido não é mais o monopólio das interpretações arcaicas subtraídas à reflexão e das instituições autoritárias, mas se abre à *resolução discursiva dos problemas sociais e políticos*. Por isso, Habermas insiste nos progressos de uma *socialização reflexiva* no próprio seio do mundo vivido, apoiando-se nos recursos da *discussão*, isto é, efetuando-se na perspectiva do *agir orientado a intercompreensão*. O vínculo comunicativo se torna, na modernidade, o vínculo social principal, um vínculo que carrega as forças da emancipação e diante do qual todas as outras figuras da vida social são, por assim dizer, levadas a prestar contas. Para explicar o *processo de racionalização*, tal como Rüsen utiliza para explicar a formação de uma determinada consciência histórica, Habermas propõe como princípio-motor o fenômeno de *aprendizado*.

Habermas desenvolve uma *teoria da aprendizagem evolucionária*, apoiando-se em diferentes estágios observáveis de desenvolvimento da consciência moral (pré-convencional, convencional e pós-convencional). Os princípios morais são, sobretudo, construções racionais do sujeito em *interação social*. A essência da moralidade reside no sentido de justiça e não tanto no respeito pelas normas sociais ou morais. Tem mais a ver com questões de igualdade e de reciprocidade nas relações humanas. Em síntese, a moralidade é o respeito pelos princípios morais que podem ser universalizáveis, ou seja, extensíveis a todos, sempre e em quaisquer circunstâncias.

O processo de aprendizagem se dá quando estamos diante de problemas sociais e políticos a serem resolvidos, diante de dilemas de ordem moral, especialmente nos momentos em que “acontecimentos-rupturas” geram uma “crise do tempo” (HARTOG, 2013, p.37). Por isso, Habermas procura indicar o desdobramento e uso da *competência interativa*, tanto na elaboração quanto na solução consciente “de conflitos de ações moralmente relevantes”.

Chamo “moralmente relevantes” os conflitos de ação capazes de solução consensual. A solução moral dos conflitos de ação exclui tanto o emprego evidente de violência quanto um “compromisso fácil”; ela pode ser entendida como prosseguimento, com meios discursivos, do agir discursivo, isto é, do agir orientado para o acordo. Então são admitidas apenas soluções que

- comprometam os interesses de, pelo menos, um dos sujeitos participantes ou envolvidos; mas que

- admitam uma ordem transitiva dos interesses envolvidos sob um ponto de vista assumido enquanto capaz de receber consenso, como, por exemplo, o critério de viver bem e de modo justo; e que,
 - em caso de infração, impliquem sanções (pena, vergonha ou culpa).
- (HABERMAS, 1983, p. 58)

Influenciado pela “Teoria da Consciência Moral” de Lawrence Kohlberg, Habermas percebe homologias entre o desenvolvimento da consciência moral individual (ontogênese) e o desenvolvimento das estruturas normativas de uma sociedade encarnadas na moral e no direito (filogênese). E crê reencontrar as mesmas estruturas de consciência ao nível das instituições da sociedade (pré-convencional, convencional e pós-convencional) com, na melhor das hipóteses, uma tendência à universalização, ao descentramento, à autorreflexão. Assim, todo o processo social, ou *evolução social*, é um desenvolvimento no âmbito cultural e moral, que revela a complexificação das relações interativas baseadas na linguagem.

A proposta de Habermas enfatiza a relevância da *esfera normativa* como objeto privilegiado da investigação sociológica, na medida em que esta seria constitutiva mesmo do mundo social enquanto tal, pois não seria concebível uma vida em grupo ou em sociedade que não fosse normatizada.

Por isso, além de uma nova *percepção do tempo histórico*, nossa proposta teórico-metodológica também quer dar conta da *capacidade de aprendizagem* dos *sujeitos agentes* (bispos, padres, religiosos e leigos(as)) na solução de problemas “sobre conflitos de ação moralmente relevantes”. Eles, desta forma, buscaram o reconhecimento das pretensões de validade dos novos vínculos sociais estabelecidos por um novo *princípio de organização sócio-ecclesial* (HABERMAS, 1983, p. 134) suscitados pela onda de *aggiornamento* (renovação, atualização), trazida pela recepção/aplicação do Vaticano II.

Deste modo, a moral e o direito em sociedades no nível *pré-convencional* foram (ou são) marcadas por práticas direcionadas a *legitimar autoridades*. Tinham, nas concepções religiosas e metafísicas de imagens do mundo, a característica principal do *princípio de organização social*. Essas serviam de substrato para as formas de entendimento, nas quais não preponderava a comunicação baseada na discussão, mas na crença, na superstição, no dogma. Estas práticas ocorreram mediante grupos que incentivavam nas pessoas a *resignação* perante os seus direitos, crentes de que alguns poucos tinham acesso à verdade e dispunham de um saber infalível. Dentro dessa

lógica, esses “poucos” puderam subtrair-se da argumentação pública como se a grande maioria dos indivíduos estivesse em débito com as autoridades, e, com isso, subtrai-se da esfera pública a discussão de modo egoísta pela *conservação da tradição*. Buscavam privilégios e defendiam apenas seus próprios interesses, a serem mantidos por qualquer meio, mesmo que pela força. Em termos de *consciência histórica*, são os fatos exemplares, os casos empíricos, que guiam a existência e a constância da natureza humana. Os indivíduos e grupos pretendem explicar o seu mundo através de exemplos experienciados em um passado atemporal (“o eterno presente”, “o eterno retorno”...), não tentando inserir o passado no presente, mas explicando o presente pelo passado (presentismo).

No nível *convencional*, as sociedades têm por *princípio de organização social* as instituições jurídicas. A normatividade social está baseada na Lei. Apesar da racionalidade da Lei dever preponderar sobre alguma “verdade superior” de ordem natural e/ou metafísica, ainda nesse nível, todas as normas em geral são confirmadas pela tradição de modo formal. Toda identidade, coletiva ou individual, apresenta o comportamento baseado nas *convenções*, em *conformidade* com as normas numa imitação ou reprodução social. Por isso, procuram trazer o passado ao presente, sem problematizar as atuais conjecturas em que está imersa, fazendo com que as tradições se tornem visíveis, aceitas e reconstruídas como “orientações estabilizadoras da própria vida prática.” (BARCA, 2010, p. 45).

Nas sociedades *pós-convencionais*, consolida-se a compreensão descentrada do mundo, e, por fim, da própria racionalidade, já que no nível pós-convencional tanto a identidade coletiva quanto o “eu singular” são portadores de consciência moral mais ampla, descentrada, autônoma. A ação comunicativa dos agentes capazes de gerar o entendimento por meio de posturas de afirmação ou negação dos argumentos, diante das pretensões de validade desses argumentos, é o maior indício da racionalização social mantida pelo desempenho discursivo dos “eus” pós-convencionais e, em decorrência disso, pela discursividade no plano social mais amplo. Nestas sociedades, o *princípio de organização social* se baseia nos valores universais de integridade, direitos humanos, reciprocidade, soberania, justiça social, liberdade e igualdade. Por isso, do ponto de vista da *consciência histórica*, tanto podem negar e romper com alguns valores ratificados no passado e acelerar o futuro, como estabelecer uma síntese dialética entre

passado e presente, relativizando a aceleração e reconhecendo que o presente segue uma constante de rupturas e continuidades.

Desta forma, chegamos a um quadro que sintetiza toda esta proposta teórica em que articulam os pensamentos de François Hartog, Jörn Rüsen, Reinhard Koselleck, Jürgen Habermas e Lawrence Kohlberg:

**QUADRO 3: DESENVOLVIMENTO ESTRUTURAL
DA CONSCIÊNCIA MORAL-HISTÓRICO E TIPOS DE AÇÃO SOCIAL**

Níveis de Consciência Moral (Kohlberg)	Tipo de Consciência História (Rüsen)	Formas de significação histórica (Rüsen)	Conceitos básicos cognitivo-sociais (Kohlberg/Habermas)	Éticas (Habermas)	Tipos de direito (Habermas)	Historicidade Experiência X Expectativa (Koselleck/Hartog)	Tipos de Ação Social (Habermas)
Pré-convencional	Exemplar	Regras atemporais de vida social. Valores atemporais	Expectativas de comportamentos particulares	Ética religiosa	Direito sagrado	História “Mestra da vida”. Um presente continuamente consumado no imediatismo (estático ou interminável ou eterno)	<i>Interações estratégicas</i> Imposições imperativas (autoridade) X Necessidades subjetivas (interesses pessoais)
Convencional	Tradicional	Permanência dos modelos culturais e de vida na mudança temporal	Norma	Ética legal	Direito tradicional	Um passado demasiadamente lembrado e um futuro ameaçador ou a espera da eternidade.	Ações estratégicas e/ou Ações em conformidade a papéis sociais e/ou Interações guiadas por normas
Pós-convencional	Crítica	Rupturas das totalidades temporais por negação de sua validade	Princípio	Ética da consciência e Ética da responsabilidade	Direito formal	Vive-se um tempo de plena inovação sob o signo da “revolução”	Ação orientada ao <i>entendimento mútuo</i> (comunicação no sentido <i>fraco</i> ; veladamente estratégico)
	Genética	Os modelos culturais e de vida mudam para manter sua permanência				Aceleração relativizada	e/ou Ação orientada ao <i>acordo</i> (comunicação no sentido <i>forte</i> ; <i>discursos</i>)

Assim, chegamos a nossa hipótese. O “acontecimento-ruptura” Concílio Vaticano II (com sua proposta de *aggiornamento*) e sua *recepção* no Maranhão se deram simultaneamente a outros “acontecimentos-rupturas”: o golpe Militar, que pôs fim às propostas de “Reformas de Base” (1964); o endurecimento do Regime com o AI-5 (1968); o início de uma política desenvolvimentista sob o lema “Maranhão Novo”, que conduziu José Sarney ao governo do Estado (1966-1970); a criação da SUDEMA (Superintendência de Desenvolvimento do Maranhão), que visava à modernização conservadora da estrutura fundiária, representando, assim, a forte aceleração da penetração da *frente pioneira* sobre a fronteira demográfica, transformando o Maranhão em uma grande *fronteira agroeconômica* a ser explorada e a geração de problemas sociais e políticos a serem resolvidos, isto é, “dilemas de ordem moral”. Com isso, os diferentes grupos sociais (indígenas, camponeses, grandes fazendeiros, jagunços, grileiros, bispos, padres, missionários) com historicidades diferentes e desencontradas, consciências históricas *pré-convencionais* e *convencionais*, entram em conflito.

O evento “Vaticano II” e sua recepção pelos *sujeitos-agentes* (bispos, padres, religiosas, agentes de pastoral leigos e leigas) das Igrejas-locais (dioceses), no Maranhão, possibilitou uma maior *socialização reflexiva* no próprio seio do mundo vivido (“verbalização do sagrado”), apoiando-se nos recursos da *discussão*. E desta forma, efetuou-se na perspectiva do *agir orientado a intercompreensão*, e articulados em dois *princípios de organização eclesial*: pela *colegialidade episcopal* e pela *sinodalidade de base*. Assim, assumiu uma nova *consciência histórica*: a *pós-convencional*. Por isso, a Igreja Católica no Maranhão precisou abandonar, intersubjetivamente, os projetos históricos (“futuro passado”) encarnados nos conceitos de *desenvolvimento* e *reforma*, substituindo por um projeto histórico de *libertação*. Conceito este *pós-convencional*, porque, no seu “horizonte de expectativa”, está a conquista de espaços de liberdade no seio de um contexto sociopolítico constrangedor, entendendo-se liberdade aqui como a possibilidade dos seres humanos organizarem sua existência com referência a normas, que podem, livre e racionalmente, debater.

Assim, podemos apresentar e descrever a situação da Igreja no Maranhão, de forma específica, e no Brasil, de forma mais ampla, nos sessenta/setenta anos antes da convocação do Concílio Vaticano II. Daí, poderemos verificar um longo processo de aprendizado e de descentração.

2 - A IGREJA PRÉ-CONCILIAR NO BRASIL E NO MARANHÃO: OS PASSOS PARA UM NOVO *PRINCÍPIO DE ORGANIZAÇÃO ECLESIAL*

Para demonstrar a *percepção do tempo histórico* e a *capacidade de aprendizagem* dos *sujeitos agentes* (bispos, padres, religiosas e leigos(as)) da Igreja no Maranhão na *resolução discursiva* dos seus problemas sociais e políticos, que possibilita o estabelecimento de novos vínculos sociais (novos *princípios de organização sócio-ecclesial*), precisamos seguir uma abordagem que privilegie o desenvolvimento de uma *socialização reflexiva* no próprio seio do mundo vivido pelos atores. Ou seja, uma socialização baseada nos recursos da *discussão* e efetuada na perspectiva do *agir orientado a intercompreensão*.

Não podemos esquecer que o *agir comunicativo* (orientado ao consenso, ao acordo) e o *agir estratégico* (orientado a fins), estão numa relação de tensão e de complementaridade e disputam entre si, no seio do mundo vivido, a conservação, ou até mesmo a promoção das mudanças necessárias da ordem e do vínculo social.

Concordando e, ao mesmo tempo, ampliando a percepção de Giovanni Levi, “a participação de cada um na história geral e na formação e modificação das estruturas essenciais da realidade social” aparecem, periodicamente, na forma de “problemas, incertezas, escolhas, enfim, em uma política da vida cotidiana cujo centro” não seria só, como ele enfatiza, “a utilização **estratégica** das normas sociais” (LEVI, 2000, p. 45. O grifo é nosso), mas também na *resolução discursiva* (no âmbito do agir comunicativo) dos problemas sociais e políticos.

Em outras palavras, o que queremos aqui, numa perspectiva ginzburguiana, é encontrar nas “realidades opacas”, os sintomas, as pistas, os indícios e sinais (GINZBURG, 1989, p. 177) da ocorrência da *razão* e das *ações comunicativas*. Ou seja, queremos acompanhar os momentos, os desdobramentos e os usos da *competência interativa* na história da Igreja no Maranhão. Para isso, dois conceitos usados no campo da *eclesiologia* (estudo teológico sobre a Igreja), e que ajudam a realizar a interação mediada linguisticamente, nos serão úteis agora: *sinodalidade* e *colegialidade episcopal*.

A palavra “sínodo” remete culturalmente à tradição cristã. Na diversidade tão grande das formas sociais nascidas no seio deste movimento histórico, o nome “sínodo” guarda uma relação com seu uso mais antigo na vida das comunidades cristãs.

Este uso parece ter aparecido por volta do fim do segundo século de nossa era, no mundo cristão de língua grega (*synodos* – quer dizer “caminhar juntos” ou *concilium* em latim). Tratava-se, então, provavelmente, de reuniões locais compostas de representantes de diversas Igrejas, com uma função, sobretudo, doutrinal: a reação a erros julgados perigosos. Nas reuniões sinodais, veio, então, a afirmar-se o papel dos “intendentes” ou bispos, papel que iria posteriormente tomar um lugar cada vez maior nas Igrejas.

A instituição sinodal se desenvolverá nas Igrejas tanto da parte oriental como ocidental do Império Romano. No entanto, duas transformações principais se impuseram. A primeira consistiu na definição dos territórios da Igreja (ou circunscrições eclesiais), delimitados de maneira estável, sob a forma de Província ou de Região. Neste quadro, os Sínodos se reuniam de modo regular, com a presença de todos os bispos da circunscrição, ou de seus representantes. Outro traço característico se refere à “presidência” do Sínodo pelo titular da Sede Metropolitana (o primeiro bispo localizado na “cidade-mãe”, ou seja, o *Metropolita*) para uma Província; e pelo titular da Sede do Patriarcado (o *Patriarca*), para as regiões mais extensas.

Apesar da evidência da autoridade episcopal nos Sínodos, essas assembleias puderam continuar a beneficiar-se de uma presença de leigos, podendo, numa certa medida, garantir a participação dos fiéis. De modo geral, tratavam-se de delegados ou de detentores da autoridade pública.

Já a noção de “colegialidade” requer que se suponha um “colégio” formado por membros situados juridicamente a um nível de paridade e distintos do conjunto dos fiéis, distintos, também, dos diversos responsáveis pela vida eclesial não habilitados a esta posição colegial. Esta noção está ligada à teologia católica atual do episcopado e à definição do papel desempenhado neste quadro pelo bispo de Roma. Este tipo de polarização da noção sobre a ordem hierárquica do episcopado leva, hoje, teólogos e canonistas, às vezes, a distinguir entre as instituições que desenvolvem uma dimensão colegial de colegialidade e instituições às quais o povo dos fiéis, ou pelo menos a “maior parte do povo” – segundo expressão citada de um Concílio de Cartago (256) – traz uma participação efetiva, estatutariamente considerada e canonizada.

Um caso bem claro do segundo tipo, na Igreja Católica Romana é o dos Concílios Particulares – Provinciais ou Plenários (estes correspondendo à circunscrição de uma Conferência de Bispos) – para os quais é oficialmente prevista uma participação

de diversas forças vivas das dioceses em questão: padres e diáconos, religiosos, leigos de diversas situações ou responsabilidades pastorais.

De qualquer forma, estas duas noções/práticas tem a intenção de realizar entre os seus participantes (os bispos, ou todo o conjunto dos fiéis) um “consenso sobre a base do consenso já dado da fé” (SESBOÛÉ, 2004, p. 270). A de um *consenso horizontal* (dos participantes), que vem responder ao *consenso vertical* (da fé). O Sínodo é o evento da coincidência entre os dois. Depois de sua reunião, os bispos enviavam “cartas sinodais” aos ausentes, a fim de solicitarem destes últimos um consenso mais amplo em uma perspectiva universalista. Na medida em que este consenso se efetivava, a decisão era considerada como inapelável.

Através da experiência dos Sínodos particulares a Igreja aplicou e refletiu sobre a colegialidade dos bispos. Esta colegialidade acabou por se concretizar de forma mais efetiva nas *Conferências Episcopais*, figuras modernas da sinodalidade. Mas não podemos nos esquecer que é o *Concílio Ecumênico*, com a participação de todos os membros do colégio episcopal ao redor do Papa, o que representaria a forma mais plena de *sinodalidade*.

Numa abordagem diacrônica, vejamos como estas duas práticas *orientadas a intercompreensão* se desenvolveram na Igreja do Brasil e, de modo particular, na Igreja do Maranhão. Mas, antes, é necessário apresentar o “solo” das *estruturas de consciência histórica* (ação, visões de mundo, direito e moral) na *fronteira* do Maranhão.

2.1 – O tempo da fronteira no Maranhão

Na *fronteira*, tanto a demográfica como a econômica, como bem lembra José de Souza Martins, existe uma disputa pela “concepção de destino”, ou seja, numa linguagem koselleckiana, há uma disputa de diferentes e divergentes *expectativas de futuro* (KOSELLECK, 2011).

Majoritariamente, a população da *frente de expansão demográfica* é formada por pequenos camponeses cuja cultura econômica é a da *agricultura de roça*. O tempo desse tipo de agricultura é marcado pelo ritmo da natureza. Em função da roça, eles continuam se deslocando pela “fronteira demográfica” em um ritmo muito lento e regulado pela prática da combinação de períodos de cultivo e períodos de *pousio* da

terra. Depois de um número variável de anos de cultivo do terreno, os agricultores se deslocam para um novo terreno. No Maranhão, onde essa prática é mais típica, o deslocamento se dá no interior de um território de referência ao redor de um centro, de um povoado.

Martins revela também que a tendência observada pela aceleração do deslocamento da *frente de expansão*, ou mesmo o seu fechamento, se deu simultaneamente pela aceleração da chegada da *frente pioneira*, em decorrência da prática de invasão das terras camponesas por grileiros, especuladores, grandes proprietários e empresas agrícolas, incluindo as multinacionais. Quando não integrados no mercado de trabalho da frente pioneira, os camponeses eram (e ainda são) expulsos de suas terras e empurrados para “fora” da fronteira econômica (daí o êxodo para as grandes cidades) ou para “dentro” como assalariados sazonais. Quando encontram terras livres mais adiante, continuam a tendência migratória, mesmo que para pontos mais distantes.

A partir de 1943, continuando na perspectiva de Martins, a *frente pioneira*, – que em outras regiões se movia impulsionada pelos interesses imobiliários do grande capital, das empresas ferroviárias e da grande agricultura de exportação, como o café, no Sudeste – na Amazônia (incluindo o Maranhão), passa a depender da iniciativa do governo federal. Ela se torna a forma característica de ocupação de novas terras. Os grandes eventos desse processo de ocupação foram: a) nos anos 1940: *Expedição Roncador-Xingu* e a *Fundação Brasil Central*; b) anos 1950: a construção da rodovia *Belém-Brasília*; c) anos 1960: a política de incentivos fiscais dos Governos Militares, por meio do *Estatuto da Terra* (1964) e da criação da *Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia* (SUDAM) (1966).

Esta política de incentivos, ao subsidiar a formação do capital das empresas amazônicas, dando-lhes, assim, uma compensação pela imobilização improdutiva de capital na aquisição de terras para a abertura das fazendas (onde era esse o caso), promoveu a aliança entre os grandes proprietários de terra e o grande capital.

Pode-se perceber, neste quadro, a aceleração do deslocamento da *frente pioneira* sobre as terras já ocupadas pela *frente de expansão* e que pôs em evidência a violenta dimensão conflitiva entre essas distintas frentes de ocupação territorial. Tornaram-se frequentes e numerosos os despejos violentos e dramáticos de posseiros das terras que ocupavam. Em muitas situações e lugares, como no Maranhão, a

aceleração do avanço da *frente pioneira* adiantou-se à própria *frente de expansão* e entrou em contato diretamente com as populações indígenas.

O elemento que nos interessa, como dissemos no capítulo anterior, é o fato do avanço da *frente pioneira* sobre a *frente de expansão* e a coexistência conflitiva de ambas. Ao coexistirem na *situação de fronteira*, dão aos conflitos que ali se travam a dimensão de distintas “expectativas de futuro”. Ou seja, conflitos por distintos *projetos históricos* que envolvem diferentes percepções do tempo (consciência histórica) ou por distintas versões e possibilidades do projeto histórico que possa existir na situação de fronteira (MARTINS, 1997, p. 174-182).

Vejamos melhor a situação de indígenas e lavradores no Maranhão⁶.

Em relação aos povos indígenas, no Maranhão habitam, ainda hoje, oito etnias divididas em dois troncos linguísticos: *tupi* e *macro-jê*. Os mais numerosos são do tronco Tupi: os *Tenetehara* (subdivididos em *Guajajara* e *Tembé*), os *Guajá* (considerado o último povo nômade sem agricultura do Brasil) e os *Urubu-Ka'apor*. Já os povos do tronco Macro-Jê formam o que os antropólogos chamam de “família Timbira”: *Apinayé* (Timbiras ocidentais), *Krahô*, *Gavião-Parkateyê*, *Apaniekrá*, *Ramkokamekra-Canela*, *Gavião-Pukobyê* e *Krikati*. Os povos indígenas do Maranhão ocupavam (e ocupam) a Pré-Amazônia maranhense, mais precisamente, a região abrangida pelos rios Mearim, Grajaú, Pindaré e Gurupi.

No início do século XIX, os *Tenetehara* expandiram seu território por meio de migrações pelo sertão maranhense. Quando se aproximaram da fronteira agrícola da frente de expansão, foram capazes de se relacionar com os “civilizados” por uma economia de troca, que não só opôs resistência ao recrutamento da mão de obra em grande escala de efeitos desarticuladores para os índios, mas também permitiu a esse povo se expandir territorial e demograficamente.

Para Mércio Gomes, provavelmente, a migração *Tenetehara* teve início na segunda década do século XIX, primeiro na direção do baixo Grajaú. Esta migração foi continuada por um grupo de famílias que podiam manter, em número pequeno (30 ou 40 pessoas), todos os ingredientes socioculturais da vida de uma aldeia *Tenetehara*.

⁶ Em suas características sociais e econômicas, o Maranhão é uma mistura do Nordeste com o Norte. Por muito tempo tem sido ocupado por povos indígenas e lavradores. Uma parte das terras é privada, mas a maior parte é de domínio público (terras devolutas). Em termos de qualidade da terra é superior a ambas as regiões. O solo argiloso do Maranhão é mais profundo e mais rico do que o encontrado em muitas partes da Amazônia, e, ao mesmo tempo, além de possuir extensas terras planas do bioma “cerrado”, o Estado não é tão árido quando boa parte do Nordeste.

Existem duas razões, segundo ele, para a migração dos *Tenetebara* para o baixo Grajaú e, subsequentemente, subindo este rio, a partir daí para a região do alto Mearim. A primeira, a de que havia anos os *Tenetebara* desejavam estabelecer relações econômicas com os colonizadores brasileiros. É provável que, durante o período jesuíta, os *Tenetebara* se acostumaram com o uso de instrumentos de ferro e, naquele momento, desejavam obtê-los de forma permanente. Ou seja, estavam em busca de um mercado e de um centro que lhes fornecesse os implementos agrícolas que passaram a depender com maior frequência.

A segunda razão é de que os grupos do baixo Grajaú haviam se tornado tão pequenos em número e tão impotentes que não seriam capazes de defender seu território e, por isso, abandonaram vastas áreas desabitadas e iniciaram sua mudança rio Grajaú acima. Na década de 1840 eles já haviam atingido a região que era controlada economicamente pelas cidades de Barra do Corda (fundada em 1836), no rio Mearim, e a cidade de Grajaú (fundada em 1810), no rio de mesmo nome.

As relações dos *Tenetebara* com o brancos tomam uma nova direção a partir do levante de uma parte deles contra a *Missão Capuchinha de Alto Alegre*, no alto Mearim, em 1901. Instalada no último decênio do século XIX, essa missão mantinha práticas “coloniais”, apesar de sua contribuição na instrução escolar e nas artes e ofícios. Mortes de crianças internas por doenças não debeladas com presteza e a punição de um índio em cárcere privado, atado por quatro semanas de modo humilhante e penoso, em razão de ter abandonado a esposa considerada legítima por outra, constituíram o estopim para a rebelião, para a qual pode ter contribuído, também, a hostilidade velada de certos comerciantes e fazendeiros pela competição que a Missão lhes fazia.

A morte dos padres e freiras, de crianças e jovens internados não indígenas, de brancos das vizinhanças, desencadeou a ação das milícias repressoras, que contaram com a colaboração dos índios *Ramkokamekra-Canela*. Por cerca de 20 anos atitudes de desconfiança e desconforto reinaram entre brancos e *Tenetebara*, sobretudo os da área em que havia ocorrido o confronto. Conforme aponta Mércio Gomes, esse distanciamento contribuiu para pôr um freio no processo de assimilação dos *Tenetebara*.

Segue-se a esses acontecimentos a instalação na região do *Serviço de Proteção aos Índios* (SPI), criado em 1910. As relações patrono-cliente prosseguem, mas, como mostra Mércio Gomes, os funcionários do órgão não se comportam

exatamente como um padrão regional, dada a sua orientação ideológica favorável à promoção social dos índios e porque, servidores públicos que eram, não tomavam o descumprimento de algumas de suas ordens e exigências como uma ameaça a seus interesses pessoais. Fazem-se os primeiros ensaios no sentido de identificar e delimitar as terras *Tenetehara*, sem que se logre conduzir o processo até o final. A extração do óleo de copaíba no Gurupi decai, a população *Tenetehara* desse rio e dos que lhe ficam a oeste, no Pará, decresce, o mesmo acontecendo com a do baixo Pindaré, dando-se o contrário no alto Grajaú e Mearim (GOMES, 2002, p.281-330).

Com a ampliação da malha rodoviária no Estado do Maranhão, esta propiciou a invasão mais sistemática das áreas indígenas *Tenetehara*. Isto também está articulado com os projetos de colonização que atingiram diretamente aquelas terras.

O primeiro projeto foi implantado em 1944 com a “Colônia Agrícola Barra do Corda” (instalada pelo Governo Federal), que expulsou os *Tenetehara* de, pelo menos, quatro aldeias numerosas: Uchôa, Naru, Morcego e Farinha. Isto provocou uma forte mortandade devido à transferência para dentro da atual área Canabrava/Guajajara. A expulsão dos indígenas se deu de forma violenta por parte da força policial. Os *Tenetehara* deixaram tudo o que tinham: roças, casas, cemitérios etc. O projeto de colonização previa o assentamento de retirantes da seca do Ceará e, conforme afirmava na época o jornal “O Combate” (11/06/1949), a justificativa era ser necessário “colonizar com elementos de fora, uma vez que o material humano indígena não presta para nada”.

A história dos *Timbira* do Maranhão, no geral, é muito semelhante a dos *Tenetehara*, mas com alguns detalhes importantes que os diferenciam.

Os *Timbira* ocupavam grande parte da vasta área de cerrados e campos naturais que correspondem às atuais regiões central e sul do Maranhão. Embora constituindo culturas extremamente adaptadas ao bioma do cerrado, alguns grupos *Timbira*, espontaneamente ou por pressões das guerras interétnicas contra outros grupos indígenas e agentes das frentes expansionistas, deslocaram-se para as áreas florestais entre o Grajaú e o Mearim.

Segundo Adalberto Rizzo de Oliveira, os antigos *Capiekrân* ou “Canellas finas” e os *Sakamekrân* ou “Timbira matteiros”, de cujo processo de territorialização e

amálgama étnico⁷ emergiram os atuais *Ramkokamekra-Canela*, formavam, durante as primeiras décadas do século XIX, os grupos *Timbira* de localização mais oriental no Maranhão.

No início do século XX, pela ação do SPI, os povos indígenas no Maranhão foram inseridos no *regime tutelar*. Atuando como mediador nas relações entre os *Ramkokamekra-Canela* e os criadores do sertão pastoril, o SPI mostrou-se, por vezes, incapaz de impedir a eclosão de conflitos, que, em alguns casos, significaram tentativas de eliminação étnica desse grupo e de apropriação do seu território pelos criadores locais (OLIVEIRA, 2008, p. 4-5).

Roberto Cardoso de Oliveira, ao falar das relações interétnicas que envolvem índios e não-índios define-as em termos de *dominação* e *sujeição*. Elas derivam de situações de contato desses povos entre si e com a “sociedade nacional”, ou seja, as populações da frente de expansão. A base do *sistema interétnico* está na conjunção de interesses econômicos contraditórios: o índio procurando obter bens manufaturados (armas, instrumentos agrícolas, cachaça, roupa etc.) e o branco procurando se apossar do território e/ou mão de obra indígena. O contato entre os índios e a sociedade nacional obedeceu a esta preliminar. E a inversabilidade desse contato parece ter início a partir de certo momento, quando aqueles bens alienígenas tornam-se necessidades insubstituíveis, criando uma dependência definitiva do índio à sociedade nacional. Esta inclui o índio, e seu território, em seus projetos de expansão (ou de “desenvolvimento”) e, a partir do momento em que, tanto a força de trabalho indígena, quanto as terras tribais, passam a se impregnar de valor, não mais abandona a sua presa – o índio ser subjulgado, o território a ser conquistado (*Apud.* ZANNONI, 1999, p.168).

Neste sentido, as décadas de 1940 e 1950 foram de redefinição nos termos da “aliança” (sujeição-dominação) entre os *Ramkokamekra-Canela* e o “homem branco” encarnado agora pelo poder tutelar exercido pelo SPI, sobretudo através da figura emblemática de Cândido Rondon, tido como o “pai dos índios”. Além disso, teve forte impacto entre os *Ramkokamekra-Canela* a morte de Rondon, em 1958, especialmente porque o simbolismo de sua presença estava muito próxima do papel atribuído ao “branco” pelo mito de *Aukhê*.

⁷ Os *Capiekrans* e *Sakamekrans* constituíram grupos *Timbira* localizados entre os vales dos rios Itapecuru e alto Mearim, nos séculos XVIII e XIX.

Foi neste novo contexto que explodiu o “Movimento Messiânico de 1963” entre os *Ramkokamekra-Canela*. O avanço das fazendas de criação e dos núcleos regionais sobre o território residual dos indígenas – correspondente, então, a 5% de seu território ancestral –, resultou na restrição da caça e na destruição de suas roças e na disputa pelas diminutas áreas de plantio com lavradores do sertão.

Inspirados em referências mítico-religiosas comuns aos demais grupos *Timbira*, os movimentos sócio-religiosos dos *Ramkokamekra-Canela* constituíram respostas, enquanto “expectativas de futuro” (KOSELLECK, 2011), às compulsões advindas do contato. Esse processo sócio-religioso foi desencadeado, entre janeiro e julho de 1963, a partir das revelações de uma *profetiza* chamada Kee-Kwey, mulher *Canela*, também conhecida pelo nome regional de “Maria Castelo”. O movimento teve como referência o mito de *Aukhê*, que na cosmologia *Timbira* explica a origem do “homem branco” e a relação de desigualdade que este mantém com os indígenas (OLIVEIRA, 2008, p. 9-13)⁸.

Outra faixa populacional que se deslocou, tanto *para* como *no* Maranhão, e muitas vezes em sincronia com os movimentos migratórios indígenas, foi a dos lavradores (pequenos agricultores sertanejos).

Não custa lembrar que a migração de nordestinos não se deu exclusivamente para o Sul do Brasil, mas também para o Norte e, de modo especial, para o Maranhão. Na verdade, uma combinação de fatores impelia os nordestinos para o Oeste. Além das secas, a terra no Nordeste pertencia, em sua maior parte, a grandes proprietários e era controlada por eles. Estes permitiam que os lavradores usassem pequenas parcelas em troca de trabalho não remunerado e estas terras ainda eram de baixa qualidade (CUNHA, 1977, p. 20).

Quando se iniciou a migração, muitos nordestinos foram primeiramente para o Maranhão, onde as chuvas eram mais abundantes e onde havia maiores extensões de terras férteis, consideradas públicas (terras devolutas). Por lei podia-se ganhar direito a essas terras mediante a sua ocupação e o seu uso produtivo por um ano e um dia. Assim, era possível obter também o título de propriedade, mas somente mediante o pagamento de taxas e de um processo burocrático difícil de ser entendido pelo posseiro

⁸ O movimento foi deflagrado a partir da previsão ou promessa de uma “Boa Nova” anunciada pela líder messiânica durante os trabalhos em uma roça coletiva que se realizava em seu setor de roças, a Aldeia Velha. Segundo as narrativas, ela teria recebido um “Anjo”, o qual anunciava a chegada próxima de “Jesus Cristo” - imagem sincretizada de *Aukhê* - que desceria do “Céu” para ajudar seu povo, o qual iria se “enriquecer”.

típico.

Porém, enquanto a terra era abundante, os posseiros não viam necessidade de obter títulos. Se membros de uma dessas famílias pobres de posseiros fossem expulsos por alguém que se dizia proprietário da terra, eles simplesmente mudavam-se para outra terra disponível, em qualquer outro lugar. Como o Maranhão era adjacente à região amazônica, alguns desses lavradores encaminharam-se para lá.

Nos anos 1960 houve um súbito crescimento de assentamento espontâneo ao longo da Rodovia Belém-Brasília e de outras estradas construídas para facilitar os projetos em desenvolvimento. De fato, as facilidades de acesso advindas da abertura de novas vias de comunicação, sejam federais, estaduais ou municipais, “aproximando” as capitais nordestinas, notadamente Fortaleza e Recife, Teresina e São Luís, possibilitaram, assim, um maior entrosamento das mesmas com todo o interior do Estado do Maranhão (CUNHA, 1977, p. 21).

Consequentemente, tais vias de acesso facilitaram uma maior afluência de populações oriundas dos Estados do Ceará, Pernambuco e Piauí, em busca dos chamados “vales úmidos maranhenses”, formados pelos rios Mearim, Pindaré, Grajaú e Itapecuru. Isso trouxe preocupação para o Governo Militar. Estava por acontecer uma extensiva migração rural, os generais queriam controlá-la. Uma migração não controlada de lavradores destituídos de capital e de experiência técnica poderia interferir nos planos que o governo tinha para estimular a agricultura comercial em grande escala. (CUNHA, 1977, p. 22-24)

Em 1970, o governo entrou em ação. O presidente Médici, após visita ao Nordeste vítima da seca e, impressionado pelo que viu, decidiu lançar um programa de colonização para redistribuir lavradores nordestinos. “Terra sem gente para gente sem terra” tornou-se o lema do governo, com patente desconsideração da condição humana e dos direitos à terra dos povos indígenas e dos migrantes que já povoavam a Amazônia. Em junho daquele ano, um decreto federal criava o *Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária* (INCRA), cujo objetivo era o reassentamento de lavradores.

De qualquer modo, essas populações, em sua grande maioria, eram constituídas de lavradores que para ali se dirigiram atraídos não só pela grande extensão de terras. Como dissemos, a marcha de povoamento é o resultado do deslocamento de uma frente de expansão agrícola constituída por indivíduos originários dos Estados nordestinos do Ceará, Pernambuco e Piauí, num primeiro momento, e do próprio

Maranhão, numa segunda fase. Tal movimento veio se desenvolvendo em ritmo mais ou menos contínuo desde o início do ano de 1920, na primeira etapa, e de 1960, na segunda (CUNHA, 1977, p. 22-24).

O primeiro ponto de migração que estes camponeses atingiram foi o Município de Caxias. Outro fluxo seguiu em direção ao Piauí até a cidade de Floriano (PI). Ao penetrar no Estado do Maranhão, por volta de 1920, a frente de migração nordestina causa profundas alterações nos preços dos aforamentos da terra, já que aumenta bruscamente a demanda por áreas de cultivo. Os pequenos agricultores maranhenses, não resistindo ao pagamento de elevados foros, passam também a migrar, cada vez mais, para áreas denominadas de “terras livres”. Tal migração, na verdade, já existia mesmo antes da chegada dos nordestinos, sendo acelerada e engrossada por eles rumo ao Oeste.

A primeira etapa de deslocamento da frente de expansão agrícola trouxe como consequência imediata a incorporação de áreas de floresta até então indevassadas, nas quais o processo de desbravamento e concomitante ocupação se deram de modo muito rápido, em face de fatores preponderantes como a existência de vastas extensões de terras devolutas, favoráveis à agricultura (principalmente o cultivo do arroz), à crescente valorização deste produto no mercado interno e à coleta do coco babaçu, então, com boa cotação no mercado externo (CUNHA, 1977, p. 22-24).

A segunda fase de deslocamento não apresenta um desenvolvimento linear, pois se desdobra de maneira variada segundo diferentes atividades econômicas e em distintas áreas geográficas. Por isso, temos lavradores migrantes que alcançaram tanto o Sul (pecuária extensiva) quanto ao Oeste (rios Pindaré e Caru) e Sudoeste maranhense (município de Imperatriz) (pequena agricultura) em diferentes décadas.

Essa segunda migração é constituída de lavradores próprios do Maranhão e o motivo básico foi a expropriação de suas terras e benfeitorias em outras regiões. Os movimentos das décadas anteriores estão ligados às secas e aos planejamentos governamentais de colonização, como também com as crises do latifúndio do Nordeste, que liberam mão de obra excedente. A segunda fase está associada, antes, à expropriação dos lavradores e à elevação, acima dos limites legais previstos pelas disposições que regiam os contratos agrários, do preço dos aforamentos nas áreas de colonização antiga do próprio Maranhão⁹ (ANDRADE, 2009, p. 36). Vejamos o mapa

⁹ Lei nº 5.504, de 30/11/1964 conhecida por “Estatuto da Terra”.

abaixo:

**MAPA 1:
FLUXO MIGRATÓRIO DE LAVRADORES PIAUÍ-MARANHÃO
E INTERIOR DO-MARANHÃO**



Fonte: ANDRADE, 2009, p. 35

Além disso, por lei, podia ganhar direito às terras devolutas mediante sua ocupação e o seu uso produtivo por um ano e um dia. Assim, era possível obter também o título de propriedade, mas somente mediante o pagamento de taxas e de um processo burocrático difícil de ser entendido pelo posseiro típico. Porém, enquanto a terra era abundante, os posseiros não viam necessidade de obter títulos. Se membros de uma dessas famílias pobres de posseiros fossem expulsos por alguém que se dizia proprietário da terra, eles simplesmente mudavam-se para outra terra disponível, em qualquer outro lugar. Como o Maranhão era adjacente à região amazônica, muitos desses lavradores encaminharam-se para lá (CUNHA, 1977, p. 22-24).

O depoimento abaixo, prestado por um lavrador em fins dos anos 1970, descreve bem as duas fases da migração: primeiro da frente de expansão nordestina para o Maranhão e depois a de uma frente própria de expansão maranhense para o Oeste e

Sudoeste do Estado, em regiões amazônicas:

Eu sou M. e me encontro aqui hoje no Estado do Maranhão, **mas num sentido de quem sempre vai em procura de vida melhores, que a gente sempre o que procura é melhores dias de vida.** Gente veio do Piauí aqui pro Maranhão é **em busca da terra**, porque lá realmente existia terra, mas as terras de lá tudo era privada, **a sujeição era grande** e o pobre não tem condição. No Piauí o pobre não tem condição de viver agregado. Tudo em quanto é dos patrões. Então a gente ouvia falar que aqui no Maranhão existia terra devoluta [...]. No Piauí, nós chegamos do Piauí em 1945, lá meu pai era vaqueiro. Ele trabalhava nas fazendas, mas o ganho não dava devido a família ser grande. Quando nós chegamos no Maranhão, ele ainda continuou trabalhando como vaqueiro, trabalhou no município de Caxias, depois ele deixou a vaquerice e passou a trabalhar de vazante criando criação miúnga: porco, bode, ovelhas... Aí nós saímos de Caxias em procura de terras, que dizia que tinha **terra liberta** na região da baixada do Mearim, do Pindaré, e então fomos pro município de Codó, de Codó viemos prá cá, pro Novo Carú, em 1970, mas quando chegamos no Novo Carú já encontramos todas as terras de dono e desses donos **com terras cercadas e isso era uma sujeição para quem quisesse trabalhar.** [...] Moramos quatro anos no Novo Carú e chegamos aqui em Bom Jesus em 1974. (ANDRADE, 2009, p. 40. Os grifos são nossos)

Este depoimento nos revela bem o “horizonte de expectativa” dos camponeses da frente de expansão. A “procura de vidas melhores”, de “melhores dias de vida” está diretamente associada à “busca de terra liberta” e da fuga de qualquer “sujeição” dos arrendamentos imposto pelos donos das “terras cercadas”. Em outras palavras, ou em linguagem bíblica, poderíamos dizer que estavam em busca da “Terra Prometida”, uma terra livre, abundante e fértil.

Conforme Martins,

a migração de milhares de pessoas do Nordeste e do Centro-Oeste para a Amazônia, a partir dos anos 1950, tem sido concebida pelos próprios migrantes como uma imensa romaria em direção à terra prometida. No mais das vezes, devotos do Padre Cícero deslocam-se em busca da mítica Bandeira Verde, cuja existência ele teria mencionado em suas profecias, vulgarizadas em folhetos de cordel. (MARTINS, 2008, p. 72)

De fato, os camponeses de origem cearense traziam consigo, no seu “espaço de experiência” e como forma de orientação para encontrar a “Terra Prometida”, as memórias do grande “Conselheiro do Sertão”: o padre Cícero Romão Batista (1844-1934). Conforme outro depoimento dado por um lavrador maranhense ao Prof. Murilo Santos, os conselhos do “profeta” Pe. Cícero, transmitidos pelos mais velhos, são seguidos pelas gerações mais jovens como uma bússola em busca das “terras livres” ou, como eles dizem, em busca das “Bandeiras Verdes”.

[...] Eu digo: nós vamo embora daqui, nós vê falar que tem mata aqui pra banda do Pará, vamo embora... Era as **bandeiras verdes**, entonce isso aí eu **venho sabendo desde o padre Ciça Romão, que os velho contava, meus avô contava**. Que entonce esse **Ciça Romão, disse que quando desse em certas eras pra nós procurá as bandeiras verdes, à beira dos rio grande, as florestas**. Só que ele dizia que **era pro poente**. O nascente era pra cá, era pro poente. Que era pra gente precurá, que **era pro porto do Sol**. Entonces em [19]69 eu cheguei em Bom Jardim com esses meninos procurando as boca dos caminho que viesse pra mata, **adonde se tava trabalhando e não se pagando renda, não se tava sujeito**. (ANDRADE, 2009, p. 48-49. Os grifos são nossos)

Se para os seus antepassados “certas eras” estavam relacionadas com a crise social gerada pela seca, para este lavrador, sujeitado pelo arrendamento dos proprietários de terras, havia chegado o momento (“certas eras”) para a procura de novas terras onde não se pagava renda e não se estava “sujeito” a ninguém. Daí que este grupo de lavradores se deslocou para a região Oeste do Estado (Amazônia maranhense).

Este relato, apesar das motivações serem diferentes, vai de encontro com as pesquisas de Martins, pois ele pôde observar em seus trabalhos de campo que as migrações espontâneas do Nordeste para a Amazônia, em muitos casos, acabaram por se mesclar com expectativas “escatológico-milenaristas” (MARTINS, 1997, p. 196).

Desta forma, tanto indígenas como lavradores pobres que viviam no Maranhão na primeira metade do século XX, possuíam uma *consciência histórica pré-convencional*, moldada pelos mesmos elementos. Ou seja, indígenas e lavradores explicavam seu mundo através de exemplos experienciados em um passado atemporal (“o eterno retorno” de *Aukhê* e de *Ciça Romão*), não tentando inserir o passado no presente, mas explicando o presente pelo passado (presentismo). Além disso, para a resolução de problemas sociais e políticos, predominavam ações sociais baseadas na conflitividade entre *imposições imperativas* de “autoridades” (“brancos”-“patrões”) e as *necessidades subjetivas* de indígenas e lavradores (“interesses instrumentais” por terra livre, sem dominação). Tinha-se nas concepções religiosas e metafísicas de imagens do mundo, a característica principal dos seus *princípios de organização social* (tribo, parentesco e comunidade). E estas serviam de substrato para as formas de entendimento baseadas, não na *discussão*, mas no mito, na crença, na religião.

2.2 - A organização da Igreja no Maranhão após o fim do Padroado Régio (1890).

Em uma “crise do tempo”, gerada pela queda do Império e pela Proclamação da República (1889), novos “conflitos de ações morais” vieram à tona abrindo a possibilidade de aprendizados para uma nova *consciência histórica* por parte dos membros da Igreja.

A Igreja, embora estivesse cerceada em sua liberdade de ação devido ao regime protecionista do Império, não estava preparada para a mudança de regime e, sobretudo, não desejava a separação do Estado: independência, sim; separação, não.

De fato, a 07/01/1890 o Governo republicano publicava o Decreto nº 119-A de separação entre Igreja e Estado. Este proibia a intervenção, em matéria religiosa, da autoridade federal e dos estados federados; consagrava a plena liberdade de cultos a todas as confissões religiosas; foi extinto o Padroado, com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas; a todas as Igrejas e confissões religiosas se reconhecia a personalidade jurídica para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pela lei concernentes a propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o domínio de seus haveres atuais, bem como de seus edifícios de culto; o governo federal mantinha o ato de prover a côngrua, a sustentação do culto católico, e de prover por um ano os estudos de um candidato no seminário.

A 19/03 publicava-se a *1ª Carta Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro*. De fato, esta Carta Pastoral foi a primeira que os prelados do Brasil puderam enviar coletivamente aos seus diocesanos e o primeiro ato público do Episcopado, formado nas garantias asseguradas pelo decreto de 07/01. Também não foi uma simples pastoral coletiva. Foi um tratado onde se encontra sintetizada a doutrina da Igreja sobre a existência e união dos dois poderes.

A *Carta Pastoral*, na verdade, é um tratado em defesa da *tradição*, do direito e da moral na forma *convencional*. Ou seja, uma defesa do poder político e do poder das normas legitimados ideologicamente pela religião tomando como base a “doutrina dos dois reinos”. Isto, justamente quando o novo governo republicano, com o decreto 119-A, assume contornos, na linguagem habermasiana, *pós-convencionais*, isto é, quando as normas começam a perder seu dogmatismo e sua legitimidade passando a ser questionada e julgada à luz de princípios. E será o princípio do exercício da liberdade individual (de escolha, de consciência), que caracterizará aquele decreto.

Por isso, os bispos defendem firmemente a ideia de que “*independência* não quer dizer *separação*” e “*união*” não significa “*incorporação*” ou “*absorção*” fazendo da religião “um ramo da administração pública com o seu ministério de cultos”:

A sociedade religiosa e a sociedade civil, por serem perfeitamente independentes e distintas entre si, têm entretanto um ponto de contato; é a identidade dos súditos que elas devem encaminhar para o fim próprio de cada uma. De onde se segue que estas duas sociedades não são, não devem ser antagônicas. Os cidadãos que constituem a sociedade civil são, com efeito, identicamente os mesmos fiéis que fazem parte da sociedade religiosa, por outra, os membros do Estado são ao mesmo tempo os membros da Igreja. Aquele os conduz à felicidade do tempo, esta à da eternidade. [...] Em nome, pois, da ordem social, em nome da paz pública, em nome da concórdia dos cidadãos, em nome dos direitos da consciência, repelimos os católicos a separação da Igreja do Estado; exigimos a união entre os dois poderes. [...] Queremos, sim, a união, mas essa união que resulta do acordo e da harmonia, que é a única compatível com o sagrado dos interesses confiados à nossa guarda, com o decoro e a honra do sacerdócio, com a própria dignidade e os verdadeiros interesses do outro poder. (RODRIGUES, 1981, p. 23)

Deste modo, os bispos não queriam uma separação absoluta da Igreja do Estado, mas uma separação relativa que abrangesse os princípios da autonomia, da colaboração e do reconhecimento civil especial.

Em seguida à Carta Pastoral, D. Macedo Costa, então bispo de Belém do Pará, passou a organizar uma reunião do episcopado em vista de um Concílio Nacional. A 09/07/1890 o papa Leão XIII (1878-1903) enviava a D. Macedo Costa um documento em que aprovava a idéia do Concílio, e referia-se à sua próxima transferência para a Sede Metropolitana da Bahia tornando-se, assim, Bispo-Primaz do Brasil.

A reunião do episcopado realizou-se em São Paulo, tendo início a 16/07 e sendo presidida pelo próprio D. Macedo Costa, já então Arcebispo da Bahia. No dia 02/08, D. Macedo Costa enviava aos demais colegas de episcopado um importante documento que deveria servir de base para o Concílio Nacional programado já para 1891. No documento intitulado *Alguns Pontos de Reforma da Igreja do Brasil* encontramos os elementos para a elaboração de novos *princípios de organização* do episcopado. Estariam aí os elementos genéticos para o exercício da *colegialidade episcopal* na forma de uma “Conferência de Bispos”.

Além disso, o documento seria uma espécie de “anteprojeto” de Constituições Eclesiásticas. Já estava mais que na hora de reformular as já antiquíssimas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707). Vejamos alguns pontos deste

“projeto normativo”:

Capítulo I: FIM [OBJETIVO] DAS CONFERÊNCIAS

Na gravíssima situação em que se acham os negócios religiosos do Brasil, reunimo-nos todos os bispos, de acordo com os votos manifestados pela Santa Sé Apostólica, a fim de **entre nós irmãmente conferenciarmos e assentarmos nas providências práticas** que nos cumpre desde já pôr em execução uniformemente em todas as dioceses...

Para assegurar o êxito destas conferências:

§ 1º A elas assistiremos num **grande desprendimento pessoal...**

§ 2º **dar** a cada um por ordem de nomeação **o seu parecer com toda franqueza e simplicidade**, cingindo-se estritamente à matéria em discussão.

§ 3º **Não passarmos de um assunto sem resolvermos e assentarmos em certos pontos**, que tomaremos diante de Deus e de nossa consciência, o empenho sagrado de reduzir à prática, como ensaios de uma reforma geral a operar-se com uniformidade de intuítos e de ação em toda a nossa Igreja....

Capítulo II: O EPISCOPADO

Para preencher sua fecunda e gloriosa missão nas difíceis e angustiosas circunstâncias em nos achamos, **precisa o Episcopado brasileiro manter uma união mais íntima entre si**, com o Clero e com a Santa Sé...

§ 3º pelo conflito que se possa levantar entre um dos bispos e o governo, e conseguinte perseguição do mesmo bispo; no qual caso **todos os outros, sem exceção de um só, sairão, sem demora alguma, em defesa do colega oprimido**,... não ficando nenhum em repouso **até obter-se plena justiça**.

Episcopatus unus. Por esta estreitíssima e inviolável união a ação de cada bispo será muito mais forte e eficiente, e o corpo Episcopal inexpugnável.

§ 4º **Relações contínuas dos bispos entre si e com o Metropolita**, combinando com este sobre a norma comum a seguir nos negócios religiosos e político-religiosos que interessam a Igreja do Brasil em geral, **comunicando cada um ao dito Metropolita, e cada um aos seus colegas [bispos] reciprocamente**, pastorais, circulares, e mais atos importantes da diocese;

§ 5º **Compilando e comunicando-se reciprocamente** cada ano um pequeno esquematismo diocesano [...] e isto para que todos os bispos e todos os cleros tenham indicações exatas de cada diocese do Brasil. (COSTA, 1982, p. 52-53. Os grifos são nossos)

O “acontecimento-ruptura” da Proclamação da República, responsável pelo o fenômeno da “crise”, trouxe para o episcopado brasileiro dilemas e problemas que colocavam em xeque a legitimidade da Igreja em relação à sociedade (*ad extra*) e sua própria capacidade organizativa (*ad intra*). Por outro lado, esse mesmo evento proporcionou um *aprendizado* na estrutura da dimensão prático-moral, das interações sociais. Ou seja, pelo *agir comunicativo*, a aprendizagem na dimensão prático-moral implicou a construção de *normas de validade intersubjetiva* mediada linguisticamente entre os bispos.

Portanto, os bispos lançaram as bases de um novo *princípio de organização eclesial* no Brasil e de outra *forma de integração social*: a *colegialidade episcopal*

(HABERMAS, 1983, p. 134). Uma estrutura normativa nova, mas ainda fomentada pela forma *convencional* de “lei e ordem”. No entanto, para que este princípio funcionasse, ele precisaria lançar mão, necessariamente, da *razão* e das *ações comunicativas*. A ação comunicativa dos bispos no exercício da colegialidade, em busca do entendimento, por meio de posturas de afirmação/negação dos argumentos, diante das pretensões de validade desses argumentos, é o indício da liberalização de uma racionalização social mantida pelo desempenho *discursivo*. O aprendizado, nessa dimensão, será muito importante para o enfrentamento de outros momentos de “crise do tempo”.

Desse modo, o episcopado brasileiro experimenta esse tempo de crise por meio de uma *consciência histórica* que combina elementos *convencionais* e *pós-convencionais*. A prática da *colegialidade* já é um forte indício *pós-convencional* com uma consciência moral mais ampla, descentrada, autônoma. Os bispos começam a abandonar o isolamento e buscam o entendimento, assumindo posturas de afirmação ou negação diante das pretensões de validade dos argumentos. Mas, por outro lado, a identidade do bispo, seja coletiva ou individual, ainda apresenta um comportamento baseado nas *convenções*, em *conformidade* com as normas numa imitação ou reprodução social tipicamente *convencional*. O episcopado procura trazer o passado ao presente fazendo com que as tradições se tornem visíveis, aceitas e reconstruídas como “orientações estabilizadoras da própria vida prática” (“independência, sim; separação, não”).

Essa perspectiva que demonstramos é um complemento à tese já amplamente consensuada sobre o processo de “construção institucional” da Igreja no Brasil, ao longo da Primeira República (1890-1930), defendida por Sérgio Miceli (1988). Segundo ele, este processo se prendeu, por um lado, às novas diretrizes e empreendimentos da Santa Sé durante a segunda metade do século XIX e, por outro, aos desafios organizacionais e condicionantes políticos que a Igreja teve de enfrentar no interior da sociedade brasileira.

Foi a partir daquele período que a Igreja foi deixando de lado uma postura meramente defensiva para uma mais reativa no âmbito de um *agir estratégico*. Segundo Miceli, o movimento de reação eclesiástica desembocou numa série de iniciativas que, em longo prazo, significaram o fortalecimento organizacional e que criaram as condições mínimas de sobrevivência política no acirrado campo de concorrência ideológica, cultural e religiosa, do mundo contemporâneo. Uma destas estratégias foi a

adoção de uma postura marcadamente *patrimonialista*.

Diferentemente do que vinha ocorrendo nas áreas missionárias e de colonização europeia na Ásia e na África, onde o trabalho de evangelização constituía uma das frentes da penetração imperialista, o Brasil dava margem às veleidades expansionistas da Santa Sé e das novas congregações religiosas “empreendedoras”. Dispondo de um mercado de oportunidades de investimento praticamente inexplorado nos diversos níveis de ensino e de uma série de “negócios” potencialmente rentáveis para as confissões religiosas, se abriam excelentes perspectivas à expansão eclesiástica no país.

Deste modo, com o fim dos privilégios concedidos pelo sistema de Padroado Régio, fez-se ver aos dirigentes eclesiásticos a premência de levar a cabo um projeto de “acumulação patrimonial” como um dos princípios condicionantes deste processo de “construção institucional” (MICELI, 1988, p. 11-15).

Com a implantação do regime republicano, a Igreja passou a enfrentar, segundo Miceli, um duplo desafio. A tarefa mais urgente foi, sem sombra de dúvida, a definição de uma moldura organizacional própria em condições de garantir autonomia material, financeira, institucional, doutrinária, que fosse capaz de respaldar quaisquer pretensões futuras de influência política. Não podendo mais contar com subsídios governamentais, cumpria a Igreja desenvolver atividades e serviços de molde a assegurar margem razoável de rentabilidade. Ou seja, uma moldura organizacional em vista de uma autonomia econômica.

O segundo desafio foi, em vista desta autonomia econômica, construir uma autonomia político-eclesiástico. A criação de novas dioceses e paróquias, a fundação de seminários e de outras obras, a distribuição do clero pelos diversos cargos e carreiras alternativos, a indicação e nomeação de prelados, a fixação de normas e diretrizes de interesse para as atividades e serviços eclesiásticos, e outras tantas atribuições até então de competência do próprio imperador ou de seus altos prepostos, passavam a depender do posicionamento direto da alta hierarquia eclesiástica. (MICELI, 1988, p. 19-20)

Portanto, como dissemos no início deste capítulo, não podemos esquecer que o *agir comunicativo* (orientado ao consenso, ao acordo) e o *agir estratégico* (orientado a fins), estão numa relação de tensão e de complementaridade e disputam entre si, no seio do mundo vivido, a conservação, ou até mesmo a promoção das mudanças necessárias da ordem e do vínculo social. Isto não foi diferente com a Igreja

no Brasil. Diante de problemas, incertezas e escolhas, a Igreja (entenda-se aqui o episcopado) não só procurou “a utilização estratégica das normas sociais” (LEVI, 2000, p. 45), mas também recorreu ao *agir comunicativo* para a resolução dos problemas sociais e políticos.

Nossa posição é a de que o *princípio de organização sócio-ecclesial de colegialidade episcopal* (o entendimento mútuo entre os bispos) é que possibilitou as condições para as ações estratégicas de “construção institucional” (autonomia econômica e autonomia político-organizacional), conforme veremos na sequência.

Assim, pela Bula *Ad universas orbis ecclesias* (27/04/1892), do Papa Leão XIII, deu-se início a uma reorganização da Igreja no Brasil. Segundo o Documento Pontifício,

[...] corresponderam plenamente aos constantes cuidados da Sé Apostólica os intuitos piedosos dos bispos do Brasil, que, reunidos no ano de 1890, em São Paulo, declararam ser de religião e de utilidade para o Brasil a criação de novas Sés Episcopais e suplicaram ao nosso venerável irmão, o arcebispo da Bahia, que viesse a Roma e nos transmitisse os votos de todos sobre este assunto e que Nós, pela autoridade apostólica, Nos dignássemos a levar a efeito os mesmos votos. Nós também pensamos ser não só oportuno, mas até necessário no Senhor condescender com os desejos manifestados pelos mesmos bispos, que são também os dos católicos brasileiros. (MATOS, 2003, p. 33)

Desta forma, o Internúncio Apostólico, dando execução à Bula erigiu *quatro novas dioceses*: Amazonas (com sede em Manaus), Paraíba, Niterói e Curitiba. Além disso, dividiu o território nacional em duas partes, constituindo as *Províncias Eclesiásticas do Norte* (Setentrional) e *do Sul* (Meridional), com sedes na Bahia e no Rio de Janeiro, respectivamente. Na primeira ficaram como sufragâneas as diocese de Belém, Maranhão, Fortaleza, Olinda e Goiás, e as recém-criadas do Amazonas e Paraíba. Na segunda ficaram as dioceses do Rio Grande do Sul, São Paulo, Mariana, Diamantina e Cuiabá, com as novas dioceses de Curitiba e Niterói. Em 1895, foi criada a última diocese do século XIX, a do Espírito Santo.

Em 01/05/1900, Leão XIII enviou a todos os bispos da América Latina uma Instrução, determinando que, trienalmente, se reunissem por províncias eclesiais para “*de communibus ecclesiarum negotiis conjunctim acturi*” (“para tratar conjuntamente sobre os assuntos de suas comunidades eclesiais”).

No entanto, os bispos brasileiros receberam uma Circular do Internúncio Apostólico no Brasil, em 27/12/1900, para que adiassem o projeto de um Concílio

Nacional e investissem mais em Concílios Provinciais da seguinte forma:

[...] participou o Exmo. Cardeal Secretário de Estado que, tendo sido referidos os pareceres, emitidos pelos Exmos. Arcebispos e Bispos do Brasil a respeito do projeto de um Concílio Nacional, Sua Santidade julgou mais oportuno que o projeto do Concílio fosse ainda por algum tempo adiado e que, no entanto, os Revmos. Metropolitanos procurassem, no decorrer do próximo ano [1901], convocar os respectivos sufragâneos para Conferências Provinciais com o fim de deliberarem sobre coisas mais ingentes e, ao mesmo tempo, procurassem a matéria que terá de ser tratada e discutida no referido Concílio. (BARBOSA, 1944, p. 146)

Os bispos acataram tais determinações e começaram a reunir-se.

Neste ínterim e dando mostras de seu apreço pela Igreja no Brasil, o Papa Pio X (1903-1914) elevou o arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti (1897-1930), à dignidade cardinalícia, em 1905. Sendo ele assim o *primeiro cardeal de toda a América Latina*, também passava a ser, quase que naturalmente, a liderança de todo o episcopado brasileiro em substituição à D. Macedo Costa.

Para se ter uma ideia daquelas conferências, vejamos esse quadro sintético que reúne os Concílios Provinciais de 1901 até 1919 e os documentos neles aprovados (BARBOSA, 1944, pp. 145-161):

QUADRO 4: SÍNTESE DOS CONCÍLIOS PROVINCIAIS E DOCUMENTOS NELES APROVADOS (1901-1919)

Província	Local	Ano	Nº de Participantes		Documentos Aprovados (ARAÚJO, 1986, p. 30-31)
			Arcebispos	Bispos	
SETENTRIONAL	Salvador	1901	01	07	<i>Carta Pastoral</i> sobre os Sacramentos.
	Salvador	1904	—	—	<i>2ª Carta Pastoral e Encíclica Ad diem illium</i> de Pio X ao 50º aniversário do Dogma da Imaculada Conceição
	Recife	1908	01	04	<i>Mensagem</i> sobre o Jubileu das Aparições de N.S. de Lourdes e 50º Aniversário de sacerdócio do papa Pio XI.
	Fortaleza	1911	02	10	<i>Carta Pastoral</i> sobre os erros do Protestantismo.
	Salvador	1915	04	12	<i>Constituições das Províncias Eclesiásticas Setentrionais.</i>
	Recife	1919	04	16	<i>Convênio</i> assinado pelos Bispos sobre várias faculdades de caráter pastoral; <i>Carta</i> ao Cardeal Arcoverde a respeito da realização de um Concílio Plenário Brasileiro.
MERIDIONAL	São Paulo	1901	01	08	<i>Esquema das Constituições</i> elaborado primariamente pelos bispos para as suas dioceses.
	Aparecida	1904	01	08	<i>Ampliação das Constituições</i> elaboradas em 1901; <i>Convênio</i> assinado entre os bispos relativo a várias faculdades de caráter pastoral.
	Mariana	1907	03	07	<i>Elaboração das Constituições</i> , além de detalhes pastorais com relação aos hereges e cismáticos e de publicação de decretos pontifícios.
	São Paulo	1910	05	13	<i>Carta conclusiva</i> da reunião.
	Nova Friburgo	1915	05	13	<i>Pastoral Coletiva</i> , cujo conteúdo é fundado em <i>Normas Constitucionais Diocesanas</i> . Este documento serviu de base para o Concílio Plenário de 1939.

É notável o alcance que passam a ter, com o tempo, algumas dessas Conferências Provinciais. Nessas ocasiões, o episcopado brasileiro exercita-se na arte de refletir e decidir, em conjunto com tudo isso, o que se implica de busca, de tensões, de soluções discernidas coletivamente, de superação e de tolerância no pluralismo, enfim, começam a liberar o potencial do *agir comunicativo*.

Referindo-se ao significado que esses encontros alcançaram, em termos do exercício da atitude e do afeto colegial, assim se expressa Raimundo Caramuru de Barros:

Pensa-se, às vezes, que a CNBB foi a grande descoberta colegial do país, mas, quando se examina mais de perto a questão, constata-se que nas províncias eclesíásticas realmente funcionava um colegiado. Havia reuniões frequentes; saíam documentos de cada reunião. De modo que, **essa colegialidade, a CNBB veio dar outra dimensão a ela, mas já existia.** (BARROS, 1984, p. 64. Os grifos são nossos)

Destas Conferências participaram todos os bispos do Maranhão deste período: D. Antônio Xisto Albano (1901–1905), D. Francisco de Paula e Silva (1907–1918) e D. Helvécio Gomes (1918–1922).

Além destas Conferências Regionais, vale ressaltar outro aspecto muito importante para a construção da *colegialidade episcopal*, enquanto *princípio de organização eclesial*: a criação de uma rede de informações e de colaboração que possibilitava que as orientações do Papa, ou do Núncio, seu representante, chegassem, através dos bispos e dos seus vigários paroquiais, aos fiéis de qualquer cidadezinha do interior do país; com um grau de eficiência igual, ou talvez até superior, ao do serviço público estatal. Essa integração não ficou somente exclusiva aos bispos, mas alcançou também os superiores de ordens regulares e outras autoridades eclesíásticas, propiciando o intercâmbio de experiências e informações.

A integração entre o episcopado nacional e demais autoridades eclesíásticas se intensificou após a instalação definitiva no Brasil da Nunciatura Apostólica em 1901, quando se consolidou as relações entre as estruturas diocesanas com a Cúria Romana.

A Nunciatura checava informações acerca do comportamento dos candidatos a cargos e distinções eclesíásticas, verificando quais eram os candidatos que melhor se adequavam ao programa de consolidar o episcopado brasileiro tanto em situações de troca de cargos habituais, quanto em casos de emergência, como, por exemplo, por ocasião da crise no Bispado do Amazonas.

Essa crise foi objeto de grande quantidade de cartas trocadas entre o Núncio e D. Francisco de Paula e Silva, arcebispo de São Luís do Maranhão, que fora nomeado visitador do bispado do Amazonas, e entre o arcebispo e o Cardeal Joaquim Arcoverde, que intermediava o assunto com Roma.

De fato, o caso da Diocese do Amazonas é interessante. O primeiro bispo da diocese – D. José Lourenço da Costa Aguiar, empossado em 1894 –, no intuito de organizar o patrimônio material diocesano, havia colocado em seu nome alguns dos bens que o governo do Estado doara para a Igreja. Porém, D. José Lourenço morreu de

repente e os referidos bens foram entregues aos seus herdeiros. Estando a diocese em difícil situação econômica, o Vigário Capitular, que dirigiu a diocese durante a vacância episcopal, contraiu grandes empréstimos, com altos juros, e construiu prédios de aluguel. O segundo bispo de Manaus, D. Frederico Costa, não pagou as dívidas e os tais prédios foram hipotecados.

Pesaram sobre D. Frederico graves acusações de má administração e em 1910 a Santa Sé nomeou um Visitador Apostólico para solucionar os problemas econômicos da diocese, investigar a conduta daquele bispo e opinar sobre uma possível divisão da diocese de Manaus em cinco prelazias e mais uma diocese. Para esta função, Roma nomeou D. Francisco de Paula e Silva, que viajou até Manaus em 1911. Também estava envolvido na questão o Cardeal Joaquin Arcoverde, que intermediava o assunto diretamente com as autoridades romanas e foi quem cedeu um novo empréstimo à diocese de Manaus. O bispo de Manaus, D. Frederico, renunciou em 1914, sem terminar de pagar as dívidas da diocese e D. Santino, Arcebispo do Pará, foi nomeado Administrador Apostólico do Pará, terminando de pagar a hipoteca dos tais prédios de aluguel.

Após a visita apostólica de D. Francisco de Paula e Silva à Manaus, ele foi chamado à Roma, pois era intenção do papa Pio X nomear D. Francisco Arcebispo de Manaus após a divisão da diocese. Por interseção do Cardeal Arcoverde, D. Francisco foi dispensado da viagem e da transferência. (PACHECO, 1969, p. 512–514).

Esse fato evidencia que eram constantes as consultas acerca de questões relacionadas ao patrimônio material da Igreja, nas quais o pároco questionava o bispo, que por sua vez questionava o Núncio Apostólico, o qual, algumas vezes ainda escrevia a Roma antes de tomar alguma decisão. As consultas sobre temas administrativo-econômicos locais eram complementadas com determinações acerca do pagamento do Óbulo de São Pedro, das dívidas das dioceses com o Colégio Pio Latino Americano, e o envio do pagamento das dispensas matrimoniais para a Santa Sé. Ou seja, estas práticas vão colocando a Igreja do Brasil e, especialmente do Maranhão, na dinâmica da “universalidade” da Igreja Católica.

A correspondência do episcopado maranhense, especialmente entre 1907 e 1922, é um ótimo exemplo desta integração. Emanuela Souza Ribeiro localizou, no Arquivo Público do Estado do Maranhão, correspondências trocadas entre os bispos do Maranhão com os do Pará, Piauí, Olinda e Recife, Ceará, Sergipe, Santa Maria, Pelotas,

Botucatu, Bahia, Rio de Janeiro, Mariana, Porto Alegre, Curitiba, Amazonas e Paraíba; e também com outras autoridades eclesiásticas como o Cardeal D. Joaquim Arcoverde, o Prelado de Santarém, o Abade do Mosteiro beneditino de Olinda, entre outros.

D. Francisco de Paula e Silva, por exemplo, entretinha afetuosa correspondência com o Cardeal Joaquim Arcoverde, que lhe escrevia cartas de próprio punho, exortando-o a tomar cuidado com o teor das cartas que lhe enviava:

Peço-lhe que me ouça como a um irmão de grande intimidade. V. Exc^a foi para mim o homem da Providencia para ir salvar o Maranhão. Quero pedir-lhe que seja prudente nas cartas que para aqui escreve, em que emite seu juízo a respeito do clero e do estado, em que se acha essa diocese. Por aqui se repete algum juízo, emitido em carta de V. Ex^a que se os seus diocesanos viessem a conhecer, quem sabe se ressentiriam. (RIBEIRO, 2003, p. 72)

A contínua correspondência parece ter sido uma prática bastante comum entre os bispos daquele período. Trocavam cartas de apoio mútuo, como a que enviou, por exemplo, D. Miguel, bispo de Santa Maria a D. Francisco, bispo do Maranhão: “quanto prezo o restabelecimento da sua saúde, tão necessária para a restauração religiosa desse Maranhão”; ou as que enviaram D. Silvério, bispo de Mariana, ao seu “afilhado e amigo” D. Francisco, contando amenidades e parabenizando-o pela publicação da obra *O Combate*; ou ainda, as escritas por D. Luiz, bispo de Olinda e Recife, agradecendo alguns favores e “mandando mangas de presente” para D. Francisco.

Havia também cartas comentando as batalhas contra os “inimigos da religião”, que “não dormem e são sempre os mesmos em toda parte”, conforme dizia D. Joaquim, bispo do Piauí. Ou comentando os próprios sucessos, como a que escreveu D. Lúcio, bispo de Botucatu a D. Francisco: “os Padres Lazaristas estão no seminário. O superior, Pe. Monteiro, pregou o retiro para duas turmas do meu clero, maravilhosamente” (RIBEIRO, 2003, p. 73-74).

Em 1915 foram publicadas as novas *Constituições Eclesiásticas* para a Igreja no Brasil por meio da *Pastoral Coletiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de São Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, São Paulo, Cuiabá e Porto Alegre*.

Como os bispos da região Norte haviam decidido adotar para suas respectivas dioceses o texto da Pastoral Coletiva dos bispos sulinos, o esquema de base para o *Concílio Nacional Brasileiro* estava praticamente pronto. Esse foi o ponto de vista do Cardeal D. Joaquim Arcoverde, Arcebispo do Rio de Janeiro, quando

comunicou ao episcopado sulino a decisão de seus irmãos da região Norte. No entanto, a promulgação de um *Código de Direito Canônico*, em 1917, esfriou esse entusiasmo, pois o esquema precisava ser cuidadosamente ajustado às orientações do mais recente instrumento jurídico que a Igreja acabava de adotar.

Deste modo, entre 1890 e 1930, foram criadas 56 dioceses, 18 prelazias e 3 prefeituras apostólicas, para as quais foram designados, naquele período, aproximadamente 100 bispos (1000% de aumento em 40 anos!), cabendo, respectivamente, ao conjunto dos Estados nordestinos, a São Paulo e a Minas Gerais, os percentuais mais elevados no reparte das circunscrições e prelados (MICELI, 1988, p. 59-67).

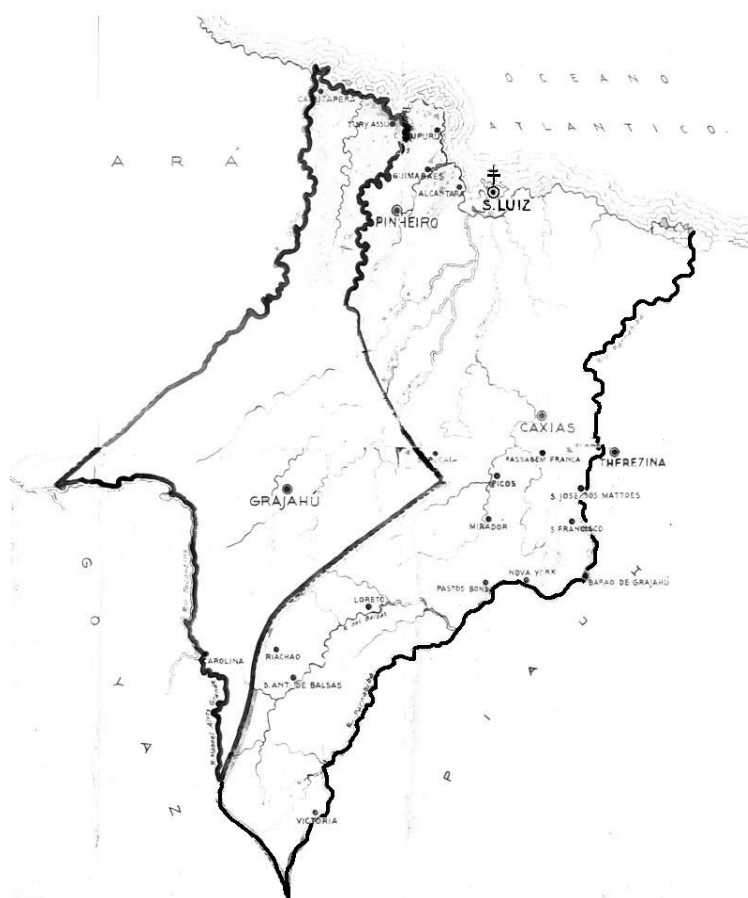
Foi o que aconteceu com a Igreja no Maranhão. Em 20/02/1901, o Papa Leão XIII, pela Bula *Supremum Catholicam Ecclesiam*, criou a Diocese do Piauí, desmembrando-a da Diocese do Maranhão. No entanto, a mesma só veio a ser publicada e promulgada em 06/01/1903. O território da Diocese do Maranhão ficou circunscrito ao mesmo território administrativo do Estado.

Em 10/02/1922, pela Bula *Rationi congruit* do Papa Pio XI, confirmava a elevação de São Luís à Arquidiocese e Sede da Província Eclesiástica, sendo D. Octaviano Pereira de Albuquerque seu primeiro Arcebispo. Pela mesma Bula foi criada a *Prelazia de Grajaú*, desmembrada de São Luís, e confiada à Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, tendo por prelado D. Frei Roberto Julio Colombo. A Prelazia¹⁰ abrangia todo o oeste do Maranhão, desde o litoral até o atual Estado do Tocantins e fazendo limites com o Pará, incluindo as cidades de Turiaçu, Barra do Corda, Grajaú, Imperatriz, Porto Franco e Carolina, compreendendo uma superfície de aproximadamente 127.000 km². Por outro lado, ficava sob a responsabilidade da *Arquidiocese de São Luís* 205.000 km², isto é, todo o território que vai do litoral até o Tocantins, fazendo fronteira com o Piauí e englobando toda a região do antigo “Pastos Bons” (PACHECO, 1969, pp. 539-540).

O mapa abaixo ajuda a visualizarmos melhor esta reorganização na época da criação da Prelazia.

¹⁰ De acordo com o Código de Direito Canônico, “a prelazia territorial ou a abadia territorial são uma determinada porção do povo de Deus, territorialmente delimitada, cujo cuidado, por circunstâncias especiais, é confiado a um Prelado ou Abade, que a governa como seu próprio pastor, à semelhança do Bispo diocesano.” (Cân. 370). Na terminologia anterior ao Vaticano II denominava-se *prelazia nullius*, forma abreviada de *prelazia nullius dioeceseos* (de nenhuma diocese).

**MAPA 2: ARQUIDIOCESE DE SÃO LUÍS E
PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE GRAJAÚ, 1922**



Fonte: DIOCESE DE GRAJAÚ, 2006, p. 12

Durante o pontificado de Pio XI (1922-1939), começou na Itália um movimento organizado de católicos leigos: a *Ação Católica*. A ideia era a da participação de leigos no “apostolado da hierarquia”. Era a entrada de não-clérigos no preservado espaço que parecia exclusivo dos padres e bispos.

Essa experiência de movimento oficial de leigos passou logo depois para outros países. Sacerdotes latino-americanos que estudavam em Roma, no Colégio Pio Latino-americano, trouxeram, já nos anos 1920, esse modelo à cidade do México, Rosário (Argentina) e Recife (Brasil). Em 1923, o novo Arcebispo do Rio de Janeiro, Cardeal D. Sebastião Leme, publicava um livro sobre a *Ação Católica*, e em 1929 o Arcebispo de Porto Alegre, D. João Becker, a Carta Pastoral “A cristianização da sociedade através da *Ação Católica*”. Copiava-se a organização italiana com seus quatro setores, homens e mulheres, rapazes e moças.

Mas já em 1923, na Bélgica, Pe. Joseph Cardijn criava a Juventude Operária Católica, como germe do que seria mais tarde a Ação Católica Especializada, desenvolvida principalmente na França, na Bélgica, no Canadá e que teria uma divisão diferente, por setores sociais de origem. Em meados dos anos 1930, já havia núcleos da JOC em algumas cidades de São Paulo e do Rio Grande do Sul. Logo em seguida, surgiria a Juventude Universitária Católica (JUC).

Nesse contexto, era sintomática a simpatia do episcopado pelos “regimes de força”. Particularmente Benito Mussolini (1883-1945) era exaltado como político-modelo. Frequentemente a imprensa católica fazia elogios à pessoa do *Duce*, que tinha destruído o laicismo anti-cristão para restaurar a paz e a justiça. No Brasil, o espírito fascista apareceu no *Movimento Integralista* (1932) de Plínio Salgado (1895-1975), cujo ideário reunia autoritarismo, catolicismo e nacionalismo.

Nesse período, a Igreja desempenhará intenso esforço para “despertar” os fiéis e prepará-los para a defesa da religião. A estratégia da mobilização católica na década de 1930 dirigiu-se preferencialmente à classe média, com a qual a Igreja estabeleceu fortes laços.

A figura-chave desse processo foi D. Sebastião Leme, cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro. Seguindo de perto as diretrizes de Pio XI, assumiu com zelo a revitalização do laicato católico. Movimentou as massas populares nos grandes eventos, ordenou as atividades sociais das diversas organizações católicas e apelou aos intelectuais na defesa da fé. De fato, em 1922, ele apoiou sem restrições a fundação do Centro Dom Vital, classificando-a como a “maior afirmação da inteligência cristã no Brasil”. A revista *A Ordem* se tornaria a folha oficial do novo centro de “recatolização” da intelectualidade (MATOS, 2003, p. 100)

Nesse contexto, a Igreja no Maranhão sofre mais uma reestruturação: foram criadas a *Diocese de Caxias*, em 22/07/1939, pela Bula *Si qua diocesis nímia* do Papa Pio XII, que se desmembrou da Arquidiocese de São Luís, e a *Prelazia de Pinheiro*, criada no mesmo dia pela Bula *Ad Maius Christifidelium*, desmembrada da Arquidiocese de São Luís do Maranhão e da Prelazia de Grajaú.

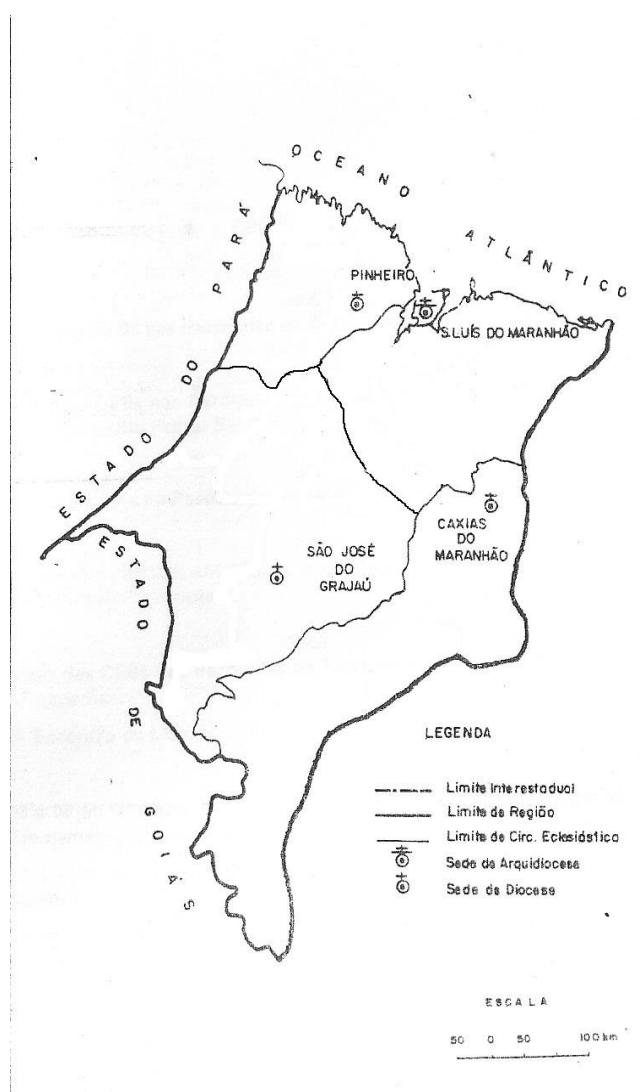
A *Diocese de Caxias* teve como seu primeiro bispo Dom Luis Gonzaga da Cunha Marelim, da Congregação da Missão (Lazarista), que tomou posse em 1941. Já a *Prelazia de Pinheiro*, apesar de ter sido criada em 1939, somente em 1944 foi efetivamente assumida, com a chegada dos religiosos italianos da Congregação dos

Missionários do Sagrado Coração (MSC). Dom Alfonso Maria Ungarelli foi seu primeiro Administrador Apostólico (1946-1948) e, depois, foi nomeado Bispo-prelado em 1948.

Assim, a Igreja no Maranhão ficou composta por duas Prelazias, uma Diocese e uma Arquidiocese. A *Diocese de Caxias* passou a administrar pastoralmente 97.000 km² relativos à mais extensa e mais estreita faixa territorial do sul do Maranhão, com 13 paróquias em 21 municípios, desde a cidade de Caxias até Alto Parnaíba.

Vejamos novamente como ficou a nova configuração das Circunscrições Eclesiásticas no Maranhão.

MAPA 3: PROVÍNCIA ECLESIAÍSTICA DO MARANHÃO, 1939



Fonte: Mapa adaptado de CLEMENS, 1986, p.07

Como se dava a atividade propriamente pastoral daquela região?

A prática pastoral conservava um caráter profundamente jurídico, atenuando, mais uma vez, apenas pelo zelo pastoral de bispos e sacerdotes que lhes conferiam uma dimensão mais humana e teologal. As visitas pastorais eram instrumentos privilegiados desta presença episcopal junto aos párocos e fiéis e constituíam-se, na maioria das vezes, em momentos privilegiados de renovação espiritual. Em certos casos, porém, o aparato principesco do pastor diocesano contribuía para marcar certa distância com relação aos fiéis mais humildes e às camadas mais pobres da população. (BARROS, 1994, p. 55-57)

Ainda antes da criação da *Diocese de Caxias*, o Arcebispo de São Luís, Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, realizou entre os anos de 1936 e 1939, cinco visitas pastorais (que poderíamos chamar de “grandes desobrigas”), em que percorreu todo o sertão de “Pastos Bons” até Alto Parnaíba. Os resultados são dados em números pelos cronistas da época. Por exemplo, na cidade de Coroatá, “crismou só num dia sete mil pessoas, durante nove horas consecutivas” e na visita que fez no ano de 1937, “foram feitas 7.500 crismas, 12.000 comunhões, mais de mil casamentos e muitas centenas de batizados”. E ao término de toda jornada o Arcebispo teria elogiado “o espírito de brasilidade da sociedade do sertão maranhense”.

Em agosto de 1938, o Arcebispo toma um trem de São Luís até Teresina e de lá voa para Uruçuí. Entra no Maranhão e inicia a visita do sertão, desde São Félix de Balsas até Vitória do Alto Parnaíba, “demorando três longos meses nesse afanoso mistér apostólico”, como escrevia o cronista. Quando chega à cidade de Carolina, acompanhado dos Padres Clóvis Vidigal, de Balsas, e, Cincinato Ribeiro, de Loreto, celebra uma missa na matriz repleta de fiéis e, de lá, faz a entronização do Sagrado Coração de Jesus na Prefeitura da cidade. (PACHECO, 1969, p. 617-620)

Apesar deste acompanhamento pastoral, toda a região era bastante desprovida de sacerdotes. Em 1938, antes da criação da Diocese de Caxias, a *Arquidiocese de São Luís* era composta por um total de 30 padres, sendo que alguns deles cuidavam de duas, três e até quatro paróquias. Por exemplo, o Pe. Constantino Vieira era responsável por S. João dos Patos e Pastos Bons, o Pe. Mariano Brito (na época já com 71 anos de idade) cuidava de Colinas, Mirador, Passagem Franca e Burití Bravo, o Pe. Cincinato Ribeiro foi coadjutor em Balsas e vigário em Loreto, e, finalmente, o Pe. Clóvis Vidigal foi vigário de Balsas e cuidava também de Riachão.

Neste sentido, o trabalho pastoral se resumia a duas práticas: o cuidado com o patrimônio e as “desobrigas”.

Dom Carlos Carmelo se orgulhava de sua administração arquidiocesana “fruto do labor de seus enviados nas paróquias do interior, apesar de pobres”. Ou seja, o clero trabalhava arduamente na construção de novas matrizes e na restauração das que estavam danificadas ou em ruínas. Assim, em Pastos Bons, o Pe. Constantino “reforma a matriz e benze a nova capela de Santa Terezinha” e o Pe. Clóvis “trabalha para reconstruir a matriz de Riachão que ruiu”. (PACHECO, 1969, p. 623)

A questão das “desobrigas” está em íntima relação com o próprio modelo de paróquia que se tinha neste período.

A partir dos anos de 1930, a preocupação dominante da hierarquia eclesial é com a reafirmação da Igreja na sociedade brasileira. A palavra “restauração” passa a ser o grande lema do episcopado brasileiro, assumindo a expressão do papa Pio XI: “restaurar todas as coisas em Cristo”. Esse propósito visava restaurar no mundo o domínio espiritual da fé católica.

A paróquia teria um papel importantíssimo neste projeto. Primeiramente, a paróquia era o lugar do “novo” clero, um clero que “prega”. O episcopado brasileiro acreditava que o clero tudo podia em relação à sociedade. Segundo os bispos, vivia-se em uma época em que os lábios dos sacerdotes eram a única fonte de ensinamento cristão. Além disso, o único lugar que restou para se pregar em nome de Deus foi o púlpito.

Em segundo lugar, a paróquia contribuiria para transformações no imaginário religioso. Ocorre neste período um longo processo de mudanças no devocionário popular do povo brasileiro, com a substituição dos santos antigos e a introdução de novos santos. O culto ao “Sagrado Coração de Jesus” é o que mais vai influenciar a formação do novo imaginário religioso do povo. Segundo os bispos, o culto ao Sagrado Coração contém uma fonte interminável de tesouros e bênçãos. E ainda recomendavam as maiores solenidades para as festas do Sagrado Coração, nas paróquias. Além disso, a *Pastoral Coletiva de 1915* regulamentava as demais festas, pois deviam ser promovidas com todo o zelo e santificação. Os párocos seriam os fiscais do culto e nas festas tinham o direito de presidir os atos e também de proibir, nas capelinhas, certos abusos.

No entanto, o modelo paroquial “tridentino-restaurador”, mais que enquadrar o catolicismo popular, provocou sua marginalização. Um modelo que refletia uma noção de “Igreja” como “sociedade desigual e hierárquica”. Este modelo deu certo nos centros urbanos, mas nas áreas rurais não alcançou os objetivos desejados, pois as manifestações religiosas dos camponeses se desdobram com os sucessivos movimentos que esta população faz, de acordo com os ciclos econômicos que afetam a sua formação humana, cultural e religiosa.

O modelo da paróquia territorial delimitava uma área geográfica, que geralmente seguia a geografia civil, fortemente dependente da unidade diocesana a que pertencia. Esse modelo possibilitava aos padres a delimitação do número de “almas” que ficavam sob o seu controle. Estes, por sua vez, avaliavam o sucesso de suas visitas pastorais, especialmente as “desobrigas”, pelo cômputo geral dos sacramentos e comunhões distribuídas. (DIEL, 1997, p. 131-170)

O depoimento a seguir, de um missionário Comboniano, dará uma boa ideia da principal atividade pastoral que se exercia no Maranhão, não só antes, como por um bom tempo ainda após o Concílio Vaticano II:

No sertão, a pastoral consistia na visita anual que o pároco fazia durante o período de seca: maio-setembro. O nome clássico dessas visitas era “desobriga”. O nome explica o motivo da visita: “tirar a obrigação da comunhão pascal”.

Estas visitas feitas no lombo de burro eram realizadas às pressas; contra o espaço e o tempo. Todo dia numa localidade diferente: confissões, missa, batizados, casamentos, (Crisma), para partir em seguida para outro lugar. O trabalho pastoral era “contado” (contabilizado) pelo número de batizados, casamentos, comunhões. É bom notar que no sertão o catecismo era ensinado pelas patroas (esposas dos fazendeiros) que tinham um certo grau de cultura. Consistia em ensinar aos próprios filhos e aos filhos dos agregados e vaqueiros as orações e algum dogma: criação do mundo, nascimento, paixão e morte de Jesus Cristo, a devoção a Maria e aos outros santos padroeiros da fazenda ou protetores contra alguma doença ou desgraça: fogo, enchente, mordida de cobra etc. Sobre estas crenças religiosas, muito espalhadas, o povo do sertão fez seus cantos e orações especiais sob invocação de “Santos Reis” e “Divino”.

A religiosidade do povo do sertão foi sustentada pelos rezadores e rezadoras. O serviço que eles prestavam era o de dirigente de oração e os rituais cantos transmitidos pela tradição oral (de cor) porque a maioria não sabia ler. Rituais e orações era praticados em enterros, nas novenas, nas festas, nas procissões penitenciais (para conseguir chuva). (CARVALHO, 1992, p. 55)

Mesmo com a criação de uma nova diocese, a de Caxias, em 1939, o extremo sul do Maranhão ainda tinha muitas dificuldades de ordem pastoral. Toda a

região, aproximadamente 52.000 Km², era coberta por duas únicas paróquias (Balsas e Loreto), sendo o Pe. Clóvis Vidigal o responsável por tudo aquilo.

Enquanto isso, em 11/01/1939, por intermédio do Secretário de Estado, Eugênio Pacelli, o Papa Pio XI finalmente autoriza a realização de um *Concílio Plenário* dos bispos brasileiros, nomeando o cardeal do Rio de Janeiro na época, Dom Sebastião Leme, como Legado Pontifício. Com a morte de Pio XI (10/02/1939), seu Secretário de Estado é eleito papa, com o nome de Pio XII (1939-1958). Já no dia 22/03 daquele mesmo ano, dirige Carta Apostólica ao cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro, nomeando-o Legado a *latere* do primeiro *Concílio Plenário Brasileiro*. Assim, Dom Leme recebe autoridade para determinar a ordem a ser seguida no exame das questões: abrir a Assembleia, transferi-la, prorrogá-la e encerrá-la.

Do *Concílio Plenário*, realizado no Rio de Janeiro, na Igreja da Candelária, participaram 103 Padres Conciliares (catorze deles por procuração), catorze superiores religiosos (um por procuração) e quinze representantes de doze Cabidos de Cônegos. Entre os participantes, estavam os dois representantes da Igreja no Maranhão: D. Carlos Carmelo (São Luís) e D. Frei Emiliano Lonati (Grajaú).

Além dos trabalhos ordinários que seguiam o esquema previamente preparado, foram constituídas três Comissões para estudo e elaboração de decretos referentes ao Protestantismo, ao Espiritismo e à Questão Social. O documento final, elaborado rigidamente dentro das normas do *Código de Direito Canônico* de 1917, obteve pronta aprovação da Santa Sé. Seu caráter *romanizador* e *clerical* *convencionais* saltavam aos olhos e pouco espaço se reservara à pastoral específica no Brasil. Aliás, é sintomático que a língua usada no *Concílio Plenário* tenha sido o latim, e o texto tenha sido igualmente escrito nesse idioma.

2.3 – A criação da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*, 1952 e a prática colegial dos bispos do Maranhão.

Após a IIª Guerra Mundial, com a queda dos regimes totalitários e também com a queda do regime varguista (1945), a Igreja no Brasil entra numa nova era. A partir da morte de D. Sebastião Leme, em 1942, abriu-se um vazio em termos de coordenação nacional e de palavras de ordem no episcopado brasileiro. As *Constituições* resultadas do Concílio Plenário Brasileiro (1939), não conseguiram ser a

resposta às exigências pastorais da época. Enquanto a sociedade caminhava para um formato normativo de tipo *pós-convencional*, a Igreja ficou incrustada em formatar normas *convencionais* de caráter dogmático.

A necessidade de um exercício mais sistemático, e não apenas episódico, da *colegialidade episcopal* tornou-se cada vez mais clara, a partir da experiência da *Ação Católica* e das “sementes de renovação” que foram sendo plantadas ao longo dos anos 1940. O esforço de ação colegial não se restringiu apenas ao território brasileiro, mas estendeu-se ao nível latino-americano, abrangendo também o diálogo direto e a colaboração entre os representantes das hierarquias da América Latina e da América do Norte. Um acontecimento principal, dentre outros importantes, baliza a evolução e efetivação desse exercício colegial: a criação da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB).

Nesse período, a Igreja vive de olhos abertos para o novo cenário político em que se vislumbra uma sociedade *pluralista* animada por grande desejo de liberdades e sonhando com programas reformistas. Anteriormente à fundação da CNBB, houve um período marcado pelo início do esforço do episcopado em atrair o governo para possíveis espaços de *atividades solidárias*, pensando em ações comuns. Quando a Conferência dos Bispos entra em cena, inaugura-se uma nova fase de posicionamento dos católicos na área do *político* e do *social* e que se dispõe a colaborar com os serviços oficiais. O papel da Igreja deixou de ficar reduzido a juízos durante momentos eleitorais, e passou a estar presente no nível de consciência ética, em ações e intervenções na sociedade, nos processos de tomada de decisão coletiva e na gestão da coisa pública.

A CNBB, com sua estratégia pastoral aberta aos problemas sociais e políticos, adquire consistência e autoridade moral para tornar-se canal de mediação aceitável entre o eclesiástico e o civil.

No decênio do “desenvolvimento” – que, segundo Oscar Lustosa, era uma espécie de palavra mágica e “slogan” político – o bom relacionamento com o governo civil passaria, naturalmente, por esse caminho, sobretudo quando o lema do Presidente Juscelino Kubistchek era o de descontar o atraso do passado, impelindo o país na busca do progresso (“50 anos em 5”). (LUSTOSA, 1991, p. 63)

Criada durante a reunião dos Arcebispos brasileiros, entre os dias 14 e 17/10/1952, no Rio de Janeiro, a *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB)

foi o fechamento de um trabalho paciente e persistente, desenvolvido ao longo de dois anos de diálogo com Roma, pelo Pe. Hélder Camara, com apoio da Nunciatura Apostólica. Participou da reunião da criação da CNBB o Arcebispo de São Luís, D. José de Medeiros Delgado.

Poucos meses antes, ainda nesse mesmo ano, deu-se início a *Encontros Regionais de Bispos*. Nos dias 02 a 05/07/1952 realizou-se, em Manaus, o *I Encontro dos Bispos e Prelados da Amazônia*. A Constituição de 1946 estabelecia que o governo da república deveria empreender um esforço especial para promover o desenvolvimento dessa região, dedicando obrigatoriamente a esse propósito uma pequena fração do orçamento da União. Assim, esse encontro tinha como objetivo tomar conhecimento dos programas governamentais e das transformações a serem introduzidas na região para, de certo modo, antecipá-las por meio de uma ação pastoral coordenada capaz de responder ao novo contexto a ser criado.

De maneira análoga, nos dias 25 a 28/08 do mesmo ano, reuniam-se, em Aracaju, os bispos do *Vale do São Francisco*. Essa região, também em consonância com a Constituição de 1946, deveria sofrer substanciais transformações através de amplos programas de geração de energia elétrica e de irrigação, buscando-se, ao mesmo tempo, elevar as condições de vida das populações ribeirinhas, duramente atingidas pela malária. O encontro dos Bispos visava igualmente explicitar o papel da Igreja nessas transformações e as perspectivas pastorais dele decorrentes.

Enquanto isso, no Maranhão, entre 25 e 29/06 reuniam-se os bispos da *Província Eclesiástica do Maranhão*. Participaram dela os bispos e prelados do Maranhão e Piauí: o Arcebispo D. José Delgado (S. Luís), D. Emiliano Lonati (Grajaú), D. Luís da Cunha Marelim (Caxias), D. Alfonso Maria Ungarelli (Pinheiros), D. Severino Vieira de Melo (Teresina), D. Felipe Condurú Pacheco (Parnaíba), D. Francisco Expedito Lopes (Oeiras), e D. Raimundo de Castro e Silva (bispo-auxiliar de Teresina) que representava D. Inocêncio Lopes Santamaría (Gurguéia). Os temas tratados nestes dias de trabalho foram: catecismo, as vocações sacerdotais, patrimônios diocesanos, paroquiais e do clero e sobre as festas religiosas.

Por proposta de D. Delgado, todos os bispos e prelados, com exceção de D. Severino, decidiram enviar ao Núncio Apostólico uma petição solicitando a elevação da diocese de Teresina à categoria de Sede Arquiepiscopal (PACHECO, 1969, p. 742). De fato, pouquíssimo tempo depois, em 09/08/1952, pela Bula *Quaemadmodum insignis* do

Papa Pio XII, foi criada a Província Eclesiástica do Piauí, com sede em Teresina, desmembrando-a da Província do Maranhão.

Em seguida, D. Luiz Gonzaga da Cunha Marelim, bispo de Caxias, encaminhou também um dossiê à Nunciatura Apostólica, localizada no Rio de Janeiro, relatando todas as dificuldades e propondo entregar toda a região sul da diocese, classificada como uma verdadeira “região de missão”, para uma Congregação Missionária que pudesse criar uma Prelazia.

A Santa Sé fez contato com o Superior Geral dos Padres Filhos do Sagrado Coração de Jesus das Missões Africana de Verona (os Combonianos)¹¹, Pe. Antônio Todesco, sobre o assunto. Este, por sua vez, bastante entusiasmado com a ideia, envia o Pe. Rino Carlesi para, além de buscar recursos para a construção do seminário de Viseu (Portugal), entrar em contato com sacerdotes, religiosos a fim de buscar maiores informações sobre o país, e com, o povo, visando, enfim, a criação de uma missão no Brasil. Por isso, também, solicita ao Pe. Rino uma visita ao Núncio Apostólico, Dom Carlo Chiarlo, para saber de um processo de *Missão Nullius* no Brasil. (CARVALHO, 1992, p. 14)

Dos contatos estabelecidos entre o Pe. Rino Carlesi e Dom Luiz Gonzaga Marelim, bispo de Caxias, ficou acertado a vinda dos missionários para a região. Porém, antes mesmo de criar a Prelazia, colocou a condição de já estarem por lá trabalhando pelo menos uns 12 padres.

No final de 1953, os Combonianos já possuíam oito padres e três irmãos que atuavam em quatro paróquias (Balsas, Riachão, Loreto e Alto Parnaíba). O ano de 1954 vai representar o início efetivo dos grandes trabalhos pastorais e a montagem de uma infraestrutura material. O Pe. Diogo Parodi (Vigário-Geral, depois Administrador Apostólico de Balsas) conseguiu do Governo Federal uma verba de 200 contos (200 mil cruzeiros) para iniciar as obras sociais “em benefício de menores abandonados” da Prelazia, que seria instituída oficialmente no dia 20/12/1954 pela Bula Papal *Quo modo sollemne*, do Papa Pio XII, desmembrando-se da Diocese de Caxias e sendo chamada de *Prelazia de Santo Antônio de Balsas* e sagrando seu primeiro bispo-prelado em 1959, Dom Diogo Parodi, FSCJ. (CARVALHO, 1992, p. 49)

¹¹ Nesta época, havia dois institutos Combonianos autônomos: o de Verona e o da Alemanha. Posteriormente, houve a reunião dos dois ramos Combonianos.

A principal atividade pastoral continuou sendo as “desobrigas” por todo o sertão. Não havia, naquele momento, possibilidade de mudança nesta prática. No entanto, inicia-se um processo de ações de “assistência material” visando uma “reforma social” na região.

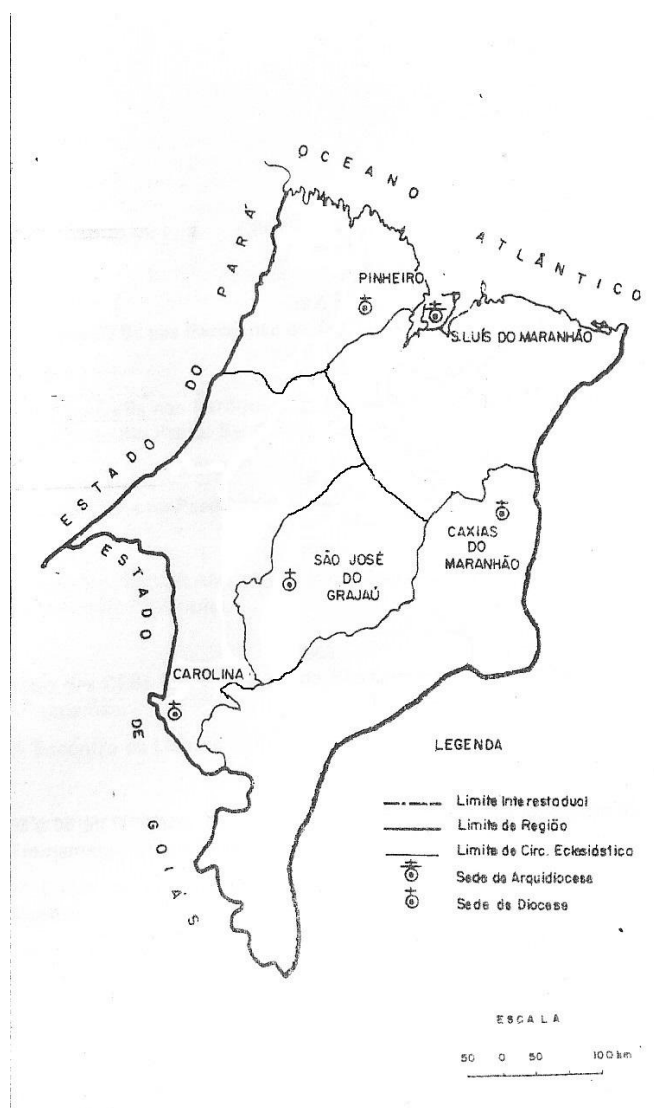
Na história da ação social católica no Brasil desse período, duas vertentes são muito claras: a primeira é a continuidade do tradicional “assistencialismo”. A segunda será a preocupação da “reforma social” que polariza as atenções da hierarquia, dos grupos responsáveis e militantes, voltados para um tipo de participação mais comprometido dos católicos nas transformações da sociedade.

Os Combonianos em Balsas viveram este momento e procuraram introduzir uma linha de “Promoção Humana” na Prelazia. Para isso, procuraram dar um “choque de trabalho” na população da cidade: criaram uma escola para menores, com olaria, carpintaria, tipografia e, posteriormente, serraria e oficina mecânica. Também foi criado o Curso Pedagógico (Escola Normal), onde as irmãs Capuchinhas tiveram papel importante e, no início dos anos 1960, fundaram o Hospital São José. Além disso, trouxeram para Balsas a *Cáritas Brasileira* e criou-se o CAER (Centro Assistencial de Educação Rural) que formava os educadores e os assistia no campo pedagógico e financeiro.

Também nesta época foi criada, em 14/01/1958, pela Bula *Qui aequae* do Papa Pio XII, a *Prelazia de Carolina* desmembrada da então Prelazia de São José do Grajaú. Esta foi confiada pela Santa Sé aos cuidados da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos e seu primeiro prelado foi Dom Frei Cesário Alexandre Minali, OFM Cap.

Com isso, mais uma modificação no mapa eclesiástico do Maranhão foi empreendida: passava-se a ter, naquele momento, três Prelazias, uma Diocese e uma Arquidiocese, como se vê a seguir.

MAPA 4: PROVÍNCIA ECLESIAÍSTICA DO MARANHÃO, 1958



Fonte: Mapa adaptado de CLEMENS, 1986, p.07

Enquanto a Igreja no Maranhão vai ganhando outro rosto, outro evento merece especial destaque, porque ajudaria ainda mais no fortalecimento do afeto colegial entre seus bispos: o *Iº Encontro de Bispos do Nordeste*, realizado em Campina Grande (PB), entre os dias 21 a 26/05/1956. Os bispos, com a ajuda de especialistas, empreenderam uma ampla análise da situação regional, chegando a uma série de conclusões e recomendações, solicitando fossem elas transformadas em projetos socioeconômicos.

O presidente da República, Juscelino Kubitschek, participou desse encontro e endossou as solicitações dos bispos, confiando sua execução a diferentes ministérios de seu governo. Nesse momento estavam lançadas as bases para a criação da futura

Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE).

Esses acontecimentos ajudaram, em muito, num maior aprofundamento, por parte dos bispos, da tomada de consciência regional, sobretudo em termos da região Nordeste que, em 1958, sofreu uma das mais rigorosas secas de sua história.

Entre os dias 24 a 26/05/1959, em Natal (RN), realizou-se o *IIº Encontro de Bispos do Nordeste* para compatibilizar e integrar os projetos oriundos do *Iº Encontro*, realizado em Campina Grande, e as perspectivas de desenvolvimento propostas pelo governo federal, por meio do Conselho de Desenvolvimento do Nordeste (CODENO). Durante este *IIº Encontro*, chegou-se a realizar uma reunião, a porta fechadas, entre Celso Furtado e os bispos nordestinos. Como pano de fundo do debate, o *modelo de desenvolvimento*, isto é, prioridade à agricultura e ao homem nordestino ou à industrialização. Os bispos expressavam o ponto de vista das populações rurais da região e uma perspectiva de desenvolvimento que levasse mais em conta o homem e suas raízes culturais. Celso Furtado defendia a posição do modelo em voga no Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDE) e na Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), de dar prioridade ao processo de industrialização, como trampolim indispensável ao desenvolvimento da região. Não houve acordos, mas apenas acomodação de posições. (BARROS, 1994, pp. 122-123)

Do ponto de vista da organização colegiada dos bispos e prelados do Maranhão, o momento marcante foi a participação no *IIº Encontro de Bispos do Nordeste*¹².

Em preparação à este Encontro, a Comissão Organizadora enviou aos bispos de cada Estado do Nordeste um “Questionário Preparatório” com três temas: a) Balanço do *Iº Encontro* de Campina Grande; b) Participação na Operação Nordeste; e c) perguntas relativas à Reforma Agrária.

Em 12/05/1959, em São Luís, os bispos do Maranhão – Dom José de Medeiros Delgado, arcebispo de São Luís, Dom Luiz Gonzaga da Cunha Marelim, bispo de Caxias, Dom Frei Emiliano José Lonati, prelado de Grajaú, Dom Frei Cesário Alexandre Minali, prelado de Carolina, Dom Diogo Parodi, prelado de Balsas e Dom

¹² Neste Encontro, representando o episcopado do Maranhão, estiveram Dom José Medeiros Delgado, arcebispo de São Luís, e Dom Alfonso Maria Ungarelli, prelado de Pinheiros.

Alfonso Maria Ungarelli, prelado de Pinheiros – se reuniram e responderam ao questionário¹³.

Neste pequeno questionário podemos visualizar o pensamento do conjunto do episcopado do Maranhão sobre os temas candentes de desenvolvimento econômico e agrário para o Nordeste e Maranhão. Ao fazerem um balanço do *Encontro de Campina Grande* e dos projetos dali resultantes, os bispos afirmaram que os “projetos do Maranhão: Porto do Itaqui¹⁴ e Colônia [Agrícola] do Mearim, depois Barra do Corda, não andaram, estão simplesmente parados” (CDI-CNBB. IIº Encontro de Bispos do Nordeste, 1959. Questionário Preparatório, p. 1).

Em relação ao “entrosamento com o governo federal” para o desenvolvimento destes projetos, diziam que havia ficado prejudicado em função da “completa paralisia” dos mesmos. Em termos de importância dos projetos, afirmavam que o “Itaqui é capital e urgentíssimo. A Colônia [Agrícola] talvez pudesse ser substituída por várias outras menores em colaboração com particulares assistidos por meio de grupos de trabalho, para tal fim, no Estado” (CDI-CNBB. IIº Encontro de Bispos do Nordeste, 1959. Questionário Preparatório, p. 1).

Quanto ao tema da Reforma Agrária, o questionário perguntava se lhes parecia razoável e desejável a desapropriação de terras que margeiam os açudes públicos nos vales úmidos. Para os bispos do Maranhão “somente em casos especialíssimos e tendo em vista as culturas de subsistências da população, quando prejudicada pela falta de produção e pelo emprego abusivo das ditas terras em monoculturas de especulação”. Sobre as terras em torno das grandes rodovias, eles tinham a mesma opinião anterior, “considerando, porém, que se as terras custassem menos e para localização de população excedente de outros pontos poderiam ser desapropriadas pelo patrimônio público favorecendo aos não proprietários” (CDI-CNBB. IIº Encontro de Bispos do Nordeste, 1959. Questionário Preparatório, p. 2).

¹³ Provavelmente estavam presentes também Dom Antônio Batista Frago, que, na época, era bispo auxiliar de São Luís desde 1957, e Dom Adolfo A. Bossi coadjutor com direito a sucessão da Prelazia de Grajaú desde 1958. Por isso, nessas condições de não-titularidade, ambos não assinaram o documento. Desta forma, a Igreja no Maranhão era composta por 8 bispos.

¹⁴ A primeira tentativa de construir um grande porto na área do Itaqui foi em 1918, quando o Governo do Maranhão entregou as obras à companhia inglesa C. H. Walker & Co. Limited. Não houve êxito. Em 1939, o *Departamento Nacional dos Portos, Rios e Canais* estudou a área e a apontou como ideal para a construção de um grande porto. Com base nesses estudos, em 1957 e 1961, ocorreram duas tentativas frustradas de construção do porto, que incluíam a importação da Inglaterra de vigas metálicas que, mais tarde, viriam a constituir a estrutura básica do porto.

Sobre as propostas de colonização agrícola em “moldes novos”, perguntam pelo INIC¹⁵. A resposta é “curta e grossa”: “Dinamização ou extinção. Como está é que não poderá ficar”. Sobre a SSR¹⁶ afirmam ser “ainda uma esperança, mas precisaria ser libertado da política e das associações rurais que mal mais fazem que a política institucional”. Quanto ao apoio às iniciativas da Igreja pela SSR, INIC e ANCAR¹⁷, a resposta foi: “A ANCAR por ser apolítica é a maior. Com ela e com os dois libertos do partidarismo muitas iniciativas poderá a Igreja levar a efeito”.

Finalmente, sobre a extensão das leis trabalhistas no campo a resposta foi dura e revela a visão política dos bispos em plena sintonia com o antitrabalhismo varguista e o anticomunismo da época: “De maneira nenhuma. Brotam as desordens causadas nas cidades. Nossas leis trabalhistas são ditatoriais, indivíduo-classistas, quebram a amizade da família industrial, acabam com a comunidade dos homens. Levadas ao campo provocariam a revolução que não se pôde fazer nas cidades” (CDI-CNBB. IIº Encontro de Bispos do Nordeste, 1959. Questionário Preparatório, p. 2).

São respostas muito objetivas, com uma forte aversão às interferências político-partidárias e com uma visão pouco clara sobre a reforma agrária.

Foi com essa *consciência histórica*, com alguns traços *pós-convencionais*, mas ainda predominantemente *convencional*, que os bispos do Maranhão receberam, naquele mesmo ano de 1959, a carta-convite para participar do Concílio Vaticano II.

¹⁵ Instituto Nacional de Imigração e Colonização. João Pinheiro Neto caracterizava o INIC “como sendo muito ligado, ideologicamente, à corrente integralista. O INIC havia sido entregue, por injunções políticas, ao Plínio Salgado. E esse pessoal do INIC era um pessoal ligado ao Plínio Salgado. (...) O INIC tinha como filosofia básica a colonização, que era uma anti-reforma agrária. Tinha o sentido de uma tentativa, talvez até certo ponto válida, mas que na prática não deu resultado, de levar assistência ao homem rural através de colônias agrícolas. Não se preocupava com problemas de desapropriação de terras, nem de distribuição de terras, nem de racionalização da propriedade, e sim de criar colônias agrícolas. Estas colônias agrícolas eram quase sempre criadas no papel, no gabinete dos técnicos. Na realidade, não deram resultado nenhum, e eram altamente onerosas. O INIC chegou a criar umas quatro, cinco ou seis colônias agrícolas, espalhadas por diversos lugares do Brasil”. (NETO, 1977, p. 69-70).

¹⁶ *Serviço Social Rural*. Segundo o mesmo depoimento de João Pinheiro Neto, “era um serviço bastante burocratizado, voltado para as consequências dos problemas rurais, e não para as suas causas; preocupado em dar assistência social para o homem do campo, ensinar a cozinhar, a costurar, organizar festas de São João, essas coisas com sentido paternalista burocrático. Funcionava ligado à Confederação Rural Brasileira. Mas não funcionou em grande amplitude, porque vivia muito na superfície dos problemas sem se ater às suas profundidades maiores”. (NETO, 1977, p. 69-70).

¹⁷ *Associação Nordestina de Crédito e Assistência Rural*. O serviço de extensão rural no Brasil teve início em 1948, no Estado de Minas Gerais, através da criação da Associação de Crédito e Assistência Rural – ACAR. Graças aos bons resultados obtidos pela ACAR-MG, junto aos produtores rurais e suas famílias, em 1954 foi fundada a ANCAR – Associação Nordestina de Crédito e Assistência Rural. Esta visava o desenvolvimento socioeconômico do homem do campo. A ação extensionista, direcionada para o trabalho educativo e para o crédito rural supervisionado, buscava viabilizar tecnologias voltadas para a melhoria da produção, aumento da produtividade e aproveitamento das riquezas naturais. As orientações eram dirigidas às culturas e criações, bem como à construção de benfeitorias agropecuárias (casas de farinha, armazéns, currais etc.), cuidados com os alimentos, vestuário e administração do lar.

3 – O CONCÍLIO VATICANO II: PARTICIPAÇÃO DO EPISCOPADO E A PRIMEIRA RECEPÇÃO PELA IGREJA NO MARANHÃO, 1959-1965

Os Concílios Ecumênicos, em número de vinte e um, marcaram profundamente a história do mundo cristão. Os quatro primeiros (Nicéia, 325; Constantinopla, 381; Éfeso, 431; e Calcedônia, 451) foram recebidos no Oriente quase com a mesma veneração que se atribuem aos quatro Evangelhos.

Nesta série de Concílios, os sete primeiros são acolhidos igualmente pelo Ocidente e pelo Oriente cristãos – com exceção das antigas igrejas orientais; o oitavo foi fator de grande dissensão entre o Oriente e o Ocidente, por causa da tensão entre Roma e os patriarcados orientais da medida disciplinar que destituiu o Patriarca Fócio da sede de Constantinopla. Os Concílios seguintes, a partir de Latrão I (1123), recebidos como ecumênicos pela Igreja Latina, são considerados pelos orientais apenas como “concílios ocidentais” e, portanto, não-ecumênicos.

O Concílio Vaticano II significou, para a Igreja Católica, um divisor de águas, o fim de uma época e o início de outra, pois encerrou de certa forma, a longa fase inaugurada com o Concílio de Trento (1545-1563). Fase esta de ruptura com o nascente mundo moderno e de confronto com as correntes espirituais, culturais e políticas que emergiram do conjunto da Renascença e, de modo particular, da Reforma Protestante.

Se o Concílio colocou o conjunto das Igrejas particulares (dioceses) da Igreja Católica em intensa *interação interna*, se permitiu o encontro do bloco latino majoritário com as pequenas Igrejas Católicas Orientais e se colocou lado a lado antigas cristandades do Oriente, da África e Europa com jovens Igrejas da Ásia e América Latina, estabeleceu igualmente um profundo diálogo entre a Igreja Católica, as antigas Igrejas Orientais, as Igrejas Ortodoxas, a Igreja Anglicana, a Veterocatólica e as Igrejas Protestantes, que aceitaram o convite de participarem como observadoras no Concílio. O processo iniciado para sua *recepção* acabou por colocar em questão o como relacionar a “mudança” e a “continuidade” na Igreja Católica.

Esta discussão, evidentemente, não se iniciou com o Concílio Vaticano II. Embora não houvesse abordado diretamente o tema da *historicidade*, manifestou uma abertura para o “mundo”, que podia ser traduzida como o reconhecimento de uma relativa autonomia do mundo e da história em relação à Igreja. O Concílio acabou por

colocar em questão não só a *historicidade* do mundo, mas a própria *historicidade* da Igreja, em que “descontinuidade” e “continuidade” se articulam de forma dialética.

De fato, era muito forte, em diversos setores eclesiais, uma compreensão “continuística” da história da Igreja. Esta interpretação não aceitava a ideia de qualquer descontinuidade histórica entre a Era Constantiniana (da Igreja Imperial), no primeiro milênio, e a Era Tridentina (da Igreja do Concílio de Trento), no segundo milênio, e, conseqüentemente, entre Trento e o século XX. Em relação à sua percepção da história como um todo, sua posição se baseava no pressuposto de que o evoluir histórico da humanidade, ao perder seu ponto central de referência na Igreja, avançava à deriva, num processo que iria se precipitar no abismo do desastre social. A culpa para este processo estava na *secularização* da sociedade acelerada pela Revolução Francesa.

Dessa premissa se impunha uma consequência: o retorno, a reconstrução, a exigência de uma restauração do *primado religioso na história*, que se traduzia no projeto de uma “civilização cristã” ou, em outros termos, de uma *Cristandade*, na qual se reivindicava um poder eclesiástico sobre a sociedade.

No entanto, havia outros setores eclesiais que vinham se desligando de uma percepção teológica metafísica como seu centro de orientação e se redirecionando para uma perspectiva teológica centrada na noção de “história da salvação”, na qual a história humana se tornara também uma fonte real da atividade teológica. Em outras palavras, esses setores concederam à história um “lugar” para experimentar sua fé; um *locus theologicus*, ou seja, o papel da história e da mudança na Igreja e na teologia.

É por isso que esse Concílio será conhecido por ter provocado uma “virada copernicana” na Igreja.

3.1 – Integrismo ou Neocristandade? A tensão entre dois projetos às vésperas do Concílio

Antes de tudo, é bom salientarmos um aspecto de longa duração na história da Igreja: a progressiva centralização em mãos do Papa, dos que o rodeiam e de seu governo, de todos os poderes no seio da Igreja, quer se trate do poder dogmático (infalibilidade), do poder doutrinal (magistério ordinário) ou do poder disciplinar (sansões canônicas). Em outras palavras, estamos nos referindo ao “aparato burocrático central”: o *sistema romano* ou, simplesmente, a *Cúria Romana*.

Se os três últimos séculos foram marcados pelo desenvolvimento e consolidação do Estado moderno e da burocracia em seu seio, também na Igreja esse processo não fugiu à regra. A essa situação correspondeu, no plano doutrinário, a elaboração teológica que se empenhou em consolidar o poder papal (“papadologia”), deixando em segundo plano o estudo da Igreja em si mesmo (eclesiologia).

Os bispos, em sua grande maioria, indo a Roma para terminar os seus estudos clericais, contraíram um forte hábito romano prestes a se manifestar em todas as circunstâncias, em particular no momento das visitas *Ad Limina Apostolorum* durante as quais eles cercam os escritórios vaticanos para obter um atestado de louvor, uma autorização ou um bispo-auxiliar.

Em teoria, pelo menos, essa centralização se ordenou a uma finalidade muito importante. Era preciso unidade de linha, comando e manobra para resistir aos assaltos vindos de fora. Essa ideia reforçava a obsessão no decorrer da década de 1950: interpreta-se todo desvio de linguagem como apoio potencial ao adversário, em particular comunista.

Além do adversário comunista, podemos distinguir, de forma breve, outras três dessas ameaças. A *Reforma protestante*, a primeira no tempo, introduziu o germe do livre exame no ato de fé outrora regulado só pela autoridade. Depois veio o *Iluminismo* e sua filha a Revolução. Em seguida o *Cientificismo* do séc. XX, que ataca a própria fé, apontando suas fontes bíblicas e suas interpretações dogmáticas.

Reduzir o catolicismo deste período somente à sua vertente defensiva seria, no entanto, exagerado. Este catolicismo é também movimento, em todos os sentidos do termo. Uma primeira perspectiva de um movimento mais “ofensivo” é a *integrista* ou *integralista*. Esta perspectiva, enquanto projeto histórico-ideológico é antiga na Igreja. Contudo, por falta de espaço e tempo, circunscrevemos nossa reflexão somente ao século XX.

Em “Carta aos arcebispos e bispos franceses”, de 1910, o Papa Pio X faz duras críticas aos “modernistas”, que remontam “às infiltrações liberais e protestantes” e ao “sopro de Revolução que passou por lá” (França). Ainda acrescentava:

Não veneráveis irmãos – e é preciso que insistamos nisso com energia, nestes tempos de anarquia social e intelectual onde cada um se crê doutor ou legislador –, não se construirá nenhuma cidade senão aquela que for levantada por Deus; não se edificará qualquer sociedade senão aquela da qual a Igreja tiver lançado as bases e dirigido os trabalhos; não, a civilização não é mais uma invenção por descobrir, nem uma

cidade nova para ser construída nas nuvens. Ela foi, ela é; **é a civilização cristã, é a cidade católica.** (MENOZZI, 1998, p. 164. Os grifos são nossos)

O papa, desta forma, identificava-se com o “horizonte de expectativas” das rígidas teses intransigentes de caráter teocrático: só pela reconstrução da *cidade católica* – uma sociedade na qual a autoridade suprema da Igreja (por força de sua própria situação, estando fora e acima da história) orientasse e organizasse a vida – é que se poderia chegar a formas de convívio social que merecem o nome de civilização. É dentro dessa concepção que ganha vida, a partir do pontificado de Pio X, a *teologia política integrista* que fará do ideal da “cidade católica” sua bandeira e que terá uma presença de peso entre os membros da Cúria romana. Este tornar-se-ia, pelo menos até o Concílio Vaticano II, um importante componente cultural do mundo católico. (MENOZZI, 1998, p. 165)

Na França, durante os anos de 1930, houve um aprofundamento vigoroso da reflexão sobre as relações entre *Igreja e sociedade moderna*. Entre os protagonistas do debate estava Jacques Maritain e a sua proposta de uma *Nova Cristandade*.

Em 1930, quando publicou *Religion et culture*, Maritain insistia sobre a necessidade da Igreja libertar-se do mito de uma cristandade já morta de todo (a medieval); mas, continuando a visualizar como imprescindível a direção eclesiástica no mundo para a salvaguarda da ordem civil, oscila entre duas indicações prospectivas. De um lado, a necessária participação da Igreja na construção da cidade parece dever fazer-se através de um controle efetivo dos poderes sociais; de outro lado, parece que esta participação poderá ser feita por meio de “uma ação toda moral e espiritual”. Mais tarde, ele acaba por se decidir pela primeira das indicações.

A sua concepção, tornada pública pela primeira vez em forma de ensaio publicado no ano de 1935 na revista “La vie intellectuelle”, com o título “L’idéal historique d’une nouvelle chrétienté”, encontrou depois definitiva consagração no livro “Humanismo integral”. Era preciso que a cristandade medieval de tipo sacral – incluindo-se a obrigação do poder temporal em servir a Igreja – fosse substituída, como esquema de referência para o agir dos fiéis na sociedade, por uma *cristandade de tipo profana*. A plena aceitação da autonomia do mundo moderno, livre da tutela clerical, não significaria o fim da cidade cristã. A condição para que fosse possível haver um convívio civil estava no fato de que o cristianismo era a fonte inspiradora das estruturas

e instituições da sociedade. Competia ao laicato católico organizar-se em associações políticas, aliás, abertas também aos não-crentes que aceitassem seu programa, para desenvolver no estado secularizado uma função social e política necessária para dar vida a esta *nova cristandade*, mais adequada às condições da era contemporânea.

A concepção maritainiana, contudo, ao lado de aplausos e elogios, encontrou também obstáculos e dificuldades. Multiplicaram-se as vozes contra Maritain e isto evidenciou que o mundo católico estava agora dividido, e que o debate girava em torno de duas proposições que se opunham quanto à ideia de como reconstruir a sociedade cristã: o *modelo integrista* e o *modelo de nova cristandade*. Podemos nos perguntar qual seria a posição do papa da época, Pio XII, diante da questão.

Na sua Encíclica *Summi pontificatus*, de 1939, ele dá ênfase ao seguinte aspecto: só pelo reconhecimento da realeza social de Cristo, e pela restituição à Igreja do papel que lhe competia nas instituições públicas, o homem poderia retornar àquele grau de civilização alcançado pela Europa medieval cristã.

Posteriormente, com o fim da guerra e a vitória dos “aliados”, o papa reconheceu a legitimidade de uma nova ordem democrática. Suas mensagens invocam essa instauração dentro do quadro de um restabelecimento da civilização cristã, pois apenas a Igreja, como ocorrera antes do advento da era moderna, havia se mostrado capaz de garantir a paz e o correto convívio social. No entanto, essa linha de pensamento se desdobra na atribuição aos católicos do privilégio de possuir qualidades morais necessárias para exercer o poder de governo no difícil período da reconstrução pós-guerra.

Na rádio-mensagem natalina de 1957, Pio XII deixa clara sua opção em teologia política, ao afirmar que a construção da civilização cristã não teve como causa, no passado, o influxo de ideias abstratas, mas as legislações e instituições elaboradas por homens que operavam sob a orientação da Igreja. A garantia, pois, para manter a inspiração cristã na vida social, existe na medida em que os fiéis, dirigidos pela hierarquia, possam atuar “com ações concretas de governo, posição, escolha e designação de homens”, controlando, assim, as estruturas e os instrumentos organizativos do consórcio civil. O papa projetava a possibilidade de assimilar aspectos, características, técnicas do mundo moderno sem recalcar passivamente o modelo medieval; mas ao mesmo tempo deixava bem claro que cabia à Igreja-instituição determinar o pessoal dirigente da vida associada e que à hierarquia cabia gerir, como na

Idade Média, muito embora dentro de esquemas diversos, os modos pelos quais deveria haver um encontro entre cristianismo, de um lado, e história e sociedade, de outro. Uma posição de síntese.

Não foi à toa que, para defender essa posição, precisou “silenciar” uma série de teólogos, no início dos anos 1950, por meio da Encíclica *Humani generis*, que vinham desenvolvendo uma *nouvelle théologie* e insistindo sobre a *historicidade* da Igreja, chegando mesmo a questionar sobre a necessidade de que o relacionamento com o mundo tivesse de passar pela formação de uma cristandade. A França é o palco desta nova corrente: “um cristianismo sem cristandade”.

Durante a guerra, havia sido maturada uma geração de católicos preocupados, sobretudo em questionar a ideia da “cidade cristã” ou da “civilização cristã”. No entender de R. Théry, em um trabalho de 1955, várias razões explicariam o nascimento desta ideia. Primeiro: a luta partidária de libertação na qual muitos fiéis – pelo silêncio da hierarquia e no trabalho em equipe com comunistas – tinham experimentado a dificuldade, mas também o mérito, de lutar pela construção de uma cidade terrena livre e autônoma. Segundo: pela constatação da ineficácia e substancial falência dos partidos cristãos no confronto com a descristianização do mundo contemporâneo, mesmo dispondo de instrumentos de poder. Por fim: a elaboração de métodos pastorais baseados na recusa do cristianismo vivido como adesão ao conformismo social (MENOZZI, 1998, p. 203).

De fato, na França, parte do episcopado francês colaborara com o regime dereitista de Vichy. O general De Gaulle, ao chegar ao poder, pedira a Roma a remoção de boa parte dos bispos de seu país. O recém-nomeado núncio, Angelo Giuseppe Roncalli (futuro João XXIII), reduziu o número de vinte e cinco para dois ou três realmente indefensáveis. O próprio Cardeal de Paris, D. Emmanuel Suhard, uma semana antes da libertação dessa cidade, recebera cerimoniosamente o “colaboracionista” Marechal Pétain.

Apesar disso, o Cardeal Suhard, em plena pressão da guerra, começara um experimento audacioso. Em 1942, os alemães tinham enviado 800 mil franceses aos campos de trabalhos forçados na Alemanha, mas haviam se recusado a permitir que capelães os acompanhassem. Então, ele enviou, secretamente, 25 jovens padres que, vestidos como outros deportados, não foram identificados. Para o Vaticano – e, de fato, para a maioria dos católicos pós-tridentinos, que não esperavam ver um padre sem o

hábito clerical, a menos que estivesse para fazer algo censurável –, foi uma inovação que só poderia resultar em escândalo.

Muito dos padres foram descobertos e repatriados; dois morreram nos campos. Mas, para alguns padres, os campos de trabalhos forçados foram uma experiência transformadora. E, ao retornarem no fim da guerra, solicitaram ao cardeal Suhard permissão para permanecerem “padres operários”, que não viveriam, como outros padres, separados de seu povo, mas partilhariam seu trabalho, sua pobreza, sua vida. Suhard deu seu apoio e outros jovens padres começaram a participar do experimento (CAHILL, 2002, p.179-180).

Após a libertação, uma pesquisa feita por Godin e Daniel, “La France, pays de mission?” (França, país de missão?), lançou as bases para uma renovada prática pastoral e que favorecerá a construção teórica de uma teologia política radicalmente diferente das perspectivas integrista, maritainista e do próprio Pio XII. A partir daquele trabalho, o cardeal Suhard publicou duas *Cartas de Advento* que marcaram os rumos da renovação. Os documentos apareceram com o chamativo título de “Crescimento ou declínio da Igreja?” (SOUZA, 2004, p.233)

Segundo Menozzi, podemos verificar os vários indícios, nos anos de 1950, que apontam para o malogro da ideologia político-religiosa que vê na Cristandade o ideal relacionamento do cristianismo com a história.

Muito característico desta linha, a começar pelo título: “Feu la chrétienté” (cristandade morta), foi a coletânea de ensaios que Emmanuel Mounier publicou em 1950. Sobretudo em “Foi chrétienne et civilisation”, aparece uma dúvida radical sobre a sociedade cristã como forma necessária de relação entre Igreja e história. Para Mounier um ponto passa a ocupar o lugar central: a intenção de formar uma cristandade deve estar de todo ausente na perspectiva de qualquer fiel, pois sua tarefa consiste numa evangelização do mundo que faça desaparecer as formas existentes da cidade terrena, e não dar fundamento a uma nova ordem.

Sem dúvida nenhuma que, do ponto de vista prático-pastoral, foi a experiência dos “Padres Operários” que construiu esta nova perspectiva eclesiológica. Muitos padres operários, partindo da ótica de uma civilização cristã, foram maturando ao longo de suas experiências uma nova visão da relação entre Igreja e sociedade. Uma visão que girava em torno da recusa do vínculo temporal-espiritual que procede da cristianização de estruturas e instituições. Eles acabaram chegando à conclusão de que,

por esta via, nasce uma forma de presença da Igreja no mundo. Por um lado, professa um cristianismo puramente sociológico, e de outro lado, exclui da vida eclesial quem está oprimido por estas estruturas e instituições.

Para Menozzi, na perspectiva aberta pelos padres operários talvez possamos encontrar, pela primeira vez com plena consciência, uma real superação do horizonte de Cristandade. (MENOZZI, 1998, p. 206)

3.2 – A convocação e as fases “Antepreparatória” e “Preparatória” do Concílio Vaticano II: o “horizonte de expectativa” dos bispos do Maranhão, 1959-1962

Em outubro de 1958 faleceu o papa Pio XII, depois de um longo pontificado e também após uma longa enfermidade. O conclave, que se reuniu no mesmo mês, elegeu o patriarca de Veneza, cardeal Ângelo Giuseppe Roncalli, que adotou o nome de João XXIII.

Sua eleição foi recebida com grande surpresa. Para o grande público, Roncalli era um desconhecido. Sua eleição parecia ser mais uma daquelas de simples transição, pois o cardeal já tinha 77 anos. Alguns boatos surgiram como uma tentativa de explicar sua eleição: alguns afirmavam que o conclave o havia escolhido porque não havia entrado em acordo sobre outro candidato mais qualificado. Teria sido uma aliança entre cardeais conservadores e progressistas. Tendo em conta sua idade avançada e seu anonimato, tudo levava a pensar que sua eleição era uma ideia aceitável.

Logo vieram as surpresas, não só pela sua “jovialidade” e simpatia, muito diferente de Pio XII, mas por seu projeto: convocar um Concílio.

Três meses depois de ocupar a cátedra de São Pedro, em 25 de janeiro de 1959, após uma missa por intenção da unidade de todos os cristãos, celebrada na Basílica de São Paulo Fora dos Muros, revelou seu desejo de iniciar uma ampla reforma na Igreja por meio de um concílio ecumênico. Os Cardeais Lercaro e Montini manifestaram preocupação. Apesar do desejo de realizar um Concílio para concluir os trabalhos do Vaticano I, não existia, de fato, tal vontade na Cúria Romana. A Cúria sempre pensou que a direção da Igreja estava na própria Cúria, em boas mãos. Sendo assim, uma assembleia internacional, com membros do episcopado de todos os recantos, causaria mais confusão do que vantagens. Esse fato ilustra bem a vitalidade espiritual e a coragem de João XXIII.

É bem provável que o papa não tenha compreendido, em seu contexto, a revolução que seria o Concílio. Não é inverossímil que ele quisesse uma reforma do sistema, mas não pensava que fosse marcar o fim de uma época.

Por diversas vezes o papa explicou suas motivações de convocar um concílio. Era necessário limpar a atmosfera de mal-entendidos, de desconfiança e de inimizade que durante séculos havia obscurecido o diálogo entre a Igreja Católica e as outras Igrejas cristãs. A mais importante contribuição, por parte da Igreja, para a unidade e a tarefa essencial do Concílio seria o programa mencionado por João XXIII: *aggiornamento*. Uma atualização da Igreja, uma inserção no mundo moderno, onde o cristianismo deveria se fazer presente e atuante. O ponto fundamental dos seus discursos estava na explicação clara das falhas da Igreja e na insistência da necessidade de mudanças profundas.

No decorrer do pontificado aconteceram outros fatos marcantes. João XXIII deixou de nomear só cardeais italianos ou europeus e alargou seu colégio cardinalício com a nomeação de um negro africano, um filipino e um japonês. Iniciou contatos ecumênicos com o arcebispo anglicano de Cantebury, com o monge protestante de Taizé, Roger Schutz, e com o Patriarca ortodoxo Atenágoras. No aniversário de 80 anos do líder soviético Khruchchev, enviou-lhe telegrama de felicitações, criando um vínculo de relações com o mundo comunista. Tempos depois, recebeu Alexei Adjubei, diretor do *Isvestia* e membro do comitê central do Partido Comunista soviético.

Mas seria uma grande ingenuidade concluir que todo o seu pontificado foi inovador. Em diversos âmbitos permanecia restrito a questões conservadoras. É necessário observar que as possibilidades surgidas nesse pontificado foram agarradas e transformadas num grande diálogo com a modernidade. Esses passos continuaram, como veremos, na preparação para o evento conciliar.

De sua parte, como recebeu a Igreja do Brasil o anúncio do Concílio?

Como o restante do mundo: pelas agências de notícia, rádios, jornais e, nas poucas cidades aonde chegavam as imagens, também pelos noticiários da televisão, com os comentários descontraídos que anúncio tão inesperado provocara. As reações dependeram dos ambientes culturais, civis e eclesiais em que a notícia foi difundida: nações predominantemente ortodoxas ou protestantes, países islâmicos ou comunistas ou, ainda, países católicos da África, Ásia, América Latina ou Europa.

Entre perplexidades e acolhidas calorosas e sempre com muitas dúvidas e

inquietações, assim variaram as reações.

Oficialmente, quanto ao Brasil, encontra-se na documentação pontifícia a resposta de Dom Jaime de Barros Câmara à carta de Tardini, enquanto não há traço algum de eventual resposta do Cardeal da Bahia e Primaz do Brasil, Dom Augusto Álvaro da Silva, nem do Cardeal de São Paulo, Dom Carlos Carmelo de Vasconcellos Motta. Alguns cardeais que moravam em Roma responderam ao Papa já no dia seguinte. O Cardeal Câmara, longe de Roma, respondeu cinco semanas depois, em 03/03/1959:

Eminência reverendíssima,
Com particular agrado recebi a carta de 29 de janeiro, protocolada com o número 7803, que fez Vossa Eminência acompanhar a cópia do discurso pronunciado pelo Santo Padre, gloriosamente reinante na Basílica de São Paulo fora dos Muros.
Essa magnífica oração do Santo Padre, que teve repercussão em todo o mundo, abriu um raio de esperança em dias melhores para a cristandade e nos permite antever a aurora da suspirada união dos filhos do mesmo Pai, gerados no Sangue Redentor de Nosso Senhor Jesus Cristo.
Como o Santo Padre, ao finalizar a alocução, pede uma palavra íntima e confidencial que o certifique das disposições de cada um, posso dizer que com filial reverência e incondicional acatamento recebi, como sempre o faço com qualquer palavra do Santo Padre, essa mensagem que dirigiu aos Cardeais.
Com sentimentos de fraternal estima, osculo a Sagrada Púrpura de Vossa Eminência e me subscrevo,
+ Jaime Cardeal Câmara, arcebispo do Rio de Janeiro. (BEOZZO, 2005, p.71)

Porém, antes de entrarmos na dinâmica conciliar, precisamos aprofundar sobre o *regime de historicidade* que acompanhava o episcopado brasileiro, mas de modo especial, o episcopado do Nordeste em fins dos anos 1950.

Naquele mesmo ano de 1959, os bispos do Nordeste começavam a expor uma nova “consciência histórica”, ou numa linguagem maritainiana, de um novo “ideal histórico” e que vai penetrar em boa parte do episcopado brasileiro. Segundo Marina Bandeira, os “bispos nordestinos” chamaram a atenção para:

A maior consciência das raízes do problema socioeconômico, e suas implicações para a vivência da fé católica no Brasil, riria fazer com que setores do episcopado comessem a se distanciar de posições da Igreja elitista e da Igreja centralizadora, que haviam marcado a alta hierarquia nas décadas precedentes, e a buscar novos rumos. (BANDEIRA, 2000, p. 210)

O contexto de contínuo aumento da miséria no Nordeste, agravada pelos longos períodos de secas, leva os bispos da região a proporem uma reunião entre eles

com técnicos para debater os problemas sociais. Como vimos, o *Iº Encontro de Bispos do Nordeste* realizou-se em 1956, em Campina Grande, Paraíba. O resultado dos estudos dos bispos e dos técnicos convidados ficou reunido na “Declaração dos Bispos do Nordeste”. A declaração, após reiterar sua confiança no presidente, critica a falta de coordenação entre os órgãos que atuam na região; a falta de uma política financeira para o Nordeste; e o uso criminoso do dinheiro público por funcionários inescrupulosos.

Neste documento, podemos perceber os “conceitos” que exprimem a visão dos bispos sobre a relação da Igreja com a sociedade e com a história.

O objetivo fundamental da Igreja é o Reino de Deus. Mas o Reino de Deus **começa transitoriamente no tempo**, para chegar, definitivamente, na Eternidade. [...]

E neste itinerário dos homens pelos caminhos da terra, interferem nas condições temporais. A virtude tem, aí, também sua batalha: a batalha das condições, das necessidades materiais, interferindo no espiritual. [...]

Exatamente no território religioso e moral e, até mesmo, nas repercussões diretas ou indiretas que os problemas econômicos ou sociais provocam, é que está a linha de ação própria da Igreja. **Ela não quer interferir no campo de ninguém.** [...]

Mas não nega sua colaboração às instituições de caráter temporal. De modo especial, Ela, por sua doutrina, ensina aos cristãos que, mesmo num mundo que perdeu sua unidade espiritual, se faz necessária a cooperação dos Poderes Temporais e Espirituais, tendo em vista o bem-comum, o bem-estar do povo que constitui a grande família dos filhos de Deus.

[...] Esta doutrina vem afirmando pela defesa da pessoa humana, [...] em favor de uma **reforma social** apta a **estabelecer**, no mundo, um **clima de Justiça e Fraternidade** e uma **equitativa redistribuição dos bens materiais**, existentes nas comunidades humanas.

[...] nas atuais estruturas econômico-sociais que constituem a nossa organização política e o sistema de nossa economia privada, **há tremendas injustiças** [...] E, ainda mais – por força de sua própria missão evangélica – **a Igreja [...] se coloca ao lado dos injustiçados, para cooperar com eles numa tarefa de recuperação e redenção.**

Nossa tendência é pela **Reforma Social**, em prazo mais ou menos amplo, erigido pela sabedoria dos homens que têm a missão de influir no curso dos acontecimentos, sem provocar desequilíbrios e novos desajustamentos. (CDI-CNBB. Declaração dos Bispos do Nordeste, 1956, p. 16. Os grifos são nossos)

Ainda fortemente influenciados pelo amplo “espaço de experiência” da teologia dos “dois reinos” (temporal e espiritual), os bispos incorporam a dimensão da “história” e das “condições materiais” como elementos importantes que geram, não só o bem-comum e o bem estar do povo, mas também as injustiças provocadas pelo acúmulo de bens materiais e daí a necessidade de uma “equitativa redistribuição”. Se na *1ª Pastoral Coletiva* (1890) os bispos desejam manter a “ordem social” pela presença da religião católica, agora a “ordem social” passa necessariamente pela justiça e pela

fraternidade. Percebe-se já aqui uma saída de perspectivas *convencionais* (lei e ordem) para perspectivas *pós-convencionais* (direito e justiça).

Daí que o conceito central que visaria marcar a atuação da Igreja na sociedade brasileira, a partir de então, é o de *reforma social*. Conceito este intimamente vinculado à noção de justiça e com uma sutil crítica ao modelo capitalista. Assim, os bispos do Nordeste assumem uma “opção preferencial”: “ao lado dos injustiçados, para cooperar com eles numa tarefa de recuperação e redenção”. Para isso acontecer (visão de futuro), o prazo seria “mais ou menos amplo”, ou seja, num processo de longa duração sem correr os riscos de acelerações, mudanças abruptas, rupturas drásticas, “sem provocar desequilíbrios e novos desajustamentos”. Em outras palavras, sem os desgastes provocados pelas ações revolucionárias.

No entanto, as coisas correram mais rápidas do que se esperava. Poucas semanas depois, Kubitschek assinava vinte decretos que consubstanciavam, na ordem federal, as providências derivadas das recomendações dos bispos. Nessa mesma ocasião, o presidente endossa o projeto do economista Celso Furtado, a “Operação Nordeste”, que viria a ser o protótipo da SUDENE.

Em 1959, os bispos nordestinos novamente se encontraram para avaliar a caminhada feita até então dos esforços governamentais para a região Nordeste do Brasil. Este encontro foi fruto da preocupação dos bispos com o cunho industrializante e tecnocrático imprimido pela “Operação Nordeste” às suas atividades.

De fato, Celso Furtado, em 1954, desenvolve sua “Teoria do Subdesenvolvimento”. Em sintonia com as reflexões de Raul Prebisch da CEPAL, identifica no crescimento da América Latina, impelido pelas exportações de bens primários, uma debilidade endógena relativamente aos países do centro. Considerava o subdesenvolvimento como etapa prévia ao desenvolvimento, de modo que este seria alcançado pelos países subdesenvolvidos desde que tivessem capital, tecnologia e mercado. As Corporações transnacionais estavam já ali colocadas para oferecer esses três ingredientes. Daí a necessidade de implantá-las nos países subdesenvolvidos.

Depois de um período de aplicação de tal teoria, constatou-se a existência de real desenvolvimento de certa camada social que teve acesso aos bens de consumo conspícuos. Ao mesmo tempo, verificou-se o crescimento da massa de empobrecidos – pessoas, classes e regiões. E estes se tornavam dependentes das pessoas, classes e regiões desenvolvidas, que funcionavam como centros.

Deste modo, o conceito de *reforma social* será ressemantizado para o de *desenvolvimento*, mas com uma compreensão diferente das teorias desenvolvimentistas da época. Poderíamos falar de “desenvolvimento com reforma social”, ou mesmo, “desenvolvimento com justiça social”. Vejamos o “horizonte de expectativas” dos bispos nordestinos nas conclusões do *IIº Encontro de Bispos do Nordeste*:

Afirmamos que todos nós, Bispos da Santa Igreja, temos bem presente a missão que Deus nos confiou, [...] nosso direito e dever de interessarmo-nos pela situação temporal do povo, sobretudo em área subdesenvolvida como o Nordeste.

[...] Afirmamos, dentro desse pensamento, e baseados nas Conclusões dos Grupos de Estudos do Encontro, que o **desenvolvimento econômico do Nordeste**: a) só atingirá sua eficiência plena se apoiar no esforço consciente e voluntário das forças atuantes de toda a comunidade, para o que se toma urgente a preparação, em todos os seus níveis, de líderes, especializados em modernas técnicas de organização comunitária [...]; c) exige medidas não só relativas a um melhor nível alimentar, mas também providências que visem à saúde pública, tendo-se em vista que as populações nordestinas são em geral subnutridas e, conseqüentemente, vulneradas no seu estado sanitário [...].

[...] Afirmamos a **esperança de ver o problema da reforma agrária no Nordeste equacionar-se** oportunamente com salvaguarda, dentre outros, dos seguintes princípios: a) apoio técnico e financeiro do Poder Público a particulares desejosos de dar um destino social mais adequado às próprias terras,...; b) exemplo do Poder Público de adoção de planos racionais relativos a terras de sua propriedade, mediante formas de colonização de tipo novo,...; c) maior estabilidade do trabalhador rural à terra que cultive, mediante o estímulo à adoção de contratos legais de arrendamento e de parceria agrícola, **em bases de justiça social**; [...] e) cuidado extremo em evitar açodamentos demagógicos, paixões partidárias, personalismos, de vez que se trata de matéria delicada e facilmente explosiva [...]. (CDI-CNBB. Conclusões do IIº Encontro de Bispos do Nordeste, 1959, p. 10. Os grifos são nossos)

Desenvolvimento aqui significava para os bispos nordestinos: educação e organização de base, desenvolvimento agrícola, saúde pública, saneamento básico e reforma agrária. Desta forma, a Igreja, pelo menos no Nordeste, faz uma ruptura e se desloca do conceito de “caridade cristã” para o de “justiça social”.

É nesta conjuntura que chega ao Brasil e, particularmente, aos Bispos do Maranhão os primeiros documentos em vista da realização do Concílio Vaticano II.

Foram tomadas as providências, durante os primeiros meses de 1959, para a convocação da Assembleia conciliar. Elaborou-se uma proposta de constituir uma “Comissão” com uma secretaria que, antes de tudo, enviasse um questionário para a consulta dos bispos. Suas finalidades podiam ser constatadas em algumas partes

específicas: as relações com os irmãos separados, o apostolado sacerdotal, as missões, os problemas de ordem moral e a doutrina social da Igreja.

João XXIII confiou a presidência da Comissão ao Secretário de Estado, Cardeal Domenico Tardini. Após a nomeação, foram elencadas as suas tarefas: recolher as propostas do episcopado, dos dicastérios da Santa Sé, das faculdades de Teologia e Direito Canônico; traçar as linhas gerais dos argumentos a serem tratados no Concílio; sugerir a composição dos diversos organismos destinados a cuidar da preparação dos trabalhos.

A primeira iniciativa da Comissão *Antepreparatória*, como ficou conhecida, foi redigir um questionário e enviá-lo às pessoas e entidades mencionadas acima para que pudessem comunicar sua opinião. O documento constava de cinco parágrafos e os títulos revelavam o que se desejava para a futura assembleia: “Sobre o cuidado das santas verdades; sobre a santidade e o apostolado dos clérigos e dos fiéis; sobre a disciplina eclesiástica; sobre a educação; sobre a unidade da Igreja”. Logo essa direção foi substituída por um convite à livre expressão *omni cum veritate et sinceritate* (com absoluta liberdade e sinceridade), sem se prender a esquemas predeterminados, mas oferecendo sua próprias considerações.

O resultado dessa consulta está toda registrada em um volume imponente de mais de duas mil respostas que formará o conteúdo de oito volumes dos *Acta et documenta Concilio Vaticano II apparando* (ADA, 1961).

Este material documental é precioso por dois motivos: permite identificar, sob um certo prisma, o do episcopado, o estado da Igreja ao redor do mundo às vésperas do Concílio e os anseios, expectativas e desejos concretos formulados para a elaboração da “agenda” conciliar. Permite também examinar o método de organização do material e a filtragem operada no mesmo pelos órgãos da Cúria Romana e pelas Comissões preparatórias.

Nosso interesse é pelo primeiro aspecto, particularmente para verificar as propostas dos bispos do Maranhão, mas também para compreender seus mais diversos “horizontes de expectativas” ali presentes.

Data de 18/06/1958, o Cardeal Tardini, envia a todos os 2.594 responsáveis por dioceses, prelazias e prefeituras apostólicas em todo o mundo uma carta-consulta nos seguintes termos:

Apraz-me comunicar a V. Ex.cia que o Sumo Pontífice João XXIII felizmente reinante, em 17 de maio de 1959, dia de Pentecostes, criou a Comissão Antepreparatória, que tenho a honra de presidir, para o próximo Concílio Ecumênico.

O augusto Pontífice, em primeiro lugar, deseja conhecer opiniões e pareceres e recolher conselhos e vota dos ex.mos bispos e prelados que são chamados de direito a participar do Concílio Ecumênico (cân. 223); de fato sua Santidade atribuiu a maior importância aos pareceres, conselhos e vota dos futuros Padres conciliares: o que será muito útil na preparação dos temas para o Concílio.

Peço, portanto, vivamente a V. Ex.cia que queira fazer chegar a essa Comissão Pontifícia **com absoluta liberdade e sinceridade, pareceres, conselhos e vota** que a solicitude pastoral e o zelo das almas possam sugerir a V. Ex.cia em ordem às matérias e aos temas que poderão ser discutidos no próximo Concílio. Esses temas poderão dizer respeito a alguns pontos de doutrina, disciplina do clero e do povo cristão, a múltipla atividade que empenha toda a Igreja, os problemas de maior importância que essa deve enfrentar hoje, e toda outra coisa que V. Ex.cia julgar oportuno apresentar e desenvolver.

Neste trabalho, V. Ex.cia poderá se valer, com discrição, do conselho de eclesiásticos prudentes e peritos.

Essa Comissão Pontifícia acolherá de sua parte com profunda consideração e respeito o quanto V. Ex.cia julgar útil para o bem da Igreja e das almas.

As respostas, V. Ex.cia queira redigir em latim, e devem ser enviadas o quanto antes à Pontifícia Comissão mencionada, e, se possível, não depois de 1º de setembro do corrente ano.

Com expressão de meu profundo e cordial respeito etc. D. Card. Tardini (ALBERIGO, 1995, p. 103-104. Os grifos são nossos)

As respostas (de julho, as mais rápidas, até o verão europeu de 1960, as mais lentas) chegam a Tardini que as passa aos cuidados do Secretariado da Comissão Antepreparatória.

Dos 2.594 futuros participantes do Concílio calculados, responderam 1.998, ou seja, 77%. O número de respostas enviadas pelo episcopado brasileiro e publicadas na coleção ADA soma o total de 132, dentre os 167 bispos brasileiros, que corresponde ao percentual de 79%, um pouco acima da média mundial (BEOZZO, 2003a, p. 71-147; BARAÚNA, 1993, p. 146-177).¹⁸

Quando verificamos a relação de todos os bispos maranhenses, nesta fase, com os que enviaram os seus *Consilia et vota* (“Pareceres e proposições” em latim), chegou-se ao percentual de 75%, número bastante próximo da média brasileira. Quando da consulta, o episcopado maranhense era formado pelos seguintes nomes: Dom Frei

¹⁸ O ritmo da chegada da carta e a prontidão das respostas variaram muito no Brasil. Em dioceses e prelazias da Amazônia e Mato Grosso, afastadas dos grandes centros, a carta demorou, às vezes, meses para chegar ou simplesmente se extraviou.

Adolfo Luís Bossi, OFM Cap. (Prelado de Grajaú); Dom Alfonso Maria Ungarelli, MSC (Prelado de Pinheiro); Dom Antônio Batista Fragoso (bispo auxiliar de São Luís e não enviou seu “vota”); Dom Frei Cesário Alexandre Minali, OFM Cap. (Bispo de Carolina); Dom Diogo Parodi, FSCJ (Prelado de Balsas); Dom Frei Emiliano José Lonati, OFM Cap. (Prelado de Grajaú); Dom José de Medeiros Delgado (Arcebispo de São Luís); Dom Luís Gonzaga da Cunha Marelim, CM (Bispo de Caxias do Maranhão e também não enviou seu “vota”).

Segundo Étienne Fouilloux, quaisquer que sejam seus autores, os *vota* oscilam do ponto de vista estritamente formal, entre os dois extremos do *conformismo* e da *originalidade*. De um ponto de vista quantitativo, o conformismo supera muito a originalidade. Se se retoma a distinção judiciosa de Fortunato Malimacci, entre *vota* “canônicos” e *vota* “pastorais”, melhor adaptada à diversidade das situações, os primeiros têm clara predominância. (ALBERIGO, 1996, p. 127)

Em que se pode reconhecê-los? Por seu vocabulário jurídico herdado do Código de Direito Canônico de 1917, ou da teologia dos manuais; por sua enumeração, muitas vezes, fastidiosa, de múltiplas sugestões dadas a sutilezas; por sua estrutura ternária: passa por uma rápida reflexão da doutrina, para depois se prolongar sobre a disciplina, sem mostrar muito interesse pelas situações concretas nem pelas questões candentes do momento, muitas vezes, tratadas rapidamente sob a rubrica de perdas e vantagens.

É necessário se interrogar sobre as razões desse conformismo majoritário. A maior parte dos bispos se encontrava num quadro que conheciam bem e cujo caráter excepcional só raramente percebiam: responder a uma pesquisa romana. Fizeram-no, portanto, segundo um hábito inculcado de longa data, depois reforçado pela experiência de suas relações com a nunciatura ou com os dicastérios vaticanos. Este hábito predetermina o tom, respeitoso até ao extremo, a forma canônica e, sobretudo, a prudência notória de muitas das respostas que então é preciso decifrar com bom conhecimento das regras do jogo para perceber seus matizes.

Acostumados a se conformar aos desejos de Roma, continuam andando apalpadelas, desta vez não dispõem de ajuda de diretiva firme. Em todo o caso, porém, não deve esquecer que o *votum* pertence a gênero literário bem definido, o gênero da resposta a Roma, que é preciso levar muito em conta para interpretar corretamente esse

material saído da consulta antepreparatória: eco de caráter antes conformista a um apelo cuja nova tonalidade não se podia facilmente perceber.

José Oscar Beozzo e Luiz Baraúna foram aqueles que mais se detiveram no estudo qualitativo dos *vota* do episcopado brasileiro. Eles são de opinião que:

O grosso do episcopado brasileiro da época pré-conciliar [...] são homens de Igreja que se distanciam nitidamente da minoria radical e ultra-reacionária [...], mas por outro lado ainda não despertaram para a magnitude dos problemas de uma Igreja colocada diante dos desafios de um mundo completamente novo, que começou a surgir bem antes do Concílio Vaticano I e do Concílio de Trento. Esses bispos desejam avanços, desejam mudanças, adaptações e reformas – porém desde que não saiam dos quadros e do referencial da concepção tridentina e pós-tridentina de Igreja e de mundo. (BARAÚNA, 1993, p. 165-166)

Além desses dados sobre a qualidade das “cartas-respostas”, devemos acrescentar mais um elemento analítico: o problema da experiência histórica vivida por cada um destes bispos, com as suas diferentes “ontologias sociais do tempo”. Nelas poderemos perceber de que modo combinaram concretamente em seu presente a dimensão de sua experiência passada com suas expectativas de futuro.

Quanto às respostas enviadas pelos bispos e prelados do Maranhão temos, na linha do “conformismo-canônico”, as dos prelados de São José do Grajaú: o do experiente Dom Emiliano Lonati, e a de seu jovem coadjutor, Dom Adolfo Bossi. Ambos, na sua recusa a apresentar propostas, falam das condições de vida em que se encontravam:

De minha parte, tenho muito pouco a oferecer em termos de opiniões, proposições e novidades, pois **moro numa região remota, nas selvas do Maranhão, onde não tenho vivência com as necessidades deste século**, e a Prelatura está fora de cultura e humanidade desta época, onde os índios vivem vida quase primitiva e para eles são mais do que suficientes as leis eclesiásticas desta época.

Nesse íterim, com todo ardor e de coração me confesso seu servo e rogo a Deus tudo de bom para Vossa Eminência.

Servo de Vossa Eminência,

+ Emiliano I. Lonati

Bispo Titular de Epifania na Cilícia

Prelado nullius de São José do Grajaú.

Eminentíssimo Senhor, como sou bispo recém-eleito, **considero-me sem condições de oferecer observações, pareceres e sugestões a essa preclara Comissão Pontifícia. Submeto-me totalmente a tudo que aprovar à Santa Madre Igreja ensinar e impor** e concordo igualmente com tudo que venha a ser sugerido a essa Comissão pelos excelentíssimos e reverendíssimos bispos brasileiros.

De Vossa Eminência Reverendíssima

Servo devotado

+ Adolfo A. Bossi, Ofm Cap.

Bispo titular de Parnassena

Coadjutor com direito a sucessão do Prelado

Nullius de São José do Grajaú (ADA, 1961, p. 306 e 320. Os grifos são nossos)

As respostas de D. Emiliano Lonati e de D. Adolfo Bossi revelam uma *consciência histórica pré-convencional*, tendo como elemento “exemplar” a trágica experiência de Alto Alegre, em 1901. Fica evidente o modelo de missão desenvolvido a partir do Concílio de Trento e da atuação da *Propaganda Fide*: o modelo de *conversio animarum* (conversão das almas) e de *plantatio ecclesiae* (implantação da Igreja). Nesta perspectiva, a missão de “conversão das almas” estava centrada no princípio da vontade salvífica de Deus e, para isso se concretizar, era necessária a “implantação da Igreja” enquanto resultado da manifestação concreta desta mesma vontade de Deus. Assim, a expectativa dos dois prelados se concentra num presente continuamente consumado no imediatismo estático ou interminável.

Outro prelado *nullius*, capuchinho e experiente missionário no Brasil, D. Frei Cesario Alexandre Minali, de Carolina, apresenta uma *consciência histórica convencional* com alguns elementos *pós-convencionais*. Também inicia sua resposta com uma justificativa semelhante à de seus irmãos franciscanos, mas não quis fugir à responsabilidade de poder oferecer alguma sugestão-proposição ao Concílio:

Eminentíssimo Príncipe,

Para dizer a verdade, sinto-me acanhado diante do amável convite de Vossa Eminência, para oferecer sugestões e proposições para o próximo Concílio Ecumênico, mesmo porque, perdido nestas regiões quase desertas do Brasil Central, estou pouco a par dos grandes problemas. Mas, como filho obediente e desejoso de contribuir para a maior glória de Deus e para o bem das almas, permito-me fazer as seguintes sugestões:

I. Sobre a Fé. [...] Seria desejável estabelecer um Catecismo único para o povo, levando em conta as atuais condições culturais e as conquistas no campo da Sagrada Escritura e da Teologia.

II. Sobre a Liturgia. O Ritual, especialmente na parte dedicada à administração dos sacramentos, deveria ser traduzido integralmente em língua vulgar para facilitar ao povo participação mais ativa. [...]

III. Sobre a disciplina eclesiástica. Para combater o espírito de independência que permeia o clero, com as consequências que todos conhecemos, dever-se-ia insistir mais, nos seminários, na necessidade e utilidade do espírito de humildade e de submissão aos superiores, evitando assim a dispersão de tantas energias preciosas e o dano nas almas. A grande escassez de clero, especialmente nos climas tropicais e as frequentes apostasias que hoje todos deploramos têm sua única origem, quase sempre, na violação do santo celibato. Nosso povo perdoa facilmente o sacerdote que falta ao celibato, porque, parece, que o homem não pode viver sem mulher. A dispensa do celibato aumentaria o nosso clero? Não creio, mesmo porque o sacerdote perderia sua auréola, faltaria à necessária influência pastoral sobre as almas, além de agravar ainda mais o problema econômico. O fato é que o problema é muito grave e deverá ser enfrentado de cheio para uma solução que assegure à Igreja um número suficiente de sacerdotes cultos e santos. [...] (ADA, 1961, p. 271-272)

Percebem-se, sutilmente, duas causas principais para o problema do celibato: o clima tropical e a cultura do povo, ou seja, sua fala nos remete àquilo que chamamos de *determinismo geográfico*. Esta teoria está radicada na visão positivista do início do século XX, segundo o qual um clima mais ameno teria dado às nações europeias condições para desenvolver sua tecnologia e dominar o mundo. Além disso, os europeus, ao criarem animais domésticos como bois e porcos, teriam se tornado imune a diversas doenças. No clima temperado, o solo seria mais fértil facilitaria a agricultura e o acúmulo de capital propiciador do desenvolvimento tecnológico. Por outro lado, o clima quente seria o responsável pelo atraso tecnológico e subdesenvolvimento econômico. E, novamente, haveria as doenças tropicais atormentando os países do “novo” mundo. Tudo isto, ainda, ajudava muito para a proliferação de comportamentos religiosos nada ortodoxos.

A visão de Dom Minali não era muito diferente da dos missionários do período colonial brasileiro. Ele poderia muito bem compartilhar seus sentimentos com os do Pe. Antônio Vieira, no próprio Estado do Maranhão, ainda no século XVII: “O que tem feito grande mal a este Estado são homens religiosos de vida e doutrina pouco ajustada” e constatava desolado que “hoje não há verdadeiras vocações para o estado religioso, quase todos o procuram por meio de vida e principalmente no Brasil, onde faltam empregos em que os pais arrumem seus filhos. (ARAÚJO, 1993, p. 251)

No entanto, a expectativa de Dom Minali é que a Igreja deveria fazer algumas rupturas nos campos bíblico-litúrgico e catequético, e buscar estratégias novas para dar continuidade ao celibato eclesiástico evitando, assim, a indisciplina, a grande evasão de padres e a falta de vocações, em vista do “bem das almas”. Mesmo dizendo

estar longe dos “grandes problemas” daquela época, sugere que a Igreja se aproprie mais das “conquistas” dos chamados movimentos Bíblico, Litúrgico e Teológico. Com o desejo de que haja “participação mais ativa” do povo, ele vislumbra um “horizonte futuro” onde os valores e atitudes “modernas” possam alcançar as “regiões quase desertas do Brasil Central” em que vive.

Além destas três respostas “franciscanas capuchinhas”, chamou-nos muito a atenção as preocupações propriamente “pastorais” de traços *convencionais* e *pós-convencionais* das respostas dos outros três bispos do Maranhão, sem perder de vista as preocupações com a presença da Igreja na sociedade. Essas respostas trazem à tona as “expectativas de futuro” que o evento conciliar poderia trazer, especialmente em alguns campos pastorais. Vejamos algumas destas respostas:

[...] Parece não ser de pouca utilidade se, tendo em vista o grande progresso feito no conhecimento de matéria bíblica nestes últimos tempos, se cuide de uma nova e integral tradução dos textos originais de todo o Velho e Novo Testamentos, para a língua latina. Isso contribuiria também para a Igreja conquistar cada vez mais, nessa área, a estima de grupos dissidentes, principalmente dos protestantes. (Dom Diogo Parodi, Prelazia de Balsas) (ADA, 1961, p. 304-305)

[...]

- a) Na ação litúrgica: que a ante-missa possa ser lida em língua vernácula;
- b) em matéria pastoral: que se instituem diáconos para o serviço do povo cristão; que sejam revitalizadas as ordens de leitores, acólitos, cantores, com vista à ativa participação dos fiéis na oração pública e no ofício divino adaptado à oração do povo cristão;
- c) em matéria catequética: que se aperfeiçoem normas canônicas para a instituição de um novo catecumenato e simultaneamente se crie uma “liturgia” conveniente. (Dom José de Medeiros Delgado, arquidiocese de São Luís) (ADA, 1961, p. 248-249)

A expectativa de D. Diogo Parodi, por meio da incorporação do “grande progresso feito no conhecimento de matéria bíblica nestes últimos tempos”, não era somente para uma nova e atualizada tradução da Bíblia, mas para que proporcionasse uma aproximação com os protestantes. Aqui transparece uma clara expectativa de que o Concílio se preocupasse com o diálogo ecumênico. A “experiência” da ruptura provocada pela Reforma ainda não tinha sido assimilada.

Já para D. José Delgado, sua expectativa estava na “revitalização” das antigas ordens ministeriais – diácono, leitor, acólito e cantor – e de uma renovada prática catecumenal. Ou seja, deseja uma ruptura em relação à certa “tradição” e estabelecer um novo contato com um antigo “espaço de experiência” da Igreja que não

se podia perder de vista: a tradição do 1º milênio do Cristianismo. Os dois bispos, de alguma forma, querem mudanças.

Além disso, D. José Delgado, em outro trecho de sua resposta, procura valorizar a participação do laicato na Ação Católica e também nas associações religiosas. Para isso, seria necessário que o Concílio definisse claramente seu papel para a “santificação do mundo”:

[...] 4. Considero muito útil o aperfeiçoamento pelo Concílio Ecumênico da legislação canônica sobre o apostolado dos leigos, primeiro porque uns não promovem a Ação Católica, levados por excessivo apego a associações religiosas, outros, porém, deixam as associações religiosas não menos inflamados de amor à Ação Católica; depois, porque assuntos sociais e técnicos muitas vezes se confundem com apostolado sobrenatural e prejudicam gravemente o exercício da missão leiga em assunto temporal. Considerando as necessidades desta época, parece-me conveniente que normas mais claras sejam baixadas pelo Concílio Ecumênico para que os fiéis possam buscar com segurança e audácia a santificação do mundo. [...] (ADA, 1961, p. 249)

De fato, a introdução da Ação Católica como meio de evangelização encabeçada por leigos, mesmo que atrelados à orientação do clero, foi uma ruptura em relação à tradicional prática das associações religiosas, típicas agremiações do contexto ultramontano e mais voltadas para as práticas de culto devocional. Para D. Delgado, era necessária uma norma canônica que pudesse construir uma síntese entre apostolado sobrenatural e apostolado temporal, ou seja, que deixasse claro o papel do leigo na Igreja e de sua atuação no mundo.

D. Alfonso Maria Ungarelli, por outro lado, tem uma proposta que corrobora com algumas iniciativas pastorais já em curso no Brasil pré-conciliar e, em certo sentido, essa proposta diferenciava-se da prática conhecida dos leigos da *Ação Católica*: a formação de “catequistas colaboradores”.

Estes seriam os protótipos do que conhecemos hoje pelo nome de “agentes de pastoral”. Sua “expectativa de futuro” se concentra no desejo de que seus “catequistas”, formados em cursos de três anos para suprir a ausência de padres, fossem “totalmente alheios às coisas civis”, pois “na América Latina a religião é muito prejudicada toda vez que o pároco e seus cooperadores se metem nas coisas civis”, em outras palavras: se metem por demais em política. Além disso, especifica que se deve dar preferência aos varões sobre as mulheres, quando se tratar de ministrar o batismo ou distribuir a comunhão. (ADA, 1961, p. 286-290)

Na verdade, essa proposta revelava a esperança de D. Ungarelli ver o Concílio “oficializar” uma alternativa pastoral para a falta de padres no Brasil, a partir da experiência de D. Agnelo Rossi, na diocese de Barra do Piraí (RJ), aprovada pela CNBB na Assembleia Geral de Goiânia em 1958: os *catequistas populares*. (DOMEZZI, 1997, p. 222)

O desdobramento desta proposta seria a possibilidade de se “aperfeiçoar as disposições do cânon 1098” referentes à disciplina do matrimônio, ou seja, a possibilidade de “canonizar” as “testemunhas qualificadas para o matrimônio”. Assim ele faz sua proposta:

[...] Consideradas as extensíssimas dimensões das circunscrições eclesiásticas da América Latina, como também a falta de sacerdotes e a triste situação do povo cristão, a mim me parece ser útil preparar catequistas que possam, de algum modo, fazer as vezes do pastor em regiões e povoados muito distantes das sedes paroquiais.

Por isso, faço duas proposições a essa excelentíssima Comissão Pontifícia Antepreparatória, uma “Sobre a cooperação dos leigos com o múnus pastoral”, onde se discorre amplamente sobre catequistas, e outro, “Sobre a conveniência de emendar o cânon 1098, ou melhor, de aperfeiçoar as disposições do cânon 1098”, no qual se considera algo singular sobre a disciplina do matrimônio, que pode ser mudada para melhor com a participação de catequistas. (ADA, 1961, p. 286-290)

Com uma reflexão bastante lúcida sobre problemas que enfrentava pela falta de padres para o trabalho pastoral, D. Ungarelli lança, com sua proposta, as primeiras sementes do que vai tomar forma no Brasil e no Maranhão, no período pós-Concílio, das chamadas *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs). Vejamos alguns trechos de sua carta-resposta, e análise da situação, com a respectiva proposta:

No Norte do Brasil, como também em muitas outras regiões de toda a América Latina, as paróquias têm imensas dimensões, de modo que o pároco (mesmo se fizer uso – o que nem sempre acontece, antes, raramente ocorre – da ajuda de vigários cooperadores) tem mínimas condições de cumprir suas obrigações pastorais [...]. As consequências são tristíssimas.

1. Nas famílias da zona rural, no momento presente, as crianças em geral não recebem nenhuma catequese. [...]

3. Todos os sacramentos são inteiramente negligenciados, com exceção do batismo. [...]

4. Enquanto isso, [...] muitos dão ouvido a pastores protestantes e a pregadores espíritas que discorrem com ardor e veemência sobre religião [...].

5. Por conseguinte, é gravíssimo o perigo de perversão do povo cristão, que, privado de todo auxílio espiritual, leva a vida desordenadamente como um rebanho sem pastor [...].

III. Solução proposta

Tendo em vista a escassez de sacerdotes [...] seria de grande utilidade se instituíssem catequistas de ambos os sexos, que, bem formados e instruídos, estivessem diretamente ligados ao serviço da Paróquia e em vilas e povoados distantes da sede paroquial [...].

Sobre a licença do Ordinário e sob a dependência do Pároco, caberia aos catequistas a que nos referimos: [...]

2. **evangelizar o povo de porta em porta** (como fazem os protestantes e espíritas com perspicaz ação capilar); [...]

5. aos domingos e dias santos **convocar os fiéis** a uma casa de respeito ou não havendo essa casa para algum lugar **para um culto religioso**;

6. **presidir a reuniões de fiéis cristãos** de modo que, em lugar da missa, se desenvolva uma função na qual seja sempre lida e explicada alguma passagem das Sagradas Escrituras [...];

11. **como testemunhas qualificadas assistam aos matrimônios**, conforme propusemos na proposição “Sobre conveniência de emendar o cânon 1098 ou, melhor, aperfeiçoar o que dispõe o cânon 1098”, enviada à Pontifícia Comissão Antepreparatória do Concílio Ecumênico. (ADA, 1961, p. 286-290. Os grifos são nossos)

Discordando de Baraúna (1993), não se pode perceber aqui uma resposta que se mantém em sintonia com o Concílio de Trento. Mais uma vez, o que se pode perceber é que a expectativa de D. Ungarelli também toma as experiências do Cristianismo no 1º milênio; quase que o desejo de experimentar um “cristianismo de tipo paulino”, um cristianismo que funda pequenas comunidades nas casas, com suas práticas litúrgicas e sob a iniciativa de leigos missionários.

Com o término da fase das consultas, iniciou-se o período “Preparatório”, propriamente dito, do Concílio entre anos de 1960 e 1962.

Enquanto isso, no Brasil, assistíamos na Igreja ao auge da *Ação Católica Especializada*, com o Congresso dos dez anos da JUC (Juventude Universitária Católica), no Rio de Janeiro, em julho de 1960; ao crescente conflito entre a hierarquia e os leigos da Ação Católica, por causa do seu engajamento político-social, cada vez mais à esquerda; ao fulminante crescimento do MEB (Movimento de Educação de Base), com as escolas radiofônicas espalhadas pelo Nordeste, Norte e Centro-Oeste do País e o engajamento da Igreja em favor da sindicalização rural e da reforma agrária; às crescentes divergências internas perante a conjuntura política e mesmo às novas orientações do papado, através das encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963).

Por outro lado, diante da instabilidade política e social da América Latina, a orientação marxista assumida pela Revolução que triunfara em Cuba (1959), a

percepção de que outros regimes marxistas poderiam instalar-se aqui no continente, o lançamento do programa norte-americano “Aliança para o Progresso” (1961), mas, principalmente, a solicitude de João XXIII pela Igreja latino-americana, levaram o Papa, em dezembro de 1961, a reiterar seu apelo anterior e solicitar aos bispos a elaboração de um *Plano de Ação Pastoral* imediata, sugerindo que se atacasse os seguintes pontos: Evangelização e Catequese; Liturgia e Sacramentos; Valorização apostólica dos religiosos e leigos; Vocações sacerdotais e religiosas; e Ação social pela justiça e caridade.

A Secretaria de Estado da Santa Sé enviou ao Núncio Apostólico no Brasil, Dom Armando Lombardi, instruções especiais para urgir junto aos bispos presteza e eficácia na elaboração e implementação do plano, atendendo às solicitações do pontífice. Deste modo, a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) empenhou-se, então, decididamente em dar uma resposta efetiva, antes do início do Concílio Vaticano II.

D. Helder Camara recorreu, então, a D. Eugênio Sales e ao *Movimento de Natal*¹⁹, como a única experiência existente no Brasil com experiência em planejamento pastoral.

Segundo Caramuru de Barros, o *Movimento de Natal* dera início à primeira inovação mais profunda na pastoral tradicional praticada no Brasil. O esforço de organização da vida em comunidade, desenvolvido em paróquias do município de São Paulo do Potengi (RN), procurava levar o camponês a tomar consciência de seus problemas e a se organizar para tentar uma solução dentro dos recursos à sua disposição. Ao mesmo tempo em que respeitava a sua religiosidade popular, quebrava-lhe seu fatalismo e dava-lhe uma nova perspectiva para a construção do “Reino de Deus”.

A renovação paroquial, já naquela época, envolvia renovação litúrgica, catequética, missionária, participação ativa de toda a comunidade eclesial e sua inserção na transformação da comunidade humana. A teoria da renovação paroquial não estava ainda elaborada e sistematizada, mas era vivida concretamente através do senso pastoral de alguns padres, entre eles Mons. Expedito, pároco de São Paulo do Potengi.

¹⁹ Trata-se de um movimento de padres, por volta de 1943, que passam a se reunir em torno do Pe. Eugenio Salles para atividades sociais. Os trabalhos se expandem a partir da grande seca de 1958, quando o já então bispo-auxiliar da Arquidiocese de Natal, Dom Eugenio, assume a assistência aos flagelados do Rio Grande do Norte.

Em janeiro de 1956, D. Eugênio de Araújo Sales, bispo-auxiliar de Natal, organizou o primeiro curso de extensão universitária para todos os padres da Província Eclesiástica do Rio Grande do Norte. Esses cursos se repetiram nos anos subsequentes. Seu objetivo era proporcionar aos participantes uma atualização sobre os mais variados temas que estivessem, de alguma maneira, ligados à renovação pastoral. (BARROS, 1994, pp. 97-98)

Quando D. Eugênio recebeu a solicitação de D. Hélder, pedindo-lhe contribuições e sugestões para o *Plano de Emergência*, de acordo com o apelo de João XXIII, enviou-lhe os esquemas que haviam sido elaborados em Natal, como resultado dos encontros que haviam sido realizados recentemente com a participação de bispos, sacerdotes, religiosos e leigos, da região Nordeste. Na realidade, eram três esquemas, alguns mais desenvolvidos do que outros: Renovação paroquial; Renovação dos educandários; Introdução à uma Pastoral de Conjunto.

Ao receber esses esquemas, D. Hélder resolveu introduzir um quarto tema, abordando a “atuação da Igreja no campo sócio-econômico”, e solicitou a D. José Távora que o desenvolvesse e apresentasse à Assembleia Geral da CNBB que havia sido transferida de Fortaleza para o Rio de Janeiro e antecipada de agosto para abril daquele mesmo ano (1962).

O tema foi apresentado por D. Távora; abordou três tópicos principais: sindicalização rural e frentes agrárias, educação de base, e a Igreja face à “Aliança para o Progresso”. A “Introdução à uma Pastoral de Conjunto” ficou a cargo de D. Eugênio, que apresentaria a experiência do Nordeste e a proposta da criação de Secretariados Regionais da CNBB, a exemplo do que já vinha funcionando informalmente no Nordeste.

No tocante ao esquema da “Renovação paroquial”, o Secretário-Geral da CNBB e ainda assistente geral da Ação Católica solicitou uma apreciação dos assistentes nacionais que, de uma maneira geral, o consideraram pobre e pouco renovador. Após algum debate, D. Hélder concordou que, de algum modo, fosse conservada sua forma, embora se modificasse completamente o conteúdo. Modificou-se, então, todo o conteúdo teológico, buscando ao mesmo tempo expressar, de maneira mais coerente e consentânea com o novo enfoque teológico adotado, as experiências de renovação paroquial mais conhecidas no Brasil, especialmente no Nordeste, aproveitando também elementos da renovação paroquial francesa.

Nesse momento já começava a tomar corpo a ideia de *comunidade eclesial de base*. Esta expressão ainda não havia sido cunhada. Usava-se apenas “comunidade de base”. A palavra “eclesial” só foi acrescentada em 1965. A ideia foi sutilmente introduzida nesse esquema sob a denominação de “comunidades naturais”.

Nessa reunião entre D. Hélder e os assistentes nacionais dos movimentos de Ação Católica, foi ainda enfatizado que a renovação paroquial não seria possível sem uma renovação do ministério sacerdotal, que constituía um dos maiores desafios enfrentados pelos movimentos especializados em termos de Igreja. D. Hélder concordou plenamente com a ideia e pediu que fosse elaborado um esquema específico sobre a renovação do ministério sacerdotal.

Como D. Hélder queria submeter previamente esses dois textos (Renovação paroquial e Renovação do ministério sacerdotal) à Comissão de Teologia da CNBB, ou ao menos ao seu presidente, D. Agnelo Rossi, deu o prazo de uma semana para que os assistentes nacionais concluíssem a tarefa.

Dada a exiguidade de tempo, foi possível apenas concatenar as reflexões já mais consolidadas entre os assistentes e os elementos que eram apresentados em tríduos de Ação Católica, realizados nos seminários maiores. O conteúdo teológico procurou expressar, em linguagem mais simples e despretensiosa, a renovação teológica em curso na Europa. No texto sobre a renovação do ministério sacerdotal retomaram-se muitos elementos da experiência da pastoral de conjunto na França. Ao obter parecer favorável de D. Agnelo, D. Hélder levou esses textos à apreciação da 5ª Assembleia (abril de 1962), que os aprovou de maneira global, juntamente com os dois outros textos: renovação dos educandários e introdução a uma pastoral de conjunto.

Baseado em sua longa experiência, D. Eugênio alertou D. Hélder sobre os riscos que o *Plano de Emergência* corria de permanecer no papel, por falta de mecanismos capazes de garantir sua continuidade e efetividade. Entre outras sugestões, concluiu-se pela necessidade de criar, junto ao Secretariado Geral da CNBB, um setor que coordenasse o apoio a ser dado às dioceses que quisessem implementar o Plano em suas respectivas circunscrições. Esse setor foi criado informalmente e buscou promover um intercâmbio de experiências, publicando o boletim *Plano de Emergência em Órbita*.

Concluiu-se igualmente pela necessidade de fazer funcionar os Secretariados Regionais, que poderiam adaptá-lo melhor às realidades e peculiaridades de cada região e dar um apoio mais direto e efetivo às solicitações diocesanas. Tomou-

se consciência de que a *Ação Católica Especializada* e o *Movimento por um Mundo Melhor* (MMM) poderiam ser instrumentos de vital importância para a divulgação e implantação do *Plano de Emergência* (PE).

Cabe aqui uma breve menção à atuação do *Movimento por um Mundo Melhor* (MMM). A CNBB tinha previsto a realização de sua 5ª Assembleia Geral para o mês de maio de 1960, em Curitiba (PR), por ocasião do Congresso Eucarístico Nacional. Por solicitação de alguns bispos, especialmente Dom Luiz Mousinho, a Comissão Central resolveu transferir a Assembleia para Fortaleza (CE), em agosto de 1962, por ocasião do Congresso Nacional de Vocações Sacerdotais e, assim, promover, em Curitiba, na data prevista anteriormente para a Assembleia, um retiro para o episcopado, orientado pelo Pe. Ricardo Lombardi do Movimento por um Mundo Melhor. O retiro obteve, segundo Caramuru de Barros, “um grande sucesso junto aos bispos que dele participaram”.

D. Eugênio Sales pediu o apoio do MMM para ajudá-lo a expandir e consolidar o trabalho, que começara a realizar junto aos Bispos do Nordeste, de uma coordenação pastoral mais sistemática e efetiva em termos de região, bem como despertar os leigos e religiosos para um esforço apostólico mais renovado e coordenado. Para Caramuru de Barros, o trabalho que D. Eugênio estava desenvolvendo era “mais avançado e renovador”, tanto do ponto de vista teológico como pastoral, do que a perspectiva eclesiológica proposta pelo Pe. Ricardo Lombardi. Dadas, porém, as qualidades excepcionais dos padres que o fundador do MMM havia escolhido para realizar o trabalho no Brasil, esta organização prestou uma colaboração efetiva ao trabalho de coordenação pastoral e à dinamização das potencialidades apostólicas de muitos religiosos e leigos. (BARROS, 1994, p. 139-140)

O *Plano de Emergência* foi, talvez, a melhor preparação do episcopado brasileiro para o Concílio Vaticano II.

Em 1962, a situação política no Brasil era muito tensa após a renúncia de Jânio Quadros. Houve greve a favor do plebiscito e da volta do presidencialismo e, em 1963, houve ameaças de greve em favor das reformas de base.

Nesta conjuntura tensa, os bispos da CNBB se posicionam quando do lançamento do *Plano de Emergência*. Os bispos continuam ainda na linha de uma “Nova Cristandade” personalista (maritainiana) e defendendo um projeto de “reformas sociais” em vista do desenvolvimento social. Mas aparece agora um novo conceito,

talvez influenciado pela forma de se posicionar da Juventude Universitária Católica (JUC). O conceito é “participação”. Se antes, os bispos, acreditavam que o desenvolvimento e as reformas eram possíveis somente pela atuação do “Poder temporal”, ou seja, dos órgãos governamentais competentes, agora, sem uma participação popular as reformas não aconteceriam.

Diante dos graves problemas sociais, os bispos já anteviam a possibilidade de uma “revolução” e, para isto não acontecer, defendem as “reformas”. Não apoiam o comunismo, como optou a juventude católica, mas também não apoiam o capitalismo, especialmente quando se faz uso deste sistema com o argumento de combater os comunistas, mas se continua com a exploração dos mais pobres dando margem, assim, ao crescimento das idéias e organizações comunistas. Acreditam que as reformas de base poderiam trazer a paz social para o país, mas sabiam que seria necessário superar o sistema capitalista que era a principal causa da miséria do povo. O fragmento abaixo revela bem os horizontes de expectativas.

Continuadores de Nosso Senhor Jesus Cristo ocorre-nos, a cada instante, uma palavra do Mestre, ao ver os sofrimentos crescentes das multidões: *Misereor super turbam*. “Tenho compaixão deste povo” (cf. Mt 15, 32). **Longe de nós 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. [...]

Daí saudamos, com alegria, as Reformas de base que passaram a ser anseio de todos os responsáveis [...].

[...] 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 ignomínia em que se encontra.** [...]

O comunismo ateu explora ativamente a situação, enquanto o capitalismo liberal não menos ateu, beneficia-se da agitação comunista. **Jamais houve, neste país, nem maior nem mais criminoso domínio das forças econômicas [...].**

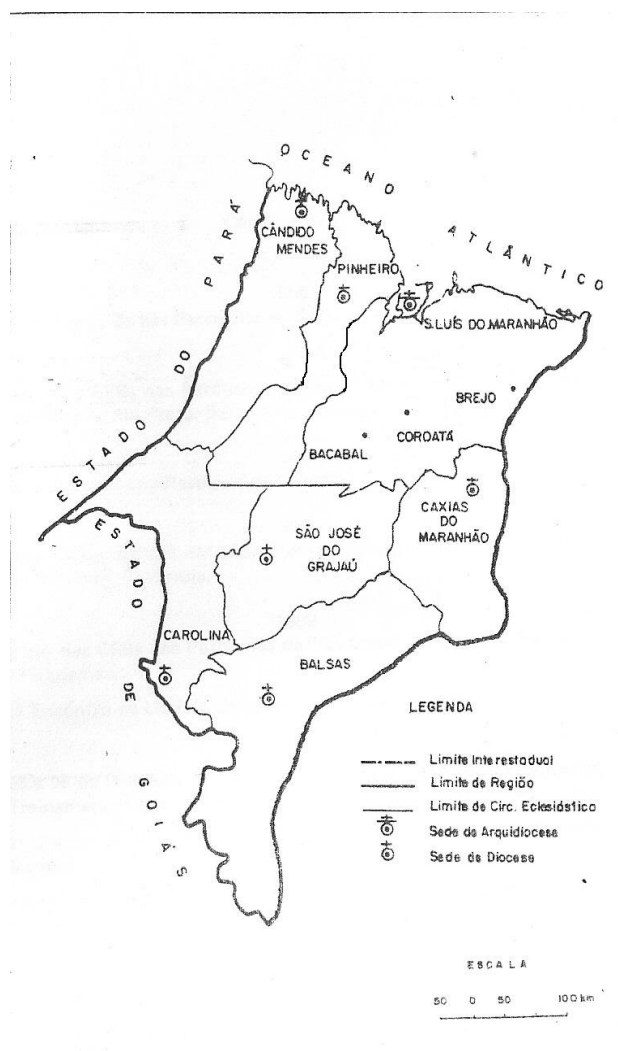
[...] Essa posição, entretanto, não afastarão a Igreja de seus objetivos claros e definidos. Ela saberá seguir o seu caminho, sem se desviar nem para o duro e esmagador ateísmo do comunismo, nem para o maleável e frouxo ateísmo de um sistema capitalista não menos condenável. Fazemos um veemente apelo a todos os Poderes da República, sem distinção, no sentido de corresponderem às esperanças do Povo [...]. **Só então poderemos promover as chamadas reformas de base, reclamadas**

por todos e de urgência inadiável. (CNBB, Plano de Emergência, 2004a, p. 97-104)

Enquanto isso, no Maranhão, no dia 13/10/1961, o papa João XXIII, por meio da Bula *Quo Christus Iesus* criava uma nova Prelazia, a de *Candido Mendes*, desmenbrando-a da *Prelazia de Pinheiros*. No entanto, esta ficaria vacante até 1963, quando da chegada de seu primeiro Bispo-prelado: Dom Guido Maria Casullo.

Com isso, a Igreja no Maranhão chega ao número de sete Circunscrições Eclesiásticas, conforme veremos no mapa abaixo.

MAPA 5: PROVÍNCIA ECLESIASTICA DO MARANHÃO, 1961



Fonte: Mapa adaptado de CLEMENS, 1986, p. 7

3.3 – Participação no Concílio Vaticano II, 1962-1965: a “verbalização do sagrado”

Finalmente, em 11/10/1962, foi celebrada a solene abertura dos trabalhos. Na Basílica Vaticana de São Pedro – comprimida por alguns milhares de pessoas, entre padres conciliares (1.041 bispos europeus, 956 americanos, 379 africanos, mais de 300 asiáticos, 379 italianos, grupo nacional sempre mais numeroso, que, porém, constituía menos de um quinto da assembleia, isto é, um percentual bem mais limitado que nos Concílios precedentes), peritos, convidados – João XXIII pronunciou o discurso inaugural que começava com as palavras “Exulta a mãe Igreja” (*Gaudet mater Ecclesia*). O uso do latim e a emoção do momento impediram a muitos de apreciar de imediato seu alcance, porquanto esse foi o ato mais relevante do pontificado de João XXIII e, provavelmente, um dos mais empenhativos e significativos da Igreja católica na idade contemporânea.

João XXIII dispôs que o primeiro tema sobre o qual o Concílio devia trabalhar fosse a liturgia; era o aspecto mais maduro da renovação da vida da Igreja e o único cujo projeto preparatório teria conseguido o consenso entre os bispos, já sensibilizados pelo “movimento litúrgico”. Assim, de 22 de outubro até 13 de novembro, a Assembleia discutiu a Reforma Litúrgica.

Durante toda a **Primeira Sessão** do Concílio, de 11/10 a 08/12 de 1962, o episcopado brasileiro ficou hospedado na sede da *Ação Católica Feminina Italiana*, a *Domus Mariae*. Segundo Beozzo: “Casa espaçosa, com quartos individuais, amplo auditório e numerosas salas para reuniões, revelou-se um lugar privilegiado, tanto para os trabalhos internos da conferência episcopal quanto para a realização de encontros e de grandes conferências”. (BEOZZO, 2005, p. 83)

A *Domus Mariae* foi, entretanto, bem mais do que um local de trabalho e moradia. Tornou-se um espaço familiar, onde eram comemorados os aniversários natalícios e de ordenação dos bispos; eram acompanhados os casamentos de algumas das *signorine* que participavam dos serviços domésticos; celebradas missas pelo falecimento de parentes, amigos dos bispos presentes e a morte de confrades. Ali, desenrolava-se a vida cotidiana com todas as suas pequenas alegrias, percalços, necessidades, surpresas e conflitos: bispos que ficavam presos no elevador, perdiam documentos ou dinheiro nas idas e vindas dos “ônibus 46” que iam da *Piazza Imperio* ao centro da cidade; bispos que não podiam dormir por causa do barulho do colega que habitava no andar de cima; bispos que se alegravam com a correspondência que

chegava do Brasil ou protestavam por causa dos jornais que sumiam; bispos que iam celebrar e encontravam o altar ocupado por outro colega, no seu horário, até que as concelebrações comessem a desafogar os altares laterais; bispos que adoeciam ou sumiam para passeios.

Criou-se na *Domus Mariae* um rico tecido de relações humanas que envolvia, necessariamente, o pessoal da casa que cuidava da alimentação, da limpeza dos quartos, das chaves da portaria, do serviço telefônico, do despacho do correio. Eram célebres *signorine*, jovens da Ação Católica Italiana que prestavam esses inúmeros serviços e favores, quase sempre com um toque de gentileza e gratuidade que conquistou os bispos.

Uma das atividades da *Domus Mariae*, organizada de modo informal e ocasional na primeira sessão conciliar, de modo sistemático, a partir da segunda sessão, em 1963, ultrapassou, na sua repercussão, os muros da casa; chamou a atenção da imprensa, incomodou alguns dos dicastérios da Cúria Romana, notadamente a Congregação dos Religiosos, sob a presidência do Cardeal Ildebrando Antoniutti e a Congregação dos Seminários e Universidades, dirigida pelo Cardeal Giuseppe Pizzardo. Provocou ainda um esclarecimento, quase uma advertência, na Aula Conciliar, por parte de Mons. Pericle Felici, Secretário Geral do Concílio. Trata-se das chamadas “Conferências da *Domus Mariae*”.

Durante a Primeira Sessão, Dom Helder Camara, como Secretário da CNBB, começou a chamar algumas das pessoas mais em evidência, entre peritos e padres conciliares, para falarem aos bispos, geralmente sobre os temas em debate na Aula Conciliar. Foram, ao todo, 10 conferências, duas de Hans Küng, nascido em Sursee (Suíça), mas professor em Tübingen (Alemanha); quatro pronunciadas pelos cardeais Giacomo Lercaro, arcebispo de Bolonha, Augustin Bea, presidente do Secretariado pela Unidade dos Cristãos, Ernesto Ruffini, arcebispo de Palermo, e Leo Suenens, arcebispo de Malines-Bruxelles; duas pelos bispos brasileiros Clemente Isnard e Aloísio Lorscheider, e as outras duas, uma por Jacques Martimort, sacerdote francês do *Centre de Pastoral Liturgique* de Paris, a outra por Roger Schutz e Max Thurian, monges suíços da Comunidade de Taizé, na França e observadores protestantes do Concílio.

Na opinião de José Oscar Beozzo, o fato dos bispos brasileiros morarem juntos, ao longo dos meses de setembro a dezembro, durante os quatro anos de

desenvolvimento do Concílio (1962-1965), num excelente espaço como a *Domus Mariae* em Roma, possibilitou o trabalho em conjunto, seja nas grandes conferências e sessões plenárias, seja reunidos em pequenos grupos regionais.

Depois da sessão de abertura (11/10), a primeira Congregação Geral, ocorrida em 13/10, seria dedicada à eleição dos membros que comporiam as Comissões conciliares. No dia anterior já havia ocorrido diversos conchavos. O episcopado latino-americano, sob a condução de Dom Larraín e Dom Helder, também se articulou procurando ver em que Comissões poderiam ter bispos “com uma colaboração útil” (BEOZZO, 2005, p. 99). No entanto, a escolha dos membros fora adiado para o dia 16/10, cabendo às Conferências episcopais a apresentação das listas dos padres à Secretaria Geral até um dia antes daquela nova data.

O CELAM optou por não elaborar proposta própria de candidatos, apesar de alguns episcopados nacionais (argentino, uruguaio, chileno, paraguaio entre outros) terem enviado sua lista. O episcopado brasileiro acompanhou o procedimento do CELAM e não enviou uma lista, porém a articulação feita favoreceu a escolha de vinte e sete nomes latino-americanos, sendo sete de brasileiros, muitos dos quais nem um pouco conhecidos no plano internacional.

Entre os sete, estava o nome de Dom Alfonso Ungarelli, prelado de Pinheiro, nomeado membro da *Comissão das Missões*. A escolha recaiu devido à sua ampla experiência missionária em terras maranhenses desde 1946, quando fora nomeado Administrador Apostólico de Pinheiro.

O primeiro tema de debate, como dissemos, foi sobre a Liturgia, totalizando vinte e uma reuniões gerais, entre os dias 21/10 a 07/12. Na *Domus Mariae*, o episcopado brasileiro participou de cinco conferências pronunciadas pelo cardeal Giacomo Lercaro, Dom Clemente Isnard, beneditino e bispo de Nova Friburgo (RJ), Martimort do *Centro de Pastoral Litúrgica da França* e do jovem teólogo suíço Hans Küng, todas sobre aquele tema.

Dois bispos maranhenses se pronunciam oralmente na 4^a, 8^a e 11^a Congregação Geral acerca do assunto: Dom Alfonso Ungarelli (Pinheiros) e Dom Luís Gonzaga da Cunha Marelim (Caxias).

Na 8^a Congregação (ocorrida em 27/10/1962), tratava-se da “Introdução” do Esquema sobre a Liturgia. Dom Ungarelli fala em nome de outros trinta Padres Conciliares brasileiros, dessa forma:

[...] Por esse motivo, consideramos necessário que a Liturgia ocidental em língua latina deva ser reservada a nações verdadeiramente ocidentais, ao passo que os povos não inseridos na cultura ocidental se acomodem a nova liturgia formulada em suas próprias línguas. Se assim não procedermos, a evangelização do mundo fará progresso mais lentos e tardios. (ASS, 1970, I/1, p. 658-661)

Dom Ungarelli teve de ser interrompido porque o tempo já havia encerrado. Pelo conteúdo de sua fala, é revelador a intensidade da preparação do conjunto dos bispos brasileiros nos dias que antecederam aquela “aula conciliar”. Revela bem o empenho e motivação, bem como a preocupação da liturgia ser instrumento, tanto para um futuro diálogo entre as demais igrejas cristãs (ecumenismo), como para uma futura “evangelização inculturada”.

Na verdade, Dom Ungarelli foi o porta-voz de um daqueles “círculos de estudo”, comentado por Dom Helder Camara, que definiu a posição do episcopado brasileiro sobre o “Esquema”. Fica evidenciado aqui mais um “sintoma, pista, indício, sinal” (GINZBURG, 1989, p. 177) do processo de liberação do “potencial de racionalidade contido no agir comunicativo”, por meio daquilo que Habermas chama de “verbalização do sagrado”. A ideia de *verbalização do sagrado* traduz uma *secularização racional* do vínculo social primitivo na força *ilocucionária da linguagem de tipo profana*, cuja autoridade está ligada à força não-coercitiva, motivada racionalmente, pelo melhor argumento.

Graças a essa fluidificação comunicativa do consenso religioso de base, que torna possível a transformação da comunidade de fé impenetrável à racionalidade em comunidade de comunicação submetida à autoridade da argumentação, as estruturas do agir orientado à intercompreensão tornam-se importantes para preencher as funções de reprodução cultural (visão de mundo), integração social (moral e direito) e socialização dos indivíduos (identidade). Nesse sentido, a *verbalização do sagrado* é a mais profunda expressão de uma racionalização do mundo vivido.

O Concílio Vaticano II abriu, no nosso entender, o processo de dissolução de um imaginário tradicional e das ações de tipos *pré-convencionais* e *convencionais* no meio do episcopado brasileiro, pelo menos na sua relação com a Sé Romana – marcada por consensos ingênuos, pelas obediências estratégicas (que pode ser visualizada nos *Consilia et vota* de alguns bispos do Maranhão) e pelas certezas espontâneas intersubjetivamente reconhecidas – por meio da *verbalização do sagrado* que, assim,

favoreceu a construção de outro imaginário teológico-pastoral *pós-convencional* marcado pela *pragmática da argumentação*. Este processo de aprendizagem proporcionou uma mudança em suas práticas sociais, ao introduzir o *princípio do discurso*: a *interação intersubjetiva*, de caráter discursivo e deliberativo, realizável no *espaço público eclesial* (seja na Basílica de São Pedro, seja na *Domus Mariae*) e visando aos *interesses coletivos* da comunidade fé, que é a Igreja, como também em relação à própria sociedade civil. Deste modo, geraram-se mecanismos e procedimentos capazes de formar uma “democracia de base”, ampla e profundamente legítima, concedendo ao processo político de formação da opinião e da vontade comum um lugar central.

Os bispos desenvolveram espaços para praticar a “argumentação” como uma forma de restaurar a perturbação do *consenso ingênuo*²⁰, fruto da tradicional eclesiologia centrada na figura do Papa, onde os bispos foram ficando cada vez mais controlados pela Cúria romana, sem nenhuma autonomia de ação, reduzidos à mera obediência e, também, fruto daquela “imagem religiosa de mundo” de corte tridentino-romanizado. Daí foi possível construir um “saber compartilhado”, constitutivo de um consenso racionalmente motivado.

O testemunho de Dom Helder comprova nossa tese:

E aqui entra um episódio narrado apenas para que vocês tenham o espírito do Concílio. Recomendo, no entanto, discrição e caridade.

Levantou-se mais uma vez o Cardeal Ottaviani (S.[anto] Ofício). Se ele dissesse: “Padres Conciliares: Claro que no Concílio, além do Espírito Santo que a todos nos conduz, só há o Papa e os Padres Conciliares. Só. Aqui não passo de um de vós. Seja, no entanto, permitido ao vosso irmão...” Garanto que seria escutado e talvez entendido. Levantou-se, como sempre, como se fosse o Inquisidor distribuindo censuras, apontando heresias, criando alarme. Foi ouvido em silêncio sepulcral.

De repente o presidente da sessão (Cardeal J. Bernard Alfrink, Arcebispo de Utrecht, Holanda) disse: “Revmo. Padre. Queira perdoar-me, mas o seu tempo terminou”. Ele pretendeu insistir. O Presidente manteve a cassação da palavra e o plenário aplaudiu vigorosamente.

Este é o espírito do Concílio. [...] (CAMARA, 2004, p. 52-53. O grifo é do original)

Deste modo, o episcopado estava, naquele evento, a “conquistar espaços de liberdade no seio de contextos sociopolíticos constrangedores, entendendo-se liberdade como a possibilidade para os seres humanos de organizarem sua existência com

²⁰ Segundo Habermas, é um acordo garantido de modo pré-linguístico (baseado no sagrado e nos ritos), sem ser motivado racionalmente. (HABERMAS, 2012, vol. II, p. 196)

referência a normas que podem livremente e racionalmente debater”, preservando uma racionalidade prática, apoiada na especificidade antropológica da *racionalidade comunicativa*. (DUPEYRIX, 2012, p. 78)

Habermas também é da opinião de que a Igreja Católica realizou, por meio do Concílio Vaticano II, uma “adaptação dogmática”, a partir de sua própria fé, àquelas afirmações seculares apoiadas somente pela razão democrática e pelo Estado de direito.²¹

Retomando as intervenções dos bispos do Maranhão, outro que interveio, por duas vezes, oralmente, nas Aulas Conciliares, ainda sobre a Liturgia, foi Dom Luís Gonzaga da Cunha Marelim, da diocese de Caxias.

Exatamente no dia da fala de Dom Ungarelli, Dom Marelim participou, juntamente com outros prelados brasileiros, entre eles D. Geraldo Proença Sigaud (Diamantina-MG) e D. Antônio de Castro Mayer (Campos-RJ), da reunião do *Coetus Internationalis Patrum*, grupo de bispos dirigido pelo famoso arcebispo Monsenhor Marcel Lefebvre. Esses dois últimos bispos brasileiros estavam muito ligados ao movimento leigo *Tradição, Família e Propriedade* (TFP), e ao seu fundador, Dr. Plínio Correia de Oliveira. Segundo José Oscar Beozzo, a TFP brasileira prestou apoio logístico aos dois bispos na primeira sessão e ao *Coetus Internationalis Patrum* após a sua constituição. (BEOZZO, 2005a, p. 108; CALDEIRA, 2009)

Nesse sentido, o alinhamento de Dom Luís Marelim ao grupo já é um indício bastante revelador de sua posição ideológica. Mas, de qualquer modo, para apresentar suas posições, era necessário *comunicar*, se fazer *entender* e *argumentar*.

Dom Luiz Marelim também apresenta suas argumentações quanto ao tema da Liturgia²²:

[8ª Congregação – 27/10/1962] Para evitar confusão, incômodos e diversidade proponho que as faculdades das quais fala o texto sejam atribuídas apenas às Conferências Episcopais nacionais plenárias, cujos atos deverão, depois, ser reconhecidos pela Santa Sé. Proponho prescrever que, quando tiver missa do bispo na catedral ou também a consuetudinária missa paroquial, sejam proibidas, nas vizinhas Igrejas ou capelas, outras missas com o concurso do povo.

[11ª Congregação – 31/10/1962] Não se conceda a comunhão com o cálice aos leigos, para não expor o Sangue ao perigo de ser derramado e para evitar a difusão de eventuais doenças contagiosas. A celebração voltada ao povo

²¹ Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516105-quanto-de-religioso-o-estado-liberal-tolera-artigo-de-juergen-habermas> . Acessado em 26/12/2013.

²² Este ainda faria mais 3 intervenções escritas (ASS, 1970, I/2, p. 355; p. 509; p. 691).

seja reservada, a juízo do ordinário, apenas aos casos de necessidade ou de verdadeira utilidade, por não ter que abandonar altares artísticos, para evitar distrações, para que não se introduza o abuso de reduzir o tabernáculo a uma caixa itinerante ou suspensa no alto para não impedir a vista do sacerdote. (ASS, 1970, I/1, p. 496-497 e I/2, p. 78)

Dom Helder, com sua fina percepção, capta bem os desacordos sobre o tema e ajuda-nos a colocar a posição de Dom Alfonso Ungarelli entre o grupo *Pastoral* (da maioria conciliar) e de Dom Luiz Marelim entre os de *minoría reacionária*:

1. Ainda estamos na discussão do 2º capítulo do esquema de Liturgia. Duas posições já se firmaram: a Pastoral (maioria absoluta) e a minoria reacionária.

O grupo pastoral, pensando em facilitar os caminhos da união, se bate pela manutenção da possibilidade de comunhão sob as duas espécies e pela extensão do direito de concelebrar. [...]

Não falta (entre os que se alarmam com a permissão), os que alegam os perigos da contaminação de moléstias e até o desrespeito do Cálice marcado de batom... Não sabem que a comunhão, no caso, se faria, o Padre dando a Santa Hóstia depois de tocá-la no preciosíssimo Sangue.

A fila interminável dos que fazem questão de falar (repetindo o que já está mais do que dito) cansa e a alguns Bispos irrita. Mas o Santo Padre considera fundamental [...] a mais completa liberdade dos Padres Conciliares. (CAMARA, 2004, p. 52)

Ainda durante a primeira sessão do Concílio, outro bispo maranhense participava de importante grupo de prelados articulados durante o evento conciliar: o grupo *Igreja dos Pobres*. O bispo era o auxiliar de São Luís, o jovem Dom Antônio Fragoso.

Aquele grupo era integrado por nove bispos brasileiros, o mais numeroso ao interior do mesmo, depois do grupo de língua francesa, com 11 bispos. Em depoimento concedido à José Oscar Beozzo, assim Dom Fragoso narra os propósitos e o espírito daquele grupo:

[...] O grupo começou na primeira sessão. Tínhamos como secretários Paul Gauthier e Marie-Therèse Lescase. O tema era a Igreja e os pobres, começando pela identidade entre Jesus e os pobres. Lembro-me do argumento central: quando afirmamos a identidade entre Jesus e o pão consagrado: “Isto é o meu corpo”, nós (o) adoramos e tiramos consequências para nossa espiritualidade, liturgia e tudo mais. Quando (se) afirma a identidade entre ele e os que não têm pão, casa, nós não tiramos as consequências para a espiritualidade, liturgia, ação pastoral. [...] (BEOZZO, 2005a, p. 111)

Desta forma, segundo Agenor Brighenti, D. Antônio Fragoso é uma amostra representativa de outro contingente de bispos brasileiros que, ainda sem intervirem

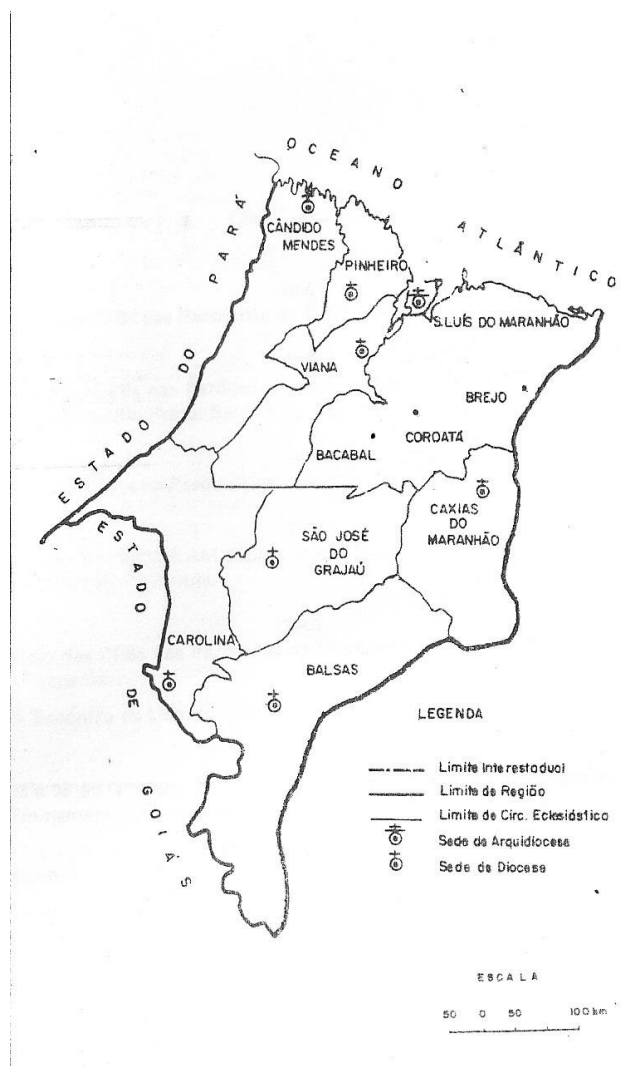
diretamente na aula conciliar, estavam mais bem preparados para interagir com os atores europeus. Foram aqueles bispos que tiveram participação ativa em grupos informais de trabalho, tais como a “Igreja dos Pobres”, ou nas importantes conversas e articulações de corredores. Dom Fragoso relata sua experiência: “Os documentos (Esquemas) preparatórios chegaram às minhas mãos em latim, como texto sigiloso. A leitura me deixou a impressão de que não se objetivava a busca de uma renovação eclesial de raiz, pelo menos na visão teológica”. (BRIGHENTI, 2002a, p. 89)

Deste modo, podemos perceber que o episcopado do Maranhão refletirá muito bem, em seu interior, as diferentes tendências teológicas e eclesiológicas que marcaram o próprio Concílio. As forças “convencionais” e “pós-convencionais” estavam presentes e as mesmas continuariam se enfrentando após o término do Concílio.

Não podemos deixar de registrar que, em 30/10/1962, portanto durante a 1ª Sessão, o papa João XXIII criou uma nova diocese no Maranhão, mudando, mais uma vez, a configuração da Província Eclesiástica: a Diocese de Viana, desmembrada da Arquidiocese de São Luís do Maranhão.

O Mapa da Província ficava desta forma:

MAPA 6: PROVÍNCIA ECLESIÁSTICA DO MARANHÃO, 1962



Fonte: Mapa adaptado de CLEMENS, 1986, p. 7

No discurso de abertura da *Segunda Sessão* (29/09 a 04/12/1963) no dia 29/09, o Papa Paulo VI, eleito em 21/06/1963, elencou os objetivos do Concílio de maneira mais precisa que seu antecessor Papa João XXIII: 1) da exposição da doutrina da natureza da Igreja; 2) a reforma interna da Igreja; 3) a importância da unidade dos cristãos; 4) o diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo.

O debate sobre o Esquema relativo à “Igreja” durou o mês inteiro. A questão era: das emendas solicitadas, quais deveriam ser atendidas pela Comissão de reelaboração do texto? Quais corresponderiam à maioria do Concílio? Para resolver essa dúvida o Cardeal Suenens, moderador, anunciou na Congregação Geral no dia 15/10 uma pré-votação sobre os pontos controversos. Mas ela não foi realizada. No dia 23/10 o conselho da presidência, devido ao pedido dos moderadores solicitou que se revisse o

texto referente à proposição de cinco pontos: 1) se a consagração episcopal tem caráter sacramental; 2) se na comunhão com o papa e com os bispos cada bispo legitimamente consagrado é *ipso facto* membro do *corpus episcoporum*; 3) se o colégio episcopal (*corpus seu collegium episcoporum*) é sucessor do colégio dos apóstolos e se junto com o seu chefe, o Papa, e nunca sem ele, tem o poder supremo sobre toda a Igreja; 4) se este poder é de direito divino; 5) se é oportuno, em relação às necessidades locais da Igreja, restaurar o diaconato como grau de consagração distinto e permanente. As cinco questões não possuíam um caráter de determinações definitivas, mas referiam-se à futura formulação do Esquema por parte da Comissão.

Aqui estava o centro da discussão que o Concílio Vaticano II fez sobre a estruturação de um novo *princípio social de organização* da Igreja e de outra *forma de integração social: a colegialidade episcopal*. Aqui estaria, de fato, uma das “revoluções copernicanas” na Igreja.

Somente no dia 30/10 votaram-se os cinco pontos. Os pontos 1 e 2 foram aprovados pela grande maioria, mas em relação aos outros três pontos os votos negativos cresceram: 1.808 favoráveis, 336 contrários; 1.717 favoráveis, 408 contrários; 1.588 favoráveis, 525 contrários. Apesar dessa situação, a futura aprovação de dois pontos – o diaconato permanente e a colegialidade – estava assegurada.

Nesta segunda sessão, a participação do episcopado maranhense se resumiu às intervenções escritas (no total de quatro) de Dom Luís Gonzaga Marelim (Caxias). Suas intervenções estavam diretamente relacionadas às discussões em torno do Esquema sobre o “múnus pastoral dos bispos e o governo das dioceses” e ao Esquema *De Oecumenismo* sobre o diálogo com os demais cristãos.

Dom Marelim fez intervenções nas discussões sobre a relação entre “os bispos e a Igreja Universal” (cap. I), “os bispos e as Igrejas Particulares” (cap. II) (aqui, se preocupa com questões mais precisas, tais como: “sobre a renúncia ao múnus episcopal”, “sobre os bispos auxiliares e coadjutores”) e sobre “os bispos que cooperam para o bem comum de várias Igrejas” (cap. III) (aqui, particularmente, o problema das “Conferências Episcopais”). Justamente no último ponto, sobre as Conferências Episcopais, residia o medo maior do grupo conservador, pois aquilo soava como uma possibilidade de diminuição do poder dos bispos em suas respectivas dioceses (ASS, 1973, II/4, pp. 664-65; II/5, pp. 120-22; II/5, p. 287). Inclusive, ele apoiou a intervenção de Monsenhor Marcel Lefebvre que se posicionou fortemente contra a colegialidade, e

se expressava em defesa de uma “colegialidade moral” e não “jurídica”, como era proposto pelos padres do *Coetus*:

Portanto, as Conferências Episcopais alicerçadas na colegialidade moral, na caridade fraterna, no mútuo auxílio, podem ser de grande emulação, e sempre foram, para o apostolado. Mas, se aos poucos elas assumem o lugar dos bispos, porque foram alicerçadas na colegialidade jurídica, podem causar muito dano (ASS, 1973, II/2, p. 472)

Sua última intervenção se deu no debate sobre o esquema *De Oecumenismo*, ocorrido entre os dias 18/11 a 02/12. O texto é bem breve, mas observa a impossibilidade de um verdadeiro ecumenismo, especialmente na América Latina e, mais particularmente, no Brasil, devido ao agressivo proselitismo das “seitas protestantes” na sua forma de atuar (ASS, 1973, II/6, p. 382).

Chegamos, então, à ***Terceira Sessão*** do Concílio (14/09 a 21/11/1964). Nesta fase os bispos do Maranhão que participaram com intervenções nas Aulas Conciliares foram três: o recém nomeado (em 28/04/1964) Dom João José da Motta e Albuquerque, Arcebispo de São Luís, Dom Guido Maria Casulo, bispo auxiliar de Pinheiro, e Dom Alfonso Ungarelli, bispo de Pinheiro.

Em 26/10 daquele ano, Dom João José da Motta e Albuquerque entra para o grupo da “Igreja dos Pobres”, muito provavelmente influenciado pelo seu primo, o também Arcebispo, Dom João Batista da Motta e Albuquerque, de Vitória no Espírito Santo, que entrara ainda na primeira sessão. A inclusão de seu nome ajudou a elevar o número de brasileiros no grupo para dezesseis de um total de oitenta e seis Padres Conciliares.

Dom João José Albuquerque faz duas intervenções escritas, sendo uma delas uma intervenção conjunta do episcopado brasileiro: tratava-se do debate acerca da bem-aventurada Virgem Maria no esquema *De Ecclesia*. (ASS, 1974, III/2, p. 180-85)

Outra intervenção foi de Dom Alfonso Ungarelli (ASS, 1974, III/6, p. 633-634) acerca do Esquema sobre *Activitate Missionali*.

O Esquema foi apresentado na Aula Conciliar em 06/11/1964 e manteve-se em discussão até o dia 09, tendo havido vinte e oito intervenções. Um destas é de Dom Alfonso Ungarelli como se segue abaixo:

Os prelados nullius do Brasil desejam veementemente que a comissão “Sobre Missões” na edição que se espera da minuta sobre **atividade missionária da Igreja**, acolha as seguintes proposições e nela oportunamente registre, para que os problemas abordados em plenário tenham solução.

1. Definir a teologia das missões: a) a partir da Sagrada Escritura e dos testemunhos dos Santos Padres (Bea, Fringgs, Zoghbi); b) a partir da constante e urgente necessidade do *múnus* missionário (Suenens, Bea, Alfrink); c) e sucessivamente no que tange ao ecumenismo e à liberdade religiosa. [...]
3. Desenvolver as consequências da colegialidade episcopal quanto aos órgãos centrais dirigentes da atividade missionária (Léger, Frings) ou quanto ao dever e ações das igrejas particulares (Frings, Carretto).
4. Definir a praxe da evangelização com relação ao assim chamado “terceiro mundo” [...]. (ASS, 1975, III/6, p.633-634)

Na *Quarta e última sessão* do Concílio Vaticano II (14/09 a 08/12/1965), as intervenções dos prelados maranhenses se resumiram a duas: mais uma vez de Dom Luís Marelim (Caxias) e a de Dom Alfonso Ungarelli (Pinheiros). O primeiro sobre o tema da “Liberdade Religiosa” e o segundo novamente sobre a “Atividade Missionária da Igreja”.

Na abertura do quarto período, o Papa Paulo VI surpreendeu o Concílio declarando que convocaria um Sínodo Episcopal, podendo assim colaborar com a Igreja universal. Segundo ele, a colaboração do episcopado será motivo de alegria para a Santa Sé e toda a Igreja, podendo ser útil ao trabalho cotidiano da Cúria Romana. No discurso, ele afirmava que a Igreja não tem seu fim em si mesma, mas está a serviço de todos. Deve fazer o Cristo chegar a todos os indivíduos e povos: essa é sua missão. Ainda anuncia a sua visita à Organização das Nações Unidas (ONU).

No início do novo debate sobre a liberdade religiosa (15/09), o relator De Smedt esclareceu, mais uma vez, que o texto não equiparava a verdade ao erro e não retirava do indivíduo a obrigação moral de procurar a verdade, mas contemplava a liberdade de cada denominação religiosa no campo civil. Na votação final (21/09), 224 padres foram contrários. Depois de uma correção do texto, o número de votos negativos aumentou. No dia 19/11 foram 249 votos contrários. No debate, o cardeal polonês Wyszynsky e o cardeal tcheco Beran sublinharam a importância da declaração para a Igreja da “cortina de ferro”: os atos da consciência não podem ser ordenados nem negados por um poder simplesmente humano.

A máxima *cuius régio, eius religio* era, não só historicamente superada pela doutrina da Igreja, mas refutada. As grandes questões tratadas nas discussões do tema explicam por que o texto foi aprovado para publicação somente no último período do Concílio.

É neste contexto que podemos compreender a intervenção escrita de Dom

Luís Marelim:

Página 5: Título: em lugar de “do direito da pessoa e das comunidades à liberdade em matéria de religião”, corrija-se: “Do direito da pessoa e das comunidades à liberdade civil em matéria de religião”.

Justificativa: porque a minuta procura reivindicar a isenção da intromissão do Estado ou de qualquer poder simplesmente humano em matéria de religião, mas não da legítima autoridade religiosa, principalmente da Igreja (o que seria contra o divino ordenamento).

Pág. 5 nº 1, linha 4, depois de “o homem goze de seu próprio arbítrio e liberdade”, acrescente-se: “salvo justas limitações feitas pela autoridade pública, para promover e defender o bem comum e o direito dos outros”.

Justificativa: porque essa proposição sem nenhum limite, como se lê no texto, é absurda, contrária ao poder da legítima autoridade e dá lugar a abusos e falsas interpretações.

Pág. 6, nº 2, linha 28, acrescente-se: “e por isso pelo direito da própria Igreja de pregar o Evangelho em toda parte e de defendê-lo de todos os erros e contestações, assim como pelo pleno poder da mesma Igreja para com seus súditos”.

Justificativa: embora, no contexto da minuta, esses direitos da Igreja sejam mais ou menos declarados, é preciso, entretanto, já de início, declarar o direito contra a intromissão do Estado em matéria de religião e defender simultaneamente a missão e a autoridade divina da Igreja nessa matéria. (ASS, 1977, IV/2, p. 118)

Neste último debate, Dom Alfonso Ungarelli teve presença marcante, enviando sua intervenção escrita em nome dos Prelados *nullius* de regiões de missão no Brasil e também por ter sido eleito Secretário para as *Prelazias* da CNBB. Sua análise é muito bem balizada por anos de experiência missionária em terras maranhenses:

Muitas coisas agradam nessa nova e sintética minuta, profundamente melhorada. Todavia, duas observações de grande importância, a meu ver, não devem ser omitidas: a) sobre uma melhor noção de missões e o critério objetivo de diagnosticá-las; b) sobre um único dicastério para todas “Missões”.

A) Primeira observação: **sobre uma melhor noção de Missões...** O conceito dinâmico de Missão, conforme decorre maravilhosamente de princípios teológicos, parece ignorar ou excluir ao mínimo o aspecto mais territorial e jurídico, embora de algum modo nele já se inclua. [...]

Mas qual seria a correlação desse conceito territorial de Missão com o conceito dinâmico ou com a missão da Igreja e sua atividade missionária como é descrito no nº 5? [...]

A pergunta brota espontaneamente, portanto: por que uma região, em vez de outra, é considerada terra de missão, quando em ambas se exerce atividade missionária? [...]

Nesse aspecto, muitas dificuldades desapareceriam com relação ao exercício da atividade missionária em determinados territórios se se distinguísse mais claramente entre a devida função ou ofício missionário da Igreja universal e o múnus da igreja particular ou local. [...]

B) Segunda observação: **sobre um dicastério único.** A unidade ou unicidade de um dicastério para todas as “missões”, proposta claramente na minuta (cap. IV, nº 27) deve ser plenamente louvada como oportuna inovação pastoral da atividade missionária. [...]

Em nome dos prelados *nullius* no Brasil, aos quais se juntam muitos bispos residenciais, com também muitos prelados *nullius*, vigários e prefeitos apostólicos de todas as nações da América Latina. (ASS, 1977, IV/4, p. 652-655)

Logo após o término da *VIª Assembleia da CNBB*, em 1964, desencadeou-se o processo formal de preparação do *1º Plano de Pastoral de Conjunto* (PPC), com o apoio da nova direção da CNBB, eleita naquela oportunidade. Um dos assuntos com caráter de prioridade, naquela Assembleia, era a avaliação do biênio 1962-1963, que constituía, em última análise, uma avaliação do *Plano de Emergência* (PE) e dos organismos implicados na sua execução.

Nesse momento, sentiu-se a necessidade de se construir um Plano com um caráter técnico mais rigoroso, por isso foi convidado o especialista em técnica de planejamento e ex-presidente da *Juventude Universitária Católica* brasileira (JUC), entre os anos de 1954 e 1955, Francisco Whitaker, para participar dos trabalhos. A partir desses trabalhos iniciais, o novo Plano seria marcado por uma peculiaridade: devia ser uma primeira e decidida aplicação à Igreja do Brasil das grandes linhas e decisões do Concílio.

Por isso, já em fevereiro de 1965, teve lugar o IV Encontro dos Regionais da CNBB, em São Paulo, com o objetivo de discutir o anteprojeto do PPC e refletir sobre a eclesiologia conciliar que devia inspirá-lo. No intuito de dar maior participação às bases católicas, realizaram-se encontros nos Regionais da CNBB e foi solicitada ainda a colaboração da *Conferência dos Religiosos do Brasil* (CRB).

3.4 – A primeira recepção do Vaticano II em plena crise oligárquica no Maranhão, 1962-1965

A dinâmica política no Maranhão sofreu um influxo fundamental em 1965 com a eleição de José Sarney para o governo do Estado, pelas “Oposições Coligadas”. Esta eleição marcou o declínio de Vitorino Freire que, por cerca de vinte anos (1946-1964), deteve a hegemonia política por meio do controle da máquina estatal, da repressão policial e da manipulação eleitoral.

Segundo Caldeira (1978), diferentemente do que ocorreu nacionalmente, quando processos mobilizatórios contribuíram para acirrar as contradições entre sistema

econômico e sistema político que desencadearam o processo do Golpe Militar (1964), a crise que permitiu a José Sarney o alcance da chefia do Executivo não se relacionou a processos de mobilização e organização políticas da sociedade civil, incompatível com as tentativas, empreendidas desde a década de 1950, de integração do Maranhão ao modelo capitalista que o Brasil adotara. Ela tem raízes nos processos internos de luta dos grupos oligárquicos pelo comando político do Estado, além de corresponder aos desejos do Governo Central.

De fato, Sarney recebeu forte apoio popular ao levantar a bandeira da moralização dos costumes políticos e da vida administrativa, bem como da execução de um projeto de modernização da sociedade. No entanto, ainda segundo Caldeira, a manifestação pública favorável à candidatura de Sarney se constituiu em um *referendum* da sociedade civil ao objetivo do Executivo Federal de afastar dos centros decisórios de alguns Estados os “coronéis” tradicionais do Partido Social Democrático (PSD)²³. Assim, a eleição de Sarney representou uma ruptura na história política do Maranhão, mas as condições que a determinaram conferem-lhe o caráter de uma vitória outorgada.

José Sarney pertenceu aos quadros do PSD, mas sua perspectiva modernizadora e de engajamento do Maranhão, no processo de expansão capitalista que se operava no Sudeste do país mostrou-se incompatível com a linha tradicionalista do seu partido de origem. Assim, em 1957, Sarney se desligou do partido e ingressou na UDN passando à oposição, tanto no nível estadual como federal.

Os primeiros indícios de uma luta intestina no PSD foram evidenciados quando Newton Bello, então Secretário do Interior, Justiça e Segurança do governador Mattos Carvalho²⁴, articulou sua candidatura ao governo do Estado contra o desejo de Vitorino Freire que bloqueava qualquer postura mais autônoma em relação à sua liderança política. Para se eleger, Newton Bello estabeleceu alianças com outros partidos, inclusive a UDN, possibilitando a essa agremiação chegar pela primeira vez, em 1960, ao governo do Maranhão.

Entretanto, Sarney rompeu com Newton Bello e voltou a integrar o circuito de forças de combate ao PSD, embora tenha encontrado resistência no campo

²³ O PSD foi fundado, em âmbito nacional, junto com o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), no final do governo Vargas (17/07/1945). Disputava o poder político, principalmente, com a União Democrática Nacional (UDN), ainda que tenha realizado com ela inúmeras alianças.

²⁴ José de Mattos Carvalho foi governador do Maranhão (1957-1961) como aliado de Vitorino Freire.

oposicionista por ser considerado um traidor. A partir daí o PSD se dividiu de tal forma que quando se deu o Golpe Militar (1964), o processo de sucessão ao governo do Estado já refletia os desdobramentos dessa luta interna pelo poder enquanto, simultaneamente, crescia a força política de Sarney e decrescia a de Vitorino Freire.

Desde 1963, as forças oposicionistas haviam se aglutinado em torno do nome de Sarney. Ele vinha tentando, não só atrair Clodomir Milet, forte liderança do segundo maior partido do Estado, o Partido Social Progressista (PSP), para seu grupo de atuação política, como também Neiva Moreira, indicado candidato desse partido ao governo do Estado.

A proposta de Sarney sensibilizou a população em geral que viu nele a oportunidade de romper com os velhos esquemas políticos em vigor no Estado. Tanto lideranças camponesas (por exemplo, Manuel da Conceição²⁵) quanto urbanas, na pretensão de se livrar do vitorinismo e de sua dissidência representada por Newton Bello, apoiaram Sarney que lhes prefigurava a implantação de formas modernizantes de estruturação social e de organização econômica em substituição às formas arcaicas de desenvolvimento que até então vigoravam.

A esses elementos, somaram-se outros, sem os quais, não teria havido a ruptura com o esquema vitorinista. Estes se explicitaram nas diversas formas de intervenção do Governo Central nas questões políticas do Estado em 1964, decisão essa que coincidiu nos seus objetivos com as aspirações do eleitorado maranhense. (CALDEIRA, 1978, p. 63-67)

O programa moralizante e modernizador de Sarney se coadunaram com as expectativas do “Governo Revolucionário” de, simultaneamente, retirar de cena personagens identificados com o sistema político deposto e contar com elementos responsáveis, nos Estados, pela sua integração ao ideário do Golpe de 1964. E, assim, considerando Sarney em sintonia com os objetivos “revolucionários”, o Gen. Castelo Branco decidiu desenvolver uma ação intencional de favorecimento à sua candidatura.

A influência do Governo Central consistiu: 1) na promoção da revisão eleitoral no Estado na perspectiva de extinção da fraude eleitoral que se constituía num dos eixos de sustentação do vitorinismo, pela qual foram suprimidos 206.206 eleitores fantasmas; 2) na utilização das forças federais no processo de fiscalização do pleito e da

²⁵ Manoel Conceição Santos nasceu em 1935, em Pedra Grande, interior do município de Coroatá, Maranhão. Foi militante da Ação Popular (AP), da qual chegou a fazer parte da coordenação, e fundou o primeiro sindicato de trabalhadores rurais no Maranhão em Pindaré Mirim.

apuração dos votos; 3) no esvaziamento de lideranças do PSD em termos de influência política em âmbito federal.

A aceitação popular à proposta de Sarney e a sua vitória foram fatos incontestáveis. O saneamento do processo eleitoral permitiu a expressão da vontade do eleitorado, que deu ao candidato de Vitorino Freire 1/4 dos votos obtidos por Sarney. (GUILHON, 2007, p. 128-130)

Com a cassação de Neiva Moreira pelo Governo Militar, Sarney passou a ocupar praticamente todo o espaço da oposição, inclusive com a adesão do PSP. Com isso, acabou se credenciando junto ao Governo Central como o candidato capaz de extirpar do Maranhão as forças do PTB e do PSD e de representar, junto ao povo maranhense, os princípios do Movimento Militar.

Assim, o Gen. Castelo Branco empenhou-se na implantação da infraestrutura que permitiria dar início ao processo de mudança econômica e social do Maranhão, o que correspondia ao interesse dos setores produtivos de retirar o Estado da estagnação em que se encontrava. (CALDEIRA, 1978, p. 69-71)

Simultaneamente a todo este processo político, entre o fim da 1ª e o início da 2ª Sessão do Concílio Vaticano II, ou seja, de dezembro de 1962 até setembro de 1963, os bispos do Maranhão procuraram manter viva as experiências de convívio e discussões que travaram junto aos demais colegas no episcopado, durante aqueles meses hospedados na *Domus Mariae* em Roma.

De fato, no final de abril de 1963, puderam organizar sua primeira reunião para discutirem, em conjunto, o *Plano de Emergência* (PE) que tinha sido aprovado pela CNBB há exato um ano antes (abril de 1962).

Antes disso, entre os dias 10 e 19/01/1963, os bispos da Igreja do Maranhão participaram do conhecido “Encontro de Natal”: um curso intensivo em regime de internato, de atualização para o clero, que visa o desenvolvimento de *comunidades* e dá condições “teóricas” aos participantes de elaborar um plano de ação pastoral para todo o ano, a partir dos subsídios oferecidos no curso.

A participação do episcopado maranhense nesse curso tinha um sentido, pois foi justamente a partir da experiência da Arquidiocese de Natal que Dom Helder Câmara, secretário da CNBB, juntamente com uma equipe formada pelos assistentes nacionais da *Ação Católica Especializada*, desenvolveu o texto do *Plano de*

Emergência. Ou seja, participar do *Encontro de Natal* era poder adquirir um melhor conhecimento da sistemática de implantação daquele Plano Pastoral.

Além disso, o episcopado maranhense criou um “Secretariado Provincial” de Ação Social (futura *Cáritas*), talvez muito inspirado nos diálogos que travaram, ainda em Natal, com Dom Eugênio Salles, naquele momento, já arcebispo da capital potiguar e presidente da *Cáritas Brasileira*, como demonstra o trecho de carta anexa ao relatório de atividades da “Reunião da Província Eclesiástica do Maranhão”:

[...] Ficou criado o Secretariado Provincial, sob a direção de Dom Antônio Fragoso e cada sufragâneo deixou Cr\$ 20.000,00 (vinte mil cruzeiros) para a instalação e modesto funcionamento.

Houve bastante espontaneidade. Creio que se impressionaram com a sua semelhança física, ao S. P. Pio XII. Deve ter sido um dos fundamentos da vitória. Conserve a virtude. (CDI-CNBB, doc. n° 14288, 1963, f. 2)

Em função desta articulação, após o curso em Natal, e ainda motivados pelo que viram e ouviram em Roma, resolveram enviar uma carta ao papa João XXIII solicitando a criação de duas novas dioceses no Estado, desmembradas da Arquidiocese de São Luís: a de Bacabal e a de Brejo. O episcopado alegava os seguintes motivos:

As razões que acompanharam o pedido da criação, são ao nosso ver, tão pastorais, quão humanas, omográfica (*sic*) e geograficamente reais e válidas. A diocese de Bacabal conta com um número crescente de sacerdotes, graças a colaboração, cada vez maior, dos Padres Franciscanos, da Alemanha. A diocese de Brejo, após as determinações atuais da Santa Sé, poderá receber sacerdotes, nomeadamente da Arquidiocese de Burgo, na Espanha, que onde foram prometidos quatro padres para as Paróquias de Araióses e Tutóia. As dificuldades máximas para a criação desejada, estarão assim superadas.

A organização dos patrimônios iniciais por que se responsabilizou o atual arcebispo, ao dirigir o pedido à Santa Sé, já está feita.

Com as informações que prestamos e nos parecem importantes e decisivas, fazendo nosso, o desejo ardente do metropolitano, que assina conosco a presente súplica, esperamos que V. Santidade converta em realidade, a magna e apostólica aspiração do povo maranhense. (CDI-CNBB, n° 14288, f. 3)²⁶

Além desta solicitação, o objetivo principal da reunião, como dissemos anteriormente, era a de implantar de forma efetiva o PE da CNBB. Cada representante de diocese ou prelazia fez um relatório das atividades ocorridas no período imediatamente antes da reunião. Entre as realizações destacamos: curso do *Movimento*

²⁶ Assinam a carta Dom José de Medeiros Delgado (S. Luís), D. Luís Gonzaga Marelim (Caxias), D. Alfonso Ungarelli (Prelado de Pinheiro), D. Cesário Minalli (Prelado de Carolina), D. Diogo Parodi (Prelado de Balsas) e D. Antônio Fragoso (Bispo Auxiliar de S. Luís). Faltaram a reunião D. Emiliano Lonati e D. Adolfo Bossi (Prelado titular e prelado coadjutor, respectivamente, de Grajaú).

por um Mundo Melhor (MMM), Escola de Catequistas, treinamento de líderes pelo MEB, entre outros. No que dizia respeito à renovação do ministério sacerdotal, os bispos do Maranhão promoveram reuniões periódicas com o clero, criaram comunidades sacerdotais e investiram na formação por meio da aquisição/assinatura de periódicos especializados, tais como: *Revista Eclesiástica Brasileira*, *Revista da CRB* (*Conferência dos Religiosos do Brasil*), *Convivium*, *Mundo Melhor* e *SPES – Síntese política, econômica, social* (CDI-CNBB, nº 14288, fl. 3-5).

Em termos de “Ação econômico-social”, designaram o *Movimento de Educação de Base* (MEB) para articular as atividades e iniciar formação de leigos para atuarem no movimento, estudando os documentos pontifícios de João XXIII: *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963).

Além disso, para aprofundar os princípios de colegialidade, tanto afetiva como efetiva, os bispos maranhenses promoveram diversos cursos de formação. Assim, as Prelazias de Balsas e Carolina convidaram a de Grajaú para um retiro-curso do MMM de 4 a 11/03/1964 em Balsas; curso de Cooperativismo em São Luís; formação de Catequistas; e a Comissão de Liturgia enviaria o programa de Treinamento de Comentadores Litúrgicos da Missa e dos Sacramentos. (CDI-CNBB, nº 14288, fl. 6-8)

Olhando atentamente as resoluções tomadas, os bispos do Maranhão nada mais estavam fazendo do que sugeria a PE: levantamento das realidades; identificação das comunidades naturais; formação de uma comunidade-piloto; aproveitamento das lideranças locais; irradiar o movimento para outras comunidades naturais; renovação espiritual dos sacerdotes, entre outros. (DOMEZI, 1997, p. 220) De qualquer forma, essa reunião do episcopado, em abril de 1963, pode ser considerada “histórica”, pois ali se iniciou, de fato, o processo de recepção do Concílio Vaticano II na Igreja do Maranhão.

Nesse processo de organização da “Cáritas” e de uma atuação social da Igreja no Maranhão, destaca-se a figura de Dom Antônio Frago. Em depoimento dado a Antônio Torres Montenegro, o padre francês Xavier Gilles de Maupeu, recém chegado ao Maranhão, ficou marcado pela energia do jovem prelado:

Quando cheguei no Maranhão, em fevereiro de 1963, mergulhei na realidade social do Brasil. Foi difícil inicialmente. Dom Frago era bispo auxiliar de São Luís, e na oportunidade em que nos recebeu fez o seguinte comentário: “Xavier, nós pedimos um padre para o mundo operário. Tínhamos necessidade de um padre que viesse do mundo operário. Tu não vens do mundo operário, tu não conheces o mundo operário. Precisávamos de um

padre maranhense, mas não temos, e tu não sabes nada do Maranhão.” Em seguida, apresentou-me a uma moça que estava ao nosso lado e disse: “Estás vendo essa moça, ela faz parte de uma pequena equipe de jovens trabalhadoras. Elas vão te ensinar tua tarefa sacerdotal, tua profissão de padre.” Foi dessa equipe composta de oito moças, que comecei a entrar no mundo operário dos bairros de São Luís. (MONTENEGRO, 2004, pp. 309-315)

Dom Antônio Fragoso foi sagrado bispo em 1957, assumindo a função de Bispo Auxiliar de São Luís do Maranhão, onde permaneceu até agosto de 1964. Nos sete anos em São Luís não teve plena autonomia, pois percebia que deveria agir em sintonia com o Arcebispo Dom José Delgado. É possível observar em seu depoimento o caráter *convencional* da atuação de um bispo-auxiliar que cumpre seu papel.

Então, nessa transição lá, eu não pude ter um projeto próprio. Não era o pastor de uma Igreja. Era ajudante do pastor dessa Igreja. E como ajudante, **questão de lealdade**, eu tinha que fazer unidade com ele. Então, não ia acentuar minhas discordâncias, porque não era o pastor. Achava desonesto isso. Então, fiquei assim com ele esse tempo. Como vigário capitular passei um ano. Não podia renovar nada. Nada se muda, durante a vacância de lá. Então, eu não podia mudar nada, até ir para uma diocese onde, foi em Crateús, onde eu pude ser o pastor. Aí, fazer junto com o povo o meu projeto. (MONTENEGRO, 2004, p. 309-315. O grifo é nosso)

Embora afirme seu cuidado em não aprofundar discordâncias com o arcebispo, Dom Fragoso ficaria conhecido por sua postura em favor dos trabalhadores e trabalhadoras e seu trabalho junto à *Juventude Operária Católica* (JOC).

Em meados de 1963, Dom Delgado se transfere para Fortaleza. Dom Fragoso é considerado o sucessor natural, inclusive por indicação de Dom Delgado. Quando o bispo principal se afasta, a figura do bispo auxiliar desaparece, por isso Dom Fragoso é indicado pelo clero arquidiocesano, Vigário Capitular. A espera pela nomeação do novo arcebispo será de um ano. Para muitos, a indicação de Dom João José da Motta e Albuquerque, em julho de 1964, em lugar de Dom Fragoso, seria resultado da pressão dos militares.

O Padre Xavier, em entrevista, faz o seguinte comentário:

Em 1964, Dom Fragoso foi denunciado por um padre do Maranhão, como subversivo, como comunista. Foi, então, transferido para ‘o fim do mundo’, para Crateús, no interior do Ceará. O natural teria sido ele se tornar o arcebispo de São Luís no lugar de Dom Delgado que fora para Fortaleza. (MONTENEGRO, 2004, p. 309-315)

Em compensação, naquele mesmo ano de 1963, a Igreja no Maranhão recebia mais dois novos bispos: Dom Guido Maria Casullo (Candido Mendes) e Dom Amleto De Angelis (Viana).

Em março de 1964, Dom Helder Camara recebe a comunicação de que havia sido transferido para a Arquidiocese de São Luís do Maranhão, em substituição a D. José de Medeiros Delgado. No entanto, naquela mesma semana, havia falecido, em Recife, Dom Carlos Coelho. Por sugestão do Núncio Apostólico Dom Armando Lombardi, o Papa Paulo VI transfere Dom Helder imediatamente de São Luís para a Arquidiocese de Olinda e Recife. Dom Helder toma posse logo após a instalação do Regime Militar (primeira semana de abril de 1964).

A transferência de Dom Helder trouxe, porém, dificuldades para a CNBB, que, naquele momento crítico, necessitava de sua presença experiente. Na verdade, estava-se em preparação para a *VIª Assembleia Ordinária da CNBB*, que seria realizada em Roma, durante a *3ª Sessão Conciliar*, no mês de outubro de 1964, quando seria discutido e eventualmente aprovado o novo Estatuto da entidade. Além disso, tratava-se de assegurar o exercício da *colegialidade episcopal*, o *agir comunicativo*, face ao novo contexto político criado pelos militares no Brasil.

Com a instauração do Regime Militar, poderia se esperar um “desaprendizado” por parte do episcopado brasileiro diante de possíveis “conflitos de ação moralmente relevantes”? Poderia ocorrer um retorno para o nível *convencional*? Abandonariam “o princípio social de organização” que tomou por base a *reciprocidade colegiada*, como a “forma dominante da integração social”, e a *pragmática discursiva*, tão desenvolvida desde as experiências dos Concílios Provinciais e intensamente praticada naqueles dois anos de Concílio? Ou manteriam uma postura *pós-convencional*?

Estava em jogo aqui não só a “Concordata moral” que se estabeleceu desde a época de Getúlio Vargas, mas a própria autonomia dos bispos, seja individualmente seja coletivamente, em relação ao Estado, como também em relação à Cúria Romana. Vive-se aqui, de fato, uma “situação ideal de fala”: somente no *nível pós-convencional* de *discurso* se poderia encontrar o consenso.

Dom Helder percebia no exercício da *colegialidade*, o fortalecimento, não só dos bispos entre si, mais da CNBB e da Igreja como um todo:

[...] promovi – das 16:30 às 19:00 – uma primeira Reunião com todos os Secretários Regionais da CNBB. Excelente. Eis como coloquei o problema:

I - Consequências práticas da Colegialidade Episcopal

1. Sem dúvida, a Colegialidade é o ponto culminante do Concílio.

2. Os Regionais têm a chave da Colegialidade.

a) podem estimulá-la em plano diocesano.

E bati-me pelo presbitério, incluindo Padres, Religiosos e Leigos.

b) podem levá-la ao plano regional e nacional

Alguns Bispos tinham tido a confiança de dizer-me que temem a Colegialidade, porque preferem a intervenção longínqua (de Roma) das Congregações, à intervenção direta da CNBB.

Quem fala assim, tem a CNBB como realidade estranha, imposta de fora. Na medida em que no Regional se habituarem a assumir a CNBB, ela deixará de ser de A, B, ou C e será, realmente, dos Bispos.

c) poder preparar base para a Colegialidade continental e junto ao Santo Padre. (CAMARA, 2004, p. 292. Os grifos são do original)

Desta forma, decidiu-se convocar uma reunião extraordinária da Comissão Central da CNBB. Logo em seguida, porém, dada a gravidade da situação, a reunião foi ampliada, para incluir também os bispos responsáveis pelos recém-criados Secretariados Regionais da CNBB e todos os Arcebispos metropolitas.

A reunião realizou-se no final de maio de 1964 e não teve pauta especial, a não ser uma análise da conjuntura que levasse a uma tomada de posição da Igreja frente ao novo contexto político do Brasil. Inicialmente, cada Metropolita apresentou um relatório sucinto da situação na sua área e da posição assumida pela Igreja local face aos acontecimentos.

Da apresentação desses relatórios e dos debates que se seguiram podem ser destacados três aspectos: a) os membros do episcopado sentiam-se aliviados por se ter evitado uma guerra civil e, alguns deles, por ter sido afastada a probabilidade de instalação de um regime comunista; b) chamava-se a atenção para a necessidade das “reformas de base”, já apontadas na mensagem da Comissão Central, publicada exatamente no ano anterior, em torno da Encíclica de João XXIII *Pacem in terris* (1963), e os bispos reiteravam seu apoio a essas reformas, em acordo com as exigências evangélicas de justiça; c) os bispos participantes manifestaram também sua preocupação com as arbitrariedades e torturas que começavam a atingir líderes operários e leigos cristãos engajados.

Os aspectos citados acima fizeram parte da mensagem emitida pela CNBB, aprovada por todos os Arcebispos e Bispos presentes na reunião, a partir de uma minuta elaborada por um grupo de trabalho, coordenado por Dom Fernando Gomes, Arcebispo

de Goiânia. Houve sérias dificuldades em se chegar a um texto que assegurasse o consenso da Comissão Central e dos demais participantes.

Desse modo, já podemos vislumbrar os primeiros indícios para as mudanças políticas e sociais que o episcopado brasileiro iria assumir alguns anos mais tarde e que vai se configurar pelo uso do conceito de “libertação”.

[...] Insistimos na necessidade e na urgência da restauração da ordem social, em bases cristãs e democráticas. Mas esta restauração não será possível apenas com a condenação teórica e a repressão policial do comunismo, enquanto não se extirparem as injustiças sociais e outras modalidades do materialismo, tão perniciosas, que geram o próprio comunismo, e, sobretudo, enquanto o espírito sobrenatural autêntico não impregnar todas as pessoas e todas as atividades humanas.

[...] Somos, por isso, pelas reformas que a hora presente exige, de acordo com o espírito cristão e a Doutrina Social da Igreja, que tantas vezes temos expendido. Hoje, como sempre, as autoridades federais, estaduais e municipais dos três Poderes da República encontrarão, de nossa parte, as melhores disposições, no sentido de prestigiar, acatar e facilitar a ação governamental. **Não nos curvamos, porém, à injunções da política partidária, nem às pressões de grupos de qualquer natureza, que pretendam, por acaso, silenciar a nossa voz em favor do pobre e das vítimas da perseguição e da injustiça.**

[...] Esperamos que os responsáveis pelos destinos temporais do Brasil aceitem, defendam e cumpram os princípios do Evangelho e as normas da Doutrina Social Cristã, não só porque esses princípios são os nossos, mas porque constituem a base fora da qual não há, nem poderá haver ordem social, segurança, estabilidade e verdadeiro progresso. (MESQUITA, 1963, p. 633-641)

Diante daquele “conflito de ação moralmente relevante”, o episcopado brasileiro aprofunda a “verbalização do sagrado”, ou seja, continua progressivamente dominando as estruturas de ação orientada à intercompreensão, deixando de lado até mesmo argumentações de ordem sacro-metafísicas. Como também consolidando sua posição pós-convencional defendendo que as normas sejam justificadas por princípios como, por exemplo, a noção de que a “desapropriação por interesse social não contraria em nada a doutrina social da Igreja” e a “função social da propriedade rural”.

Paralelamente, continuava a recepção do Concílio pela Igreja no Maranhão. O que nos interessa aqui é ver mais de perto as medidas tomadas pelos bispos, visando a implementação do *Plano de Emergência* (PE), em relação à “Renovação Paroquial”. O resultado será a formação das primeiras experiências *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs) no Brasil.

É dentro dessas perspectivas que D. Antônio Fragoso, na época Vigário Capitular da Arquidiocese de São Luís, enviou o Pe. Hélio Maranhão²⁷, em 1964, para o sertão da arquidiocese visando iniciar a experiência de “Renovação Paroquial” proposto pelo PE. A paróquia era a de Tutóya. É desta experiência que irão surgir as *Comunidades Eclesiais de Base* no Maranhão.

Segundo relato dele mesmo, em maio de 1964, esteve por quatorze dias entre a população de Tutóya. Reuniu o povo num Retiro Popular de uma semana, sendo cada dia reservado para um grupo diferente: meninas, meninos, moças, rapazes, senhoras, as “madalenas” (prostitutas) e homens casados.

Seguindo o que dizia o PE, Pe. Hélio começou por estudar a realidade “da terra e do povo” da região. Procurou se informar sobre os católicos mais praticantes. Conseguiu formar uma lista de uns vinte nomes, todos de homens casados. Enviou uma carta para cada um deles solicitando a indicação de outros cinco nomes para que pudessem pensar, planejar, ajudar e executar os planos de implantação da “Igreja de Deus”.

Assim, chegou a um expressivo número de cento e vinte e seis nomes. Destes separou o nome dos vinte e cinco mais votados. Os quatro primeiros foram indicados como dirigentes do Conselho da Paróquia, uma espécie de órgão curador da Organização Social Paroquial, cada um assumindo as funções de presidente, vice-presidente, tesoureiro e secretário.

Feito isso, partiu para uma longa viagem pastoral de “desobriga” entre as várias comunidades situadas em diversos povoados de sua circunscrição paroquial. Em cada uma delas, após realizar os batizados, casamentos e celebrar as missas, realizou uma reunião com os homens. Perguntava para eles: “Que tal se vocês aqui se unissem numa grande força a serviço da Igreja e do povoado, para procurarmos resolver as nossas dificuldades? Vocês aceitam? Então vamos escolher os que vão formar aqui esta força, esta união, este Conselho da Igreja de Deus. Você aí, que é o encarregado da Capela, escolha, a seu gosto, um outro homem daqui que vai lhe poder ajudar nos trabalhos da Igreja e do povoado”. O encarregado escolhia um outro e ele perguntava

²⁷ Hélio Maranhão nasceu em 27/05/1930, em Barra do Corda. Entrou para o Seminário, em São Luís, aos 12 anos de idade. Em 1953 foi enviado à Roma por D. José Delgado para fazer o curso de teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana, ordenando-se padre em 22/12/1956. Foi o primeiro padre maranhense formado e ordenado em Roma. Trabalhou em Codó e em 1964 foi transferido para a Paróquia de Tutóya, onde permaneceu por 25 anos. Foi o criador e o primeiro presidente do Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (ITERMA) em 1982.

para levá-los a um compromisso diante dos outros: “Você aceita fazer parte do Conselho?” A resposta era quase sempre positiva.

De forma bem simples e objetiva, o Pe. Hélio Maranhão constituiu os primeiros Conselhos Comunitários da Paróquia de Tutóya. São nestes “espaços” que se dará o aprendizado para um futuro “empoderamento” de seus membros, naqueles elementos constitutivos da democracia: a participação, a representação e a cidadania.

Em 1965, quando de uma festa de 25 anos de ordenação sacerdotal de um amigo (Pe. Jocy Rodrigues), Pe. Hélio reuniu todos os Conselhos Comunitários para três dias de Encontro Pastoral. Cada Conselho mandou seus representantes acompanhados de uma moça ou senhora para aprenderem os cantos. Além disso, levaram consigo a imagem do padroeiro de sua comunidade. Ali, fizeram um estudo sobre a importância do Padre para a comunidade paroquial. Participaram cento e treze membros dos Conselhos.

Em novembro de 1965, quando estava por encerrar o Concílio Vaticano II e no momento em que o episcopado brasileiro aprovava seu *1º Plano de Pastoral de Conjunto* (PPC), Pe. Hélio Maranhão realizou um curso bíblico em Tutóya. Convidou para assessorar o curso Dorothy Etel, responsável pela Educação de Adultos do *Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso* (DAER). O curso teve a duração de oito dias. Cada Conselho Comunitário enviou de uma a duas pessoas e mais uma cantora, totalizando cinquenta e seis participantes divididos entre trinta e seis homens (sendo cinco rapazes) e vinte mulheres (sendo treze moças). Cada um levou a sua Bíblia ou a comprou ali na hora. No encerramento do evento, fizeram uma celebração de “envio” nestes termos: Todos, de mãos estendidas sobre a Bíblia, ao redor da “mesa do compromisso”, proclamavam em alta voz: “Aqui estou, Senhor, enviai-me para anunciar a vossa Palavra!”. Depois disso, além da Bíblia, receberam o Manual do Catequista Popular e um livro de cantos, com o compromisso de fazer o Encontro Dominical (MARANHÃO, 1966, p. 12-15).

Com o fim do Concílio Vaticano II, os passos dados pela Igreja no Maranhão, nestes anos das “Intersessões”, deixaram o terreno preparado para uma recepção ainda mais criativa. Sem perder de vista as contradições e os paradoxos próprios da dinâmica histórica, a Igreja no Maranhão assumiu o Concílio por inteiro e todas as suas consequências.

4 – APLICAÇÃO E RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II NO MARANHÃO: POR UMA IGREJA *PÓS-CONVENCIONAL*, 1966-1979

Este capítulo quer analisar a recepção do Concílio Vaticano II em uma área “periférica e marginal” da gestação e da produção do evento conciliar, ou seja, estudar a *recepção* em uma Igreja em “situação de fronteira”, particularmente *econômica*, como é o caso do Maranhão nos anos 1970, sem perder de vista o impacto que teve na Igreja brasileira das conclusões das *Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano* em Medellín (Colômbia) e Puebla (México), de 1968 e 1979 respectivamente. Tudo isto, sem esquecer do contexto sociopolítico constrangedor das liberdades civis e políticas exercidas pelas instituições do Regime Militar. Para tal, o conceito de *recepção* será central nesta reflexão.

Só muito recentemente a Teologia voltou a incorporar o conceito de *recepção* em seus estudos. Isto só foi possível graças a uma nova concepção eclesiológica, a partir do Concílio Vaticano II.

Apesar disso, como bem demonstra Giuseppe Alberigo, ainda se tem uma convicção muito forte (e não sem razão) acerca do *aparato eclesiástico*, sobretudo o *central* que age em torno do papa e leva o nome de *Cúria Romana*. Este teria uma capacidade de controle e de hegemonia sobre a massa dos fiéis cada vez mais estreita e rígida, de tal forma que fica praticamente impossível a realização concreta de uma Igreja enquanto “comunhão de comunidades locais” e de restituir às Igrejas locais o seu caráter predominantemente comunitário (ALBERIGO, 1999, p. 33). Assim, nessa compreensão, a noção de *obediência* é mais visível e mais valorizada que a capacidade de *recepção* por parte destas Igrejas locais propriamente dita.

No entanto, alerta Franz Wolfinger, é importante, não só para efeito histórico, mas também para avaliação teológica de um Concílio, saber se o mesmo foi reconhecido por toda a Igreja ou apenas num pequeno âmbito. A extensão dessa *recepção* decide sobre o status de um Concílio, como sendo Sínodo parcial ou Concílio Ecumênico. Somente uma *recepção* por toda a “Grande Igreja” faz um Concílio ser *ecumênico* (WOLFINGER, 1983, p. 97). Recordava o Papa Paulo VI, ainda em 1965, que “o papel do Concílio Ecumênico não termina de maneira definitiva com a promulgação dos decretos, pois estes, como nos mostra a história dos concílios, antes que um ponto de chegada são um ponto de partida para novos objetos”. (BRIGHENTI,

2002b, p. 48) Um Concílio é mais que um evento em um momento determinado. Documentos, decretos de aplicação ou de instrução, são apenas alguns dos múltiplos aspectos da *recepção*.

Yves Congar define *recepção* como

o processo pelo qual um corpo eclesial torna seu, na verdade, uma determinação que ele próprio não se concedeu, ao reconhecer, na medida promulgada, uma regra apropriada à sua existência. Neste sentido, a *recepção* comporta um afluxo próprio de consentimento, eventualmente de julgamento, onde se expressa a vida de um corpo que põe em funcionamento recursos espirituais novos. (CONGAR, 1997, p. 254)

Assim, ele reconhece duas vias de acesso à unanimidade: a *obediência* e a *recepção*, ou *consentimento*. No âmbito da vida eclesial, a fé é comunhão e, portanto, tanto consenso como obediência. Insiste-se nesta última quando se vê a Igreja como uma sociedade submetida a uma autoridade monárquica; na *recepção-consentimento*, quando se vê a Igreja universal como uma comunhão de Igrejas. (CONGAR, 1997, p. 284)

Para Franz Wolfinger, tanto nas *recepções* dos inícios do Cristianismo como nas do presente, a ideia fundamental da teologia e da comunidade recebedoras é poder ver garantida nos Concílios a Tradição Apostólica, é ter certeza de que pelo Concílio fala o Espírito de Deus que provém de Jesus e que foi dado à Igreja universal na qualidade de “sua” Igreja. Assim, sua definição de *recepção*: “é elemento necessário da correspondência entre pregação, testemunho comum, reflexão teológica e aceitação dos fiéis”. A *recepção*, acrescenta ele, “é o lado *comunicativo-verbal* da execução da fé” (WOLFINGER, 1983, p. 100-101).

Podemos, assim, a partir das indicações teológicas, esboçar as principais características do *processo de recepção*: a) *A recepção é verdadeiramente um acontecimento* que tem ou não lugar. Trata-se de um acontecimento sempre surpreendente e imprevisível na sua duração e nas suas modalidades. Em seu processo, a relação da Igreja com a sociedade desempenha um importante papel, pois a *recepção* sempre acontece numa área cultural determinada; b) *A recepção é um acontecimento que se inscreve em um período de tempo mais ou menos longo*. Sempre passa por um debate, muitas vezes por conflitos. Um Concílio precisa envelhecer para obter *recepção*; c) *A recepção é um acontecimento que tem um término*. No final de um processo complexo, que comportam altos e baixos, o Concílio passa a ser objeto de uma “posse

tranquila” para todos aqueles que o receberam; d) *A recepção é um fato que empenha a fé de um povo cristão estruturado em cada Igreja local sob a presidência do seu bispo.* É um processo de intercâmbio entre povo cristão e autoridade hierárquica. Nesse sentido, transcende as suas atestações, mas estas pertencem ao processo de recepção e são indispensáveis a fim de alcançá-lo; e) *Com a recepção se produz algo novo: ela é criativa.* Ela constitui uma “doação de sentido” que não havia sido visada no início (SESBOÜÉ, 2004, p. 108-110).

Para que a recepção de um Concílio não seja controlada por um grupo particular na Igreja, faz-se necessário a criação de *mecanismos de participação*, de “estruturas de mediação”²⁸ que viabilizem a atuação de todo o “povo” católico. Para que seja operante, a *recepção* supõe formas de intercâmbio e de comunicação interpessoal e intereclesial.

A recepção também se dá num espaço linguístico determinado. Esse espaço linguístico é a “situação de fronteira” econômica.

4.1 – A renovação do Concílio Vaticano II traduzido pelo 1º Plano de Pastoral de Conjunto (PPC), 1966-1970 e nas Diretrizes Gerais da Ação Pastoral, 1975-1979

O conteúdo do 1º Plano de Pastoral de Conjunto (PPC) da CNBB só poderá ser entendido se o colocarmos no contexto daquilo que ficou conhecido como a *Era do Planejamento* na Igreja do Brasil. Para isso, é necessário ter presentes as mudanças ocorridas no país, no começo do século XX, acentuadas a partir dos anos de 1930. (FREITAS, 1997, p. 39-47)

A partir dos anos 1930, acelera-se no Brasil o incipiente processo de industrialização. O Estado oligárquico, fundado numa economia de tipo agroexportador e importador, vigente até então, começa a ser substituído pelo Estado burguês, com base numa economia em via de industrialização e na emergência de novos atores sociais: as classes médias urbanas, a burocracia civil e militar, os primeiros grupos de empresários industriais e o proletariado em via de constituição. “As bases sociais se ampliavam e a

²⁸ Uma “estrutura de mediação” é uma organização maior que um indivíduo e menor que o Estado. A família, por exemplo, é uma estrutura social que melhor provém seus membros com uma oportunidade inicial de assumir responsabilidades e agir em colaboração com outros com interesses similares. Organizações estudantis, sindicatos, partidos políticos, e organizações profissionais, são todas formas de estruturas de mediação. São nestas estruturas que se desenvolvem as ações comunicativas (LAKELAND, 1990, p. 126).

burguesia, aos poucos, procurava tomar seu lugar de direção social e política” (SOUZA, 1984, p. 52), marcando, assim, claramente a transição para uma nova fase na vida nacional. Essa transição implicou uma “verdadeira revolução do subsistema econômico brasileiro e uma série de reajustes e reacomodações econômicos, sociais, políticos e culturais”. (IANNI, 1977, p. 52)

Um aspecto dessas reacomodações é a crescente intervenção do Estado na sociedade para assumir, mais direta e amplamente, responsabilidades no setor econômico, contrariando a estratégia liberal típica do período anterior.

Essas mudanças, aliadas à influência de fatores de ordem internacional e, em certa medida, geradas e alimentadas por essa influência, levaram à adoção sistemática e progressiva de *técnicas de planejamento* como instrumento de política governamental. É, sobretudo, a partir da Segunda Guerra Mundial que aumenta a implementação política do planejamento no Brasil, passando a fazer parte do pensamento e da prática dos governantes, tanto na *racionalização da ação*, nas diferentes áreas da vida nacional, como no controle da execução de políticas econômico-financeiras.

Nesse contexto, “surge no país um grande debate em torno das possíveis orientações do desenvolvimento e suas relações com o nacionalismo”. (SOUZA, 1984, p. 53) Oscila-se entre duas tendências: a tendência *nacionalista*, que prioriza o capital nacional na gestão da economia, defendida, sobretudo nos dois períodos do governo Vargas; e a tendência *desenvolvimentista dependente*, que apostava na estratégia da internacionalização crescente da economia nacional, que vai se acentuar no governo de Juscelino Kubitschek. “Não obstante esse movimento pendular, a ideia do planejamento foi adotada por todos os governantes, como uma nova retórica política” (IANNI, 1977, p. 312) e assumida também por setores empresariais e financistas qualificados daquela época. Isso demonstra que as políticas econômicas são bem mais ambivalentes do que poderia fazer supor o debate ideológico. (SOUZA, 1984, p. 53)

Sobre a influência que todo esse processo socioeconômico e político exerce sobre a Igreja, especialmente sobre o episcopado, cabe-nos fazer duas observações prévias. Não resta dúvida de que uma certa prática do episcopado brasileiro de planejar articuladamente a sua ação, em nível regional e mesmo nacional, antecede a *Era do Planejamento* ou independe desse fenômeno. Mas é certo também que a Igreja, enquanto uma instituição inserida na história, é afetada na sua autocompreensão e nas

suas práticas pelas determinantes do próprio contexto sociocultural em que estava inserida. E o planejamento econômico do Estado, nos anos 1940 a 1960, constitui certamente um componente importante do contexto político-social brasileiro.

A *Era do Planejamento* atinge a Igreja em diferentes níveis e de diferentes maneiras. Em primeiro lugar, uma influência de natureza mais ampla e mais globalizante. Assim como a sociedade civil da época, especialmente a partir dos anos 1950, a Igreja é atingida pelo clima de entusiasmo *desenvolvimentista* e de confiança na ideologia e prática do planejamento.

Esse clima contribuiu para desenvolver uma visão positiva das técnicas e do espírito do planejamento e uma predisposição para aceitar a sua implantação também no nível interno da Igreja. Essa influência atinge, sobretudo, determinados setores da hierarquia e, em menor escala, alguns setores das bases eclesiais.

Um segundo aspecto dessa influência manifesta-se no nível das relações entre a Igreja e o Estado, dentro do modelo e da lógica da *Neocristandade*. Trata-se, por um lado, da expressiva participação que a Igreja assume nos programas de desenvolvimento econômico, lançados pelos governos da época para as regiões mais carentes do país; por outro, da própria mobilização interna da Igreja para antecipar-se a esse surto desenvolvimentista ou, pelo menos, para acompanhá-lo.

Como vimos, ao longo de toda a década de 1950, uma série de reuniões de bispos vai acontecer nessas regiões (Norte e Nordeste) sob o impacto das medidas e dos planos governamentais para a área. Essas reuniões constituem-se em momentos de estudo e debate em torno da questão do desenvolvimento e da sua implicação e, simultaneamente, em torno do posicionamento da Igreja e da sua linha comum de ação dentro desse contexto. O que acabou por gerar a criação da SUDENE após o *IIº Encontro dos Bispos do Nordeste* em 1959.

Na declaração final desse Encontro, os bispos reiteram seu apoio às medidas governamentais e insistem na urgência da reforma agrária e do planejamento econômico para a região. Afirmam que o desenvolvimento do Nordeste só atingirá plena eficiência se contar com a participação das forças atuantes da comunidade, o que supõe, entre outras coisas, a formação de líderes especializados nas modernas técnicas de organização comunitária. (BEOZZO, 1982, p. 488)

Certamente, o Nordeste foi a região onde o episcopado mais colaborou com o Governo na questão dos planos de desenvolvimento. Essa colaboração, sem dúvida

nenhuma, contribuiu para que os bispos se convencessem das virtudes e necessidades do planejamento também dentro da Igreja.

Finalmente, um terceiro aspecto da influência da *Era do Planejamento* sobre a Igreja, em estreita relação com o que acabamos de dizer, pode ser percebido no crescente interesse do episcopado pela “questão social”.

Michael Löwy desenvolveu a melhor hipótese para explicar este interesse e que, de certa forma, possibilitará entendermos a opção pastoral da Igreja, não só do Brasil como um todo, mas também do Maranhão, por uma prática “libertadora” nos anos de *recepção* do Concílio Vaticano II.

Para ele, existiu uma “ligação privilegiada entre a Igreja católica francesa e a brasileira”, uma espécie de “afinidade-eletiva”, que possibilitou uma *recepção* própria e particular da teologia e da prática pastoral do mundo eclesial francófono (francês, belga e canadense). Esta ligação ajudaria a entender o conteúdo questionador das práticas eclesiais na sua relação com o sistema social vigente e também estaria presente na prática de *planejamento pastoral*.

Segundo Löwy, no final dos anos 1950, certos elementos da cultura católica francesa estavam presentes “na fermentação das ideias novas que ocorreram nesta época”. Entre as “fontes francesas”, estava o movimento “Economia e Humanismo” coordenado pelo dominicano Padre Louis-Joseph Lebret (1897-1966). Os textos e as conferências de Lebret, segundo Löwy, situam-se na corrente “desenvolvimentista”, então dominante no Brasil, mas lhe dão um “colorido muito mais social”, instituindo no problema da pobreza e nas condições infra-humanas de vida das populações das favelas do Rio de Janeiro e São Paulo. Ao contrário dos outros ideólogos do “desenvolvimentismo”, ele chega a pôr em questão a própria lógica do capitalismo.

Outro francês, Emmanuel Mounier (1905-1950), também terá forte influência em setores católicos no Brasil. O que impressiona os leitores católicos de Mounier é, antes de tudo, a sua crítica radical do capitalismo como sistema fundado sobre o anonimato do mercado, a negação da personalidade e o “imperialismo do dinheiro”. Uma crítica ética e religiosa que leva à busca de uma maneira alternativa, o *socialismo personalista*, que reconhece que tem “muito a tomar do marxismo”.

Luiz Alberto Gomes de Souza lembra que a partir de 1953 fez publicar, no boletim da JUC em Belo Horizonte, extratos de *Feu la chrétienté* (“Cristandade morta”) com um aviso que o apresentava como “o autor que mais profundamente influenciou a

juventude da Ação Católica na França, no Canadá e na Bélgica”. O título escolhido para a seleção de textos era “O temporal, sacramento do Reino de Deus” e continha as célebres passagens em que Mounier rejeita a distinção entre história sagrada e a história profana para afirmar que existe uma só história, a da humanidade a caminho do Reino de Deus. (LÖWY, 2000, p. 238-239)

Com o Concílio Vaticano II e as Constituições Dogmáticas *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, a ideia de *planejamento* estará marcada por outro “horizonte de expectativas”, livre da concepção de *Neocristandade* maritainiana e mais próximo das concepções de Lebreton e Mounier.

A melhor forma de verificar este *horizonte de expectativa* da Igreja com o seu PPC seria analisarmos a semântica da linguagem utilizada no mesmo. E a palavra-chave, desde o *Plano de Emergência* (PE) de 1962, e que se mantém no PPC, é *renovação*.

Segundo Carmelita de Freitas, o uso que se faz do termo, ao longo de todo o texto é reiterativo e, fundamentalmente, conserva todos os matizes que apresenta no PE, revestindo diversas formas gramaticais, substantivo, adjetivo, verbo, que expressam o mesmo núcleo semântico.

De fato, no PE o termo *renovação*, geralmente acompanhado do adjetivo *pastoral*, corresponde a uma visão da Igreja mais *ad intra* e obedece a determinados interesses do momento. Os vários contextos em que se usa a palavra *renovação* e palavras ou expressões equivalentes apontam para um leque mais amplo de significação que permite deduzir que a *renovação* que se buscava era, também, *dinamização*, *atualização*, *resposta às premências das circunstâncias da hora*, *adaptação ao tempo e ao meio*, *colocar a Igreja do Brasil à altura das circunstâncias excepcionais da hora*, *mobilização total de forças*. Indicava também que tudo isso supunha a capacidade de “examinar o tempo e suas caracterizações”. Enfim, um encontro com a história, sem a expectativa de Cristandade.

Como ela bem anota, é interessante observar como todas essas expressões que traduzem a ideia de *renovação* guardam relação com muitas das deficiências e lacunas pastorais constatadas na autocrítica do episcopado, que consta do PE, especialmente na parte introdutória do documento básico. Um sinal, sem dúvida, do desejo dos bispos de superarem tais deficiências e lacunas. Referindo-se a essa autocrítica, observa Gervásio Queiroga: “A autocrítica desses textos é significativa de

uma nova mentalidade, menos triunfante e por isso menos imobilista, mais realista e cristã, porque mais verdadeira e humilde”. (Apud. FREITAS, 1997, p. 128, nota 192)

A mudança que o discurso do PPC traduz em relação ao PE consiste no paradigma da *renovação*: a imagem de Igreja do Vaticano II. Embora a formulação do objetivo do PPC não use o termo *renovação*, ele se esconde na forma verbal *reajuste*. Por sua vez, a breve introdução à segunda parte do PPC diz expressamente: “nosso objetivo é renovar a Igreja no Brasil, conforme a imagem de Igreja do Vaticano II”. No PPC, portanto, *renovação* tem *nova* carga semântica, *novo* paradigma e *novo* alcance. A palavra não pode ser entendida de maneira cabal a não ser neste *novo* horizonte de compreensão: o grande evento eclesial do século, o Concílio Vaticano II. (FREITAS, 1997, p. 178-179)

A *renovação* da imagem de Igreja que o Concílio trouxe está expressa de forma cabal nas Constituições Dogmáticas *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*.

Na *Lumen Gentium* (LG) em primeiro lugar, temos o conceito de “Igreja peregrina no tempo, que caminha rumo ao Reino”. Essa ideia demonstra nitidamente o abandono do fixismo que por tão longo tempo hegemonizou a eclesiologia católica. O documento sublinha também que, no seu encontro com a história do homem, a Igreja assume até mesmo suas imperfeições, pelo que precisa, ela mesma, passar por contínuas reformas. O argumento da *societas perfecta* (sociedade perfeita) é desqualificado pelo reconhecimento dos desvios que a Igreja teve e que devem ser corrigidos à luz de uma sempre renovada compreensão da mensagem evangélica.

Enfim, de alguns pontos da Constituição emergem outros elementos fundamentais que superam a visão imperativa da *Cristandade medieval*. De um lado, a Igreja aceita as instâncias de renovação que lhe são oferecidas pela reflexão sobre si mesma, como também da consideração da história dos homens, em cujo operar autônomo é possível discernir os desígnios de Deus. De outro lado a conscientização de que Jesus cumpriu seu ministério escolhendo para si a pobreza deve levar a Igreja, cuja missão consiste em permanecer sempre fiel à imagem de seu fundador, a assumir em sua própria vida os parâmetros do despojamento e da pobreza.

Esse conjunto de indicações está transposto na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS). De modo geral está proclamada ali a “autonomia da realidade terrena”. Declara-se também que a consciência dos fiéis é guia suficiente para lhes permitir escolhas temporais, cuja dimensão histórica justifica plenamente o caráter

pluralístico. Cai assim a pretensão de dirigir ou controlar a sociedade como pretendia o projeto de Cristandade.

Por isso, no PPC encontramos a seguinte redação que reflete estes dois documentos conciliares e, conseqüentemente, o “horizonte de expectativas” da Igreja a partir dali:

Solidária com a história dos homens e intimamente ligada a ela, não é de estranhar que a Igreja, ao longo dos séculos, apareça com rugas e manchas, e necessite de renovação. Não podemos, ao mesmo tempo, esquecer a contribuição que ela recebe do autêntico progresso do mundo.

Solidária com o mundo, que a olha e interpela, ela quer discernir os apelos do Espírito nestas múltiplas interrogações e responder-lhes generosamente. Pede ao seu Senhor e Mestre que lhe dê a força e a coragem, a fim de corresponder, o mais perfeitamente possível, às exigências concretas de sua missão, no mundo de hoje. (CNBB, 2004b, p. 103-106)

Assim, cada vez mais a CNBB e os bispos individualmente em suas dioceses ganham mais autonomia por meio não mais de normas herdadas, mas de normas justificadas por princípios de tipo *pós-convencional*. De certa forma, o PPC reflete esses princípios morais de conduta da Igreja.

Aquele projeto de estruturação de um novo *princípio social de organização* da Igreja no Brasil e de outra *forma de integração social*, ou seja, a *colegialidade episcopal* se expressará de forma efetiva na “CNBB”. Esta entidade “deontológica” será a garantidora da colegialidade e da corresponsabilidade episcopal definida pelo Concílio. Ela cumprirá uma função primordial para dentro (*ad intra*) com seu “contrato-social” e para fora (*ad extra*) ajudando na fundamentação das normas.

No entanto, o consenso pelo *agir comunicativo* nem sempre será regra. Na década de 1970, em meio a dificuldades enormes diante do crescimento de problemas de todas as ordens, muitas vezes fruto das determinações do regime militar, os bispos se viam com enorme dificuldade de alcançar consenso no seio da Conferência Episcopal, especialmente no momento em que foram avaliar os cinco anos de exercício do PPC. Nem todos os bispos avaliavam da mesma maneira o governo militar do país. E mesmo entre aqueles que concordavam com as aspirações da sociedade pela volta de um governo civil, havia fortes divergências quanto ao método para se alcançar essa meta.

Uma das maiores objeções para a elaboração de mais um Plano nacional devia-se a uma crescente rejeição da hegemonia episcopal do eixo Rio-São Paulo. Dizia-se que os planos nacionais não conseguiam contemplar a variedade cultural desse

imenso país e que acabavam retratando apenas a cultura do eixo “moderno” paulista-carioca. Havia queixas também de que um Plano Nacional interferia na vida das dioceses, reduzindo o poder do bispo local. Essas afirmações, somadas às divisões dentro do episcopado, foram suficientes para a CNBB abandonar o caminho adotado desde 1962.

Entre 1970 e 1974, surgiram os *Planos Bienais dos Organismos Nacionais* que nada mais eram que a reunião das atividades dos diversos organismos vinculados à CNBB. Em 1974 são aprovadas as *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral*, que ficariam em vigor para o quadriênio de 1975 até 1979. Estas não se constituíam verdadeiramente num plano pastoral, mas apresentavam um objetivo geral com algumas perspectivas pastorais nascidas das análises que se faziam do contexto brasileiro e da inserção da Igreja nele. Os bispos mantiveram as seis linhas de trabalho do PPC, que continuaram dando a estrutura básica para os trabalhos da CNBB²⁹.

Apesar disso, segundo Carmelita de Freitas, os anos que vão da 2ª Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Medellín (1968) à 3ª Conferência Geral, em Puebla (1979), são anos extremamente ricos e criativos do ponto de vista da caminhada eclesial no Brasil. Efetivamente, o processo de recepção do Vaticano II e de Medellín no país criara as condições para um vigoroso florescimento de novas práticas eclesiais e pastorais, concomitantemente, ao surgimento de uma nova consciência eclesial e, porque não, histórica. O consenso em torno aos grandes eixos eclesiológicos do Vaticano II (LG e GS); a “irrupção” dos pobres; a expansão das *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs); o desenvolvimento de uma evangelização libertadora e da *Teologia da Libertação* são fatores que conferem à década de 1970 uma peculiar originalidade e enorme fecundidade eclesial, apesar das contradições e dos conflitos que se deram ao longo desses anos (FREITAS, 1997, p. 357).

Do ponto de vista do episcopado do Maranhão que fez a recepção do Concílio Vaticano II, vamos nos deparar com o seguinte quadro:

- a) durante o Concílio, 1959 a 1965: onze padres conciliares;
- b) de 1966 a 1969: nove padres conciliares e quatro pós-conciliares;
- c) de 1970 a 1974: cinco padres conciliares e seis pós-conciliares;
- d) de 1975 a 1979: três padres conciliares e oito pós-conciliares.

²⁹ A Arquidiocese de São Luís, por exemplo, só vai elaborar seu 1º Plano de Pastoral em 1977, quando se comemorava o Tricentenário da criação da Diocese de São Luís.

Ou seja, em quinze anos, a geração conciliar saiu de maioria para uma minoria numérica no Maranhão. Isto se deve tanto pela transferência de alguns para outras dioceses, pela morte de outros deles, como também pela criação de novas circunscrições eclesiais. Mas, nem por isso, o processo de recepção foi prejudicado, pelo contrário, foi aprofundado.

4.2 – A recepção da *Lumen Gentium*: a opção pela “sinodalidade de base”

No dizer do teólogo norte-americano Paul Lakeland, e em sintonia com a teoria crítica habermasiana, a Igreja é uma “comunidade de ação comunicativa” (LAKELAND, 1990, p.103).

De fato, uma importante novidade, enunciada na Constituição sobre a Liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), e retomada depois em outras decisões conciliares, diz respeito à introdução de uma perspectiva que interpreta a Igreja como uma “comunhão entre várias comunidades locais”, mais que uma organização uniforme e monolítica de dimensão mundial. Segundo tal perspectiva, a estrutura da Igreja não pode mais ser esquematizada como uma pirâmide, na qual a vida se desenrola num eixo vertical com ritmo descendente. Ao contrário, torna-se indispensável recorrer a uma imagem essencialmente horizontal, também não ascendente, colocando todas as Igrejas locais (dioceses) e seus bispos num plano de igualdade (“Igrejas irmãs”).

Desse modo, o dinamismo interno da Igreja é muito mais intenso. Os fatores jurídicos, organizacionais e disciplinares são conseqüentemente redimensionados, pois adquirem importância central os elementos de natureza sacramental e aqueles relativos ao contexto histórico-cultural no qual cada Igreja está vivendo. Essa “eclesiologia”, chamada “local”, para distinguir-se da “universal”, desloca qualitativamente o eixo da “concepção da Igreja”, abrindo o caminho para uma reavaliação dos fiéis comuns e de um ativo papel deles e, ao mesmo tempo, dá destaque para as situações culturais, econômicas, políticas da própria vida das Igrejas. Mais ainda: a eclesiologia local implica a superação do período em que a Igreja, por causa de seu arranjo compacto, sentia-se atraída a exercer um papel alternativo em relação às ideologias e às estruturas políticas, pondo fim à “teologia dos dois reinos”.

Dessa forma, do ponto de vista institucional, o polo mais interessante das décadas posteriores ao encerramento do Concílio foi o desenvolvimento e/ou consolidação das *Conferências Episcopais*. Além disso, as reformas institucionais

também atingiram as Igrejas locais, tanto na adequação às estruturas centrais e às correspondentes (por exemplo, a organização da CNBB em *Regionais* ou em *Comissões* de trabalho), como na criação de órgãos colegiados e representativos (“estruturas de mediação”), tais como o *Conselho Presbiteral* e o *Conselho Pastoral* (diocesano e paroquial). O primeiro existe para expressar a representatividade do presbitério diocesano secular e religioso; o segundo, para ser a expressão do conjunto de fiéis em seus diversos componentes e em suas várias articulações. Outra “estrutura de mediação” fruto de uma recepção criativa na América Latina e, de modo especial, no Brasil, são as *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs) (ALBERIGO, 2000a, p. 129-134).

Quanto ao *Conselho Pastoral*, o Concílio Vaticano II afirmou ser “desejável” a organização em cada diocese de um *Conselho Pastoral Diocesano*. Além dela, se desenvolveram também as *Assembleias Diocesanas*, geralmente anuais, com participação de um número muito maior de representantes de paróquias, comunidades, pastorais, organizações de fiéis. Tudo isto dentro de um processo de planejamento pastoral, em nível diocesano, articulado com o planejamento nacional, coordenado pela CNBB. Estas assembleias parecem ser as verdadeiras herdeiras dos *Sínodos diocesanos*, como vimos anteriormente, que reuniam anualmente o clero e alguns leigos.

Desse modo, como os primeiros atores da *recepção* do Concílio Vaticano II são os bispos, que vão procurar centrar suas ações, primeiramente, em *ações estrategicamente abertas*, ou seja, aplicar as orientações do Concílio, via PPC, como sendo algo intrínseco à própria missão da Igreja naquele momento histórico. Além disso, fortalecer os *princípios de organização eclesial* baseados na *colegialidade episcopal* e, posteriormente, em uma *sinodalidade de base*. Ou seja, estabelecer as “estruturas de mediação” necessárias para a fluidificação das *ações comunicativas* (“verbalização do sagrado”) em busca do entendimento mútuo e, especialmente, do “consenso horizontal” entre os participantes das discussões nas suas próprias dioceses.

Vejamos como estas ações (estratégicas e comunicativas) vão modelando e estruturando a Igreja no Maranhão.

Nos primeiros anos de recepção do Concílio, o episcopado do Maranhão estreita ainda mais sua colegialidade. Os bispos realizam uma reunião conjunta em agosto de 1967. O objetivo era estabelecer “bases mínimas de ação em comum para toda a Província”, ou seja, *ações estratégicas* consensuadas *comunicativamente*. Estiveram reunidos Dom José da Motta Albuquerque (S. Luís), D. Luís Gonzaga

Marelim (Caxias), D. Alfonso Ungarelli (Prelado de Pinheiro), D. Cesário Minalli (Prelado de Carolina), D. Rino Carlesi (Prelado de Balsas), D. Guido Maria Casulo (Prelado de Cândido Mendes), D. Adolfo Bossi (Prelado de Grajaú), D. Manuel Edmilson da Cruz (Bispo Auxiliar de S. Luís) e Mons. Mário Cuomo (Vigário Capitular de Viana)³⁰. Algumas resoluções merecem destaque.

A primeira foi sobre o “Ano da Fé”: o objetivo era “educar para uma vida autenticamente cristã, especialmente de justiça e de caridade”. Além disso, propuseram organizar uma “concentração pública como profissão solene da fé”. Podemos pensar que, aqui, a Igreja do Maranhão queria dar uma demonstração de força diante de um regime que não permitia manifestações públicas. Com um discurso de “profissão solene de fé”, a intenção é a defesa da justiça. De fato, na diocese de Balsas, D. Diogo Parodi, em 1965, tinha já organizado um “Congresso Eucarístico” como forma de uma convincente “profissão solene de fé”.

Essa proposta estava diretamente relacionada a outros dois temas debatidos por eles: a “Ação Social” e o “Apostolado dos Leigos”. Em relação ao primeiro, decidem encarregar as “obras sociais” aos leigos, promover a Doutrina Social da Igreja, organizar “Semanas Sociais”, fomentar a criação de *CEBs*, organizar movimentos da *Ação Católica Especializada* (ACE) e, finalmente, “criar nos fiéis a convicção da necessidade de se integrarem nos órgãos de classe”. Juntamente com este processo, queriam desencadear o “Apostolado dos Leigos” por meio de ações específicas: aprofundar os estudos sobre a missão do leigo e ampliar as estruturas físicas do “Centro de Treinamento de Líderes” “para poder servir a toda a Província eclesiástica”.

No plano propriamente interno, eclesial, os bispos se comprometem a deslançar o *Plano de Pastoral de Conjunto* (PPC). Todos os prelados resolveram liberar um padre para a *Coordenação da Pastoral* na respectiva diocese-prelazia e se comprometeram formar um *Secretariado Interdiocesano de Pastoral*. No que dizia respeito à “Atualização do Clero”, os bispos também se comprometeram a dinamizar encontros e oferecer cursos de especialização; criar um fundo financeiro para favorecer a participação do clero nos “cursos de formação” e formar uma equipe itinerante para auxiliar a formação dos vigários das paróquias, sobretudo no interior do Estado. Por fim, em função da carência de um clero local, desejam despertar, principalmente, nos

³⁰ Em fevereiro daquele ano, aos 48 anos, morreu D. Amleto de Angelis, bispo de Viana. Foi nomeado o padre Mário Cuomo como Vigário Capitular até a nomeação de outro bispo que só aconteceria em 1969.

catequistas homens “Dirigentes de Culto sem padre” e nos “Pregadores Populares” o interesse pelo diaconato permanente (CDI-CNBB, doc. nº 14289, 1967).

Outro grupo que também começou a se articular em vista de um trabalho colegiado foi o *clero*. Mas, o clero estrangeiro. A presença deste clero será fundamental para se compreender o processo de recepção do Concílio Vaticano II no Maranhão.

No início da década de 1960, chegavam ao Brasil padres espanhóis, italianos, franceses, belgas, canadenses e norte-americanos, e tendo sido enviados para as regiões mais remotas e mais pobres. A origem deste processo deve-se remeter à ação do papa Pio XII.

Ele escreveu uma Encíclica intitulada *Fidei Donum*, em abril de 1957. Esse documento trata sobre a situação das missões católicas, particularmente da África, e convoca os bispos do mundo inteiro a darem, de sua pobreza, padres diocesanos às Igrejas particulares mais necessitadas. “Se alguma diocese pobre ajudar a outra, não se tornará mais pobre por isso; seria impossível. Deus não se deixa vencer em generosidade” (nº 27). Continua o papa: “Alguns bispos; embora lhes custe, consentem em que um ou outro sacerdote saia da diocese para ir, por algum tempo, pôr-se à disposição dos ordinários da África. É grande esse auxílio, exortamo-vos de bom grado a essas oportunas e frutuosas iniciativas. Se prudentemente preparadas e realizadas, trarão inapreciáveis vantagens à Igreja católica na África, portadora de tantas dificuldades e esperanças” (nº 29). A Igreja do Brasil também passou a ser a rota de envio de padres “fidei donum” (dom da fé).

O clero estrangeiro no Maranhão, durante os primeiros anos de recepção do Concílio Vaticano II, também tinha muitas “expectativas”. Isto fica evidente em uma carta dos “padres estrangeiros” que trabalhavam no Estado do Maranhão, datada de 1968 (CDI-CNBB, doc. nº 14298, 1968). É um documento bastante revelador da percepção que estes tinham, das dificuldades pastorais que enfrentavam, mas não deixam de apresentar algumas soluções. Essa carta revela o espírito de “colegialidade” que tomou conta após o Concílio. Inspirados em manifesto semelhante, feito pelos sacerdotes estrangeiros no Chile, também sentiram a necessidade de expor o ponto de vista deles aos bispos do Maranhão e o fizeram isto antes da Assembleia Geral da

CNBB (julho) bem como da Assembleia dos Bispos do CELAM em Bogotá, Colômbia (agosto)³¹, na esperança de que suas reflexões fossem consideradas pelo episcopado.

Podemos dizer que esta carta confirma a estreita proximidade, aventada por Michael Löwy, sobre uma “ligação privilegiada entre a Igreja católica francesa e a brasileira” e que possibilitou uma *recepção* própria e particular da teologia e da prática pastoral do mundo eclesial francófono (francês, belga e canadense). (LÖWY, 2000, p. 231)

O texto inicia afirmando que “desde muito” um número crescente de sacerdotes estrangeiros chegam, a serviço do Povo de Deus, “à Igreja que está no Maranhão”. Foi a pedido dos bispos que estes vieram da Europa e da América do Norte. A falta de “sacerdotes da terra” dificultava o trabalho junto às “Comunidades de fé, culto e caridade” (conforme o PE). Por pequeno que fosse a ajuda, era de grande utilidade. A única razão da presença de sacerdotes estrangeiros na Igreja maranhense foi a da “ajuda momentânea” (grifo do autor) de irmãos mais favorecidos a irmãos atualmente necessitados. Mas se perguntavam: “o tempo de permanência já passou? Foi o que se esperava? O clero local pode continuar sozinho? A presença dos estrangeiros não seria um fator de desmotivação para novas formas de ação pastoral? As estruturas pastorais da Igreja no Brasil e na AL permitem uma atuação eficaz dos estrangeiros?” (CDI-CNBB, doc. nº 14298, 1968, p. 1)

Quando abordam a “situação atual do Maranhão”, afirmam que o Plano de Pastoral detectou a falta de evangelização do povo. Estavam trabalhando por aquela pastoral, mas pensavam no verdadeiro serviço a este povo e numa presença verdadeira da Igreja no mundo. No entanto, preocupavam-se muito com “o futuro e a continuidade deste trabalho”. O número de vocações preocupava, causando um espírito de ansiedade no grupo dos “estrangeiros”. E se perguntavam: “Seria a presença deles o motivo para tal? Será que a Igreja no Maranhão, sem eles, não encontraria respostas criativas para solucionar o problema?” Os “dados sociológicos” mostravam o seguinte. Em 1955: de 130 padres, 51,1% brasileiros (67) e 48,9% estrangeiros (63); a relação era de 1:15.400 hab. Em 1968: de 212 padres, 27,3 % brasileiros (58) e 72,7% estrangeiros (154); relação de 1:16.500 hab.. A metade dos “padres maranhenses” tinha passado dos 45 anos e contavam com apenas 4 estudantes de teologia (3 em São Luís e 1 em Caxias).

³¹ Esta reunião de bispos do CELAM foi, posteriormente, transferida para a cidade de Medellín, Colômbia, transformando-se numa das mais importantes da Igreja na América Latina e colocando-a na vanguarda de uma “recepção criativa” do Concílio Vaticano II.

“A situação é alarmante! Precisa-se de outra solução”. (CDI-CNBB, doc. nº 14298, 1968, p. 2)

Sobre a “vida interna do Povo de Deus no Maranhão”, olham com otimismo “a vida do Evangelho no povo” e esta se caracteriza em duas formas: a ajuda fraterna e a capacidade para a vida comunitária. Os padres estrangeiros constataram um crescimento da consciência de Igreja em muitos leigos. Por outro lado, há mais funções nas mãos destes, por exemplo: pequenos chefes de comunidades, responsáveis pela liturgia, entre outros. Mas tudo isto se fez ainda sob o controle de um “chefe”, que vive nesta comunidade, sem poder, totalmente identificado com ela, justamente por vir de fora, ou seja, graças à atuação dos próprios padres estrangeiros. Em outras palavras, os leigos têm ainda uma “autonomia relativa” de tipo *convencional*.

Por isso, veem com simpatia a prática das “comunidades evangélicas”. As Igrejas estão bem arraigadas no povo. Eles sentem que a Igreja é deles mesmos. Segundo os padres, as previsões eram de que iriam crescer muito nos próximos anos. Os ministros brotam rapidamente dentro das próprias comunidades; os serviços são bem diversos e com exigências bem diversificadas e proporcionais à capacidade do povo. Um povo que participa de sua Igreja e a sente como “carne própria”. “Podemos aprender deles a fazer nossa Igreja mais enraizada na vida como era a Igreja primitiva”. (CDI-CNBB, doc. nº 14298, 1968, p. 4-5)

Os padres procuram apresentar algumas soluções, ou melhor, revelam seu “horizonte de expectativas”. Achavam difícil que o povo pudesse assumir a Igreja como algo totalmente próprio, principalmente quando ela lhes dava um “Único-dirigente” (o sacerdote) de fora da comunidade e não “filho dela”. Este “dirigente-sacerdote-de-fora” não podia dar uma resposta adequada às necessidades de tal comunidade. Dessa forma, “três coisas” seriam necessárias para a “Igreja ser mais do Povo”: formação de ministros locais; redistribuição dos serviços (ministérios); exigências e formação diferenciada conforme o serviço (ministério). Para eles era fundamental “se reconhecer oficialmente estes carismas e serviços”. Viam, além disso, a ordenação de diáconos como “uma cota positiva”: “Será uma primeira diversificação dos ministérios”, desde que “surjam no lugar”. Porém, temiam que estes se convertessem em “presbíteros” podendo “vir a deformar a pastoral que estão seguindo”. (CDI-CNBB, doc. nº 14298, 1968, p. 5)

Outra solução que dão é talvez das mais radicais. Diziam eles: “A nossa pastoral maranhense está trabalhando na formação de CEBs, conforme o PPC da

CNBB. Ora, o único a convocar a Eucaristia é o presbítero. Por que então não caminhar para o presbiterado de homens casados, tal como na Igreja primitiva?”. A justificativa vai na mesma linha do que tinha sido solicitado pelos padres brasileiros, em carta de agosto de 1967 ao episcopado brasileiro, como também feita pelo bispo de Lins (SP), D. Pedro Paulo Koop³²: “Não se trata aqui de pedir aos sacerdotes de hoje que se casem. Unicamente solicitamos um novo instrumento pastoral: que o presbiterado não se reserve somente para os solteiros, mas que se estenda até aos casados. Trata-se de uma ampliação, não de uma negação”. (CDI-CNBB, doc. nº 14298, 1968, pp. 6-7)

Encerram a carta desejando continuar o diálogo. Assinam cinquenta padres estrangeiros, entre franceses, italianos, belgas e canadenses.

Um terceiro grupo estava na mesma sintonia de atuação colegiada, o das *religiosas*. Em julho de 1968, aconteceu a *IVª Jornada de Estudos das Religiosas da Província Eclesiástica do Maranhão*, cujo tema central foi: “A inserção das religiosas na pastoral da região”.

A jornada contou com a participação de noventa e quatro religiosas vindas de Pinheiro, Caxias, São Luis, Candido Mendes, Grajaú e Viana, e que se dedicavam aos diversos setores da pastoral das dioceses e prelazias, tais como educação, saúde, catequese, “promoção humana” entre outros.

O subsecretário de pastoral do Regional, o Pe. Xavier Gilles de Mapeau foi especialmente convidado para dirigir os estudos, desenvolvendo o tema a partir do seguinte esquema: “‘unidade visível’ da Igreja como sinal da comunhão de Deus com os homens e dos homens entre si”. As conclusões dos trabalhos foram as seguintes:

O relacionamento entre as religiosas e o clero em geral é bom, onde as irmãs estão engajadas na pastoral, sendo, portanto, positivo o relacionamento funcional, falhando, entretanto, quando se trata de relacionamento de pessoa para pessoa.

[...] Entre as religiosas e os leigos não existe relacionamento específico, de verdadeira comunidade eclesial, havendo maior possibilidade realizar a unidade visível em comunidade religiosa constituídas de poucos membros.

Procuramos descobrir as causas que dificultam a unidade como as que favorecem e concluímos:

- Que a formação dos membros do povo de Deus, em geral, não visou a vivência do ministério da unidade eclesial.

³² Como Bispo de Lins, participou ativamente das duas últimas sessões do Vaticano II e marcou história com uma intervenção que não chegou a proferir na Aula Conciliar, mas que o jornal *Le Monde* publicou, preconizando o acesso de homens casados ao presbiterado na Igreja Católica romana, a partir das comunidades de base e em função delas.

- Decorrente disso observou-se uma falta de visão, também, nas religiosas, quanto a sua inserção na pastoral;
 - Muito melhorou, com os cursos e encontros que trouxeram uma abertura maior para os diversos grupos que constituem a comunidade eclesial;
- Diante dessa situação, nota-se uma certa tendência de culpar os outros ao mesmo tempo alguns fogem diante das dificuldades de entrosamento. (BOLETIM NORDESTE I, nº 20, 1968, p. 2)

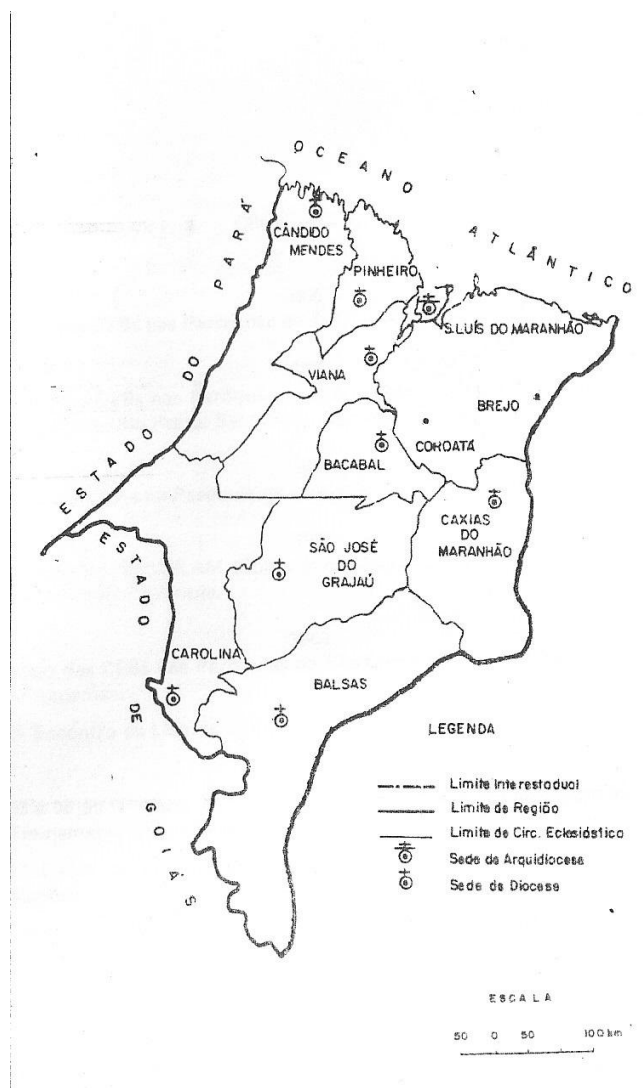
Tanto o episcopado como o clero e as religiosas, mesmo sendo estrangeiros, desejavam acelerar e intensificar a recepção do Concílio e do PPC. Para isso, percebiam a necessidade de trabalharem sempre mais em conjunto.

Neste mesmo ano de 1968, a Província Eclesiástica do Maranhão sofrerá mais uma reorganização: a criação da *Diocese de Bacabal*, em 22/06. Frei Pascásio Rettler, OFM foi nomeado bispo aos 12/09/1968, em Castrop-Rauxel, sua cidade natal, na Alemanha, pelo Cardeal Lorenz Jaeger. No dia 01/11/1968, dia de Todos os Santos, Dom Pascásio tomou posse da nova diocese.

A nova diocese tinha nove paróquias, das quais duas (S. Benedito e Capinzal) eram administradas por dois sacerdotes seculares, outras três (Pedreiras, Santo Antonio e Esperantinópolis) pelos frades capuchinhos, as cinco restantes tinham vigários e cooperados franciscanos. Os frades franciscanos mantinham ali três casas com quinze sacerdotes e sete irmãos leigos. Bacabal era sede da Custódia Nossa Senhora de Assunção. Também havia um grupo de religiosas que trabalhavam em quatro lugares: Esperantinópolis (Missionárias Capuchinhas), Pedreiras (Filhas de Caridade de São Vicente de Paulo), Vitorino Freire (Irmãs Franciscanas), e Bacabal (Franciscanas de N. Sra. Dos Anjos – Catequistas Franciscanas). Em todos os lugares em que as religiosas estavam, mantinham curso primário, ambulatório, cursos de educação doméstica e cooperavam nas diversas pastorais.

O mapa da Igreja no Maranhão mais uma vez se modifica:

MAPA 7: PROVÍNCIA ECLESIÁSTICA DO MARANHÃO, 1968



Fonte: Mapa adaptado de CLEMENS, 1986, p. 7

O ano de 1968 ainda ficaria marcado por dois outros importantes eventos, um de cunho político e outro de cunho eclesial: o *Ato Institucional nº 5* do Governo Militar, implantando a ditadura “de fato e de direito”; e a realização da *2ª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano* em Medellín (Colômbia).

De 25/08 a 06/09/1968, o episcopado latino-americano fez a sua leitura interpretativa do Concílio Vaticano II a partir da realidade da América Latina. A Conferência de Medellín muito contribuiu para desenvolver na Igreja do Brasil o sentido de *latino-americanidade* e de solidariedade continental. Avivaram-se os laços culturais e a consciência de problemas sociais comuns, bem como a necessidade da

busca de caminhos pastorais para uma evangelização encarnada na realidade do continente.

Medellín desenvolveu a visão do Concílio sobre a Igreja situada no mundo e servidora dele, mas também foi além de uma simples aplicação do Vaticano II, chegando a interpretar o Concílio com *criatividade*. A análise feita pelos bispos durante a Conferência deixou de lado aquela atitude de otimismo – um tanto ingênuo – perante o mundo, típico da Europa da década de 1960, no auge de sua reconstrução e prosperidade capitalista do pós-guerra. Em um subcontinente de miséria e opressão, a sociedade emerge carregada de conflitos e contradições. Daí o título geral da Conferência: “Presença da Igreja na atual transformação da América Latina”. O projeto que urge é o da *libertação*, passando da teoria à práxis.

A maior novidade trazida por Medellín, e amplamente incorporada pelas Igrejas locais do continente, reside em três pontos fundamentais: 1) *metodologia*, ou seja, ao estabelecer em primeiro lugar um estudo dos fatos (ver); depois, um confronto entre estes e a “Palavra de Deus” e da Igreja, sobretudo nos documentos do Vaticano II (julgar), para só então; em terceiro lugar, traçar caminhos para a ação pastoral (agir); 2) a segunda novidade está nos *conceitos* que coloca em jogo para a sua análise da realidade, nas categorias bíblicas que evoca, principalmente as de “pobre” e de “oprimido”, e na leitura crítica dos acontecimentos para as conclusões práticas que se colocavam; 3) a última, mas não menos importante, repousa na *atitude* exigida desde o preâmbulo:

Não basta refletir, obter maior clareza e falar. **É preciso agir.** Esta não deixou de ser a hora da palavra, mas tornou-se, com dramática urgência, a **hora da ação.** [...]

A América Latina está evidentemente sob o signo da transformação e do desenvolvimento. Transformação que, além de produzir-se com rapidez extraordinária, atinge e afeta todos os níveis de que o homem participa, desde o econômico até o religioso. Isso indica que **estamos no umbral de uma nova época da história de nosso continente. Época plena de um desejo de emancipação total, de libertação de qualquer servidão, de maturidade pessoal e integração coletiva.** Notamos aqui os prenúncios do parto doloroso de uma nova civilização. Não podemos deixar de interpretar este gigantesco esforço por uma rápida transformação e desenvolvimento como evidente sinal da presença do Espírito que conduz a história dos homens e dos povos para sua vocação.

É preciso insistir que o exemplo e o ensinamento de Jesus, a situação angustiosa de milhões de pobres na América Latina, as incisivas exortações de Paulo VI e do Concílio **colocam a Igreja latino-americana ante um desafio e uma missão dos quais não pode fugir, mas deve responder com diligência e audácia adequadas à urgência dos tempos.**

Cristo Nosso Salvador não apenas amou os pobres, mas, “sendo rico, se fez pobre”, viveu na pobreza, concentrou sua missão no anúncio da libertação dos pobres e fundou sua Igreja como sinal dessa pobreza entre os homens. (SEDOC, 1968, vol. I, nº 5, p. 664. Os grifos são nossos)

Neste trecho do documento final da Conferência, fica estampado o *regime de historicidade* que orienta as ações e o *horizonte de expectativas* da Igreja a partir daquele “tempo presente”. Como dissemos, fica evidente que uma “primeira libertação” efetuada pela Igreja no continente foi em relação à ideologia político-religiosa, com seu projeto histórico, de Cristandade. Não há como não perceber a confluência do *horizonte de expectativas* da Igreja com o projeto habermasiano de “modernidade”, em nível *pós-convencional*, quando ela afirma “que estamos no umbral de uma nova época da história de nosso continente. Época plena de um desejo de emancipação total, de libertação de qualquer servidão, de maturidade pessoal e integração coletiva”.

Em termos propriamente diocesanos, vejamos como algumas dioceses-prelacias do Maranhão se estruturaram internamente.

Desde 1965 a **Prelazia de Pinheiro** realizava *Encontros de Pastoral*, uma espécie de Assembleia diocesana, onde reserva alguns dias para estudo, avaliação e planejamento das ações pastorais. Mas, mais do que isso: “para pensar em organizar um trabalho em conjunto” (BOLETIM PASTORAL, nº 3, 1967, p. 1). Geralmente se realizava em janeiro de cada ano, organizado por meio de palestras, debates e “círculos de estudos” onde se produzia o relatório final para aprovação dos participantes.

A Prelazia estava organizada da seguinte forma: Conselho Pastoral (além de D. Alfonso, compunham padres, religiosas e leigos), Secretariado Pastoral, Coordenador de Pastoral (o canadense Pe. Bertrand Drapeau) e Comissões Pastorais: Liturgia, Econômico-social, Catequese e Apostolado Leigo. Além disso, no 2º *Encontro de Pastoral*, após discutirem e estudarem os pontos chave do PPC, elaboraram seu próprio *Plano de Pastoral de Conjunto* para toda a Prelazia e nela fizeram a opção de organizar suas paróquias em uma rede de CEBs (BOLETIM NORDESTE I, 1966, p. 4).

Em Pinheiro, especialmente na paróquia do município de Bequimão³³, já vinha sendo desenvolvida uma exitosa experiência de implementação das CEBs. Os primeiros passos foram ainda dados em 1959, quando se procurou modificar a antiga

³³ Geograficamente, Bequimão fica na região oposta (Ocidental) do Município de Tutóya (Oriental) no Maranhão. Coincidentemente, são nestas duas regiões, Ocidente e Oriente, que nascem as Comunidades Eclesiais de Base.

pastoral da “desobriga”, experimentada por três padres canadenses: Pe. Robert Fortin, Pe. Jean-Paul Renaud e Pe. Pierre Roy. O município contava a época do início da experiência com aproximadamente 18 mil habitantes, numa área de 840 km². A maioria da população, dois terços dela, agrupava-se em povoados situados nos igarapés, nos “campos” (baixadas) ou nas matas. Cada povoado com vinte até cem casas. Não possuía estradas asfaltadas e durante o período das chuvas (cinco meses) só se chegava aos povoados, por meio de cavalo, jipe ou motocicleta.

A primeira tarefa desses padres foi a de visitar todos os povoados e isto possibilitou conhecer a realidade da paróquia. Depois dividiram a paróquia em 16 setores. Com a chegada de uma equipe com 3 freiras, intensificou o trabalho de organização das comunidades por meio de visita às famílias, assistência médica e ensino religioso.

A partir de 1965, a ideia de constituir comunidades mais sólidas e fraternas foi amadurecida, a fim de trabalhar em conjunto em vista da melhoria social e econômica do povoado. Assim, em 1966, houve eleição geral e cada comunidade escolheu dentro dos seus próprios membros 3 lideranças que iam concretizar os esforços da Comunidade. E em 1967, conforme relato da equipe de padres canadenses que ali atuaram,

[...] realizou-se um Encontro de três dias, na sede [paroquial], de todos os líderes das Comunidades. **Estudaram em conjunto vários problemas que surgiam nas comunidades, planejaram trabalhos comuns, trocaram experiências e idéias.** Houve um tempo consagrado a melhorar a formação desses líderes. Para continuar esta ação em comum, há atualmente um coordenador leigo de todas as comunidades que incessantemente visita os líderes e os membros, escuta as opiniões, prediga conselhos. Imprime-se também um ‘Boletim da Comunidade’ mensal que completa a formação dos líderes e dá notícias das várias Comunidades da paróquia. (CDI-CNBB, doc. nº 11849, 1970, p.3. Os grifos são nossos)

No extremo sul do Maranhão, a **Prelazia de Balsas** também põe em prática o Concílio Vaticano II. Em 1967, O Pe. Rino Carlesi é elevado à condição de Bispo da Prelazia. Coube a ele aplicar a doutrina conciliar, numa nova concepção do labor pastoral: de uma postura do “ser para” o povo, defenderia o “ser com” o povo, em união, sem distâncias, como indicava o lema de seu brasão episcopal: *União e Caridade*. Naquele mesmo ano, passaram a fazer parte da Prelazia de Balsas os municípios de Paraibano, Pastos Bons, Sucupira do Norte, Nova Iorque e Mirador. Aumentando enormemente a área de ação pastoral.

Para aplicar o PPC na Prelazia e, conseqüentemente, trabalhar por todo um processo de renovação pastoral, Dom Rino contou com o esforço do amigo comboniano Pe. Vito Milesi. Logo que chegou – em abril de 1968, vindo do estado do Espírito Santo e trazendo uma rica experiência com as CEBs, Milesi foi logo recebendo uma missão: “Você precisa do seu batismo de fogo. Semana próxima, com uma irmã e um rapaz, fará uma visita a Tasso Fragoso e Alto Parnaíba durante dez dias e verá o que fazer. Se aguentar será aprovado”. Após a experiência, Milesi prestou contas do trabalho e ouviu de Dom Rino: “Você viu que há muito trabalho feito e muito a renovar. Eu quero que você coordene este trabalho, especialmente ajudando os padres em dois sentidos: refletir com eles sobre as inovações pastorais do Concílio e na atualização da catequese. Você formará equipe com duas professoras-catequistas, terá uma sala para o trabalho e um meio de transporte. Pense, reze e organize-se. Confio em você” (MILESI, 1997, p. 18). Desta forma, estavam criadas as bases para a futura estrutura pastoral da Prelazia de Balsas.

A sala da Equipe de Pastoral foi um pequeno centro propulsor. De lá saíram as programações e execuções das Semanas Bíblicas, Catequéticas, da Juventude, da Família, da Comunidade, sempre estabelecendo parcerias com as outras duas equipes existentes: a da Pastoral Vocacional e da Promoção Humana. Além disso, prepararam um debate sobre o antigo sistema de “desobrigas”³⁴ e elaboraram uma proposta para a implantação das CEBs na Prelazia (NOSSA PASTORAL, Balsas, 1969)³⁵. Estes dois últimos pontos revelam claramente o objetivo: renovar a prática pastoral tradicional, especialmente a das paróquias.

A Equipe de Pastoral, percebendo a ineficácia pastoral do sistema de “desobrigas”, em 1968 organiza cursos para a formação de encarregados da “Oração Dominical da Comunidade” por meio do *Curso de Dirigentes da Oração*. No ano seguinte, procuram formar o “Pregador Popular”, pois no culto dominical haveria a homilia. Em 1970, realiza os *Encontros de Líderes do Interior*, visando atingir as três linhas de ação pastoral: evangelização, oração e catequese. Aqui estaria a origem do chamado “Grupo dos Treze” (criado em 1973 como animadores missionários) e dos

³⁴ No sertão, a pastoral consistia na visita anual que o pároco fazia durante o período de seca: maio-setembro. O nome clássico dessas visitas era “desobriga” e explica o motivo da visita: “tirar a obrigação da comunhão pascal”.

³⁵ A definição por uma pastoral das CEBs aconteceu no “Plenário de Pastoral da Prelazia de Balsas” de julho de 1969. Para muitos esta foi a 1ª “Assembleia Diocesana” de fato, pois contou, entre os 65 participantes, com 33 leigos. As “assembleias” anteriores (desde 1962) eram praticamente reuniões do Presbitério e Bispo, com a presença de membros das outras congregações religiosas.

agentes de pastoral que atuavam nas Comunidades Eclesiais de Base. O depoimento do Sr. Agenor, de Fortaleza dos Nogueiras, clarifica bem todo esse processo:

Há 30 anos, eu me sentia um cristão muito autêntico. Sabia o catecismo decorado com todos os mandamentos, sabia rezar o terço, assistia a missa uma vez ou outra, mesmo sem entender o que o padre rezava. Acreditava que o padre era santo só pelo fato de ser padre. Tinha um bom conceito na sociedade. Talvez me perguntasse o que me falta ainda? Como o jovem do Evangelho. Em 1968 fui convidado a fazer um curso sobre CEBs. Eu não sabia o que era, mas era coisa da Igreja Católica, aceitei. Foi aí que descobri que não sabia nada de religião, não conhecia a Bíblia, pois até àquela época, ela não circulava no meio do povo. Gostei muito, mas fiquei pensando que era um jeito novo de rezar, valorizando o domingo como Dia do Senhor e usando a Bíblia, que é a Palavra de Deus. (NOSSA PASTORAL, Balsas, 1998, p. 3).

Na **Diocese de Bacabal**, quando do seu aniversário de 10 anos (1978), D. Pascásio Rettler realizou um *Congresso de Dirigentes*. Este contou com a participação de 180 pessoas representando as diversas “Regiões Pastorais da Diocese”.

O Congresso foi preparado em todas as comunidades “pela oração” e também pelo “estudo de uma pesquisa sobre a situação religiosa e social das mesmas”. O resultado destes estudos serviu de base para a realização do Congresso, que foi orientado pela equipe da *Comissão Pastoral da Terra* (CPT) de São Luís e a equipe local. As conclusões do Congresso serviram para as reflexões do Encontro Diocesano de 1979, quando elaboraram o Plano de Pastoral (CDI-CNBB, doc. nº 07723, 1978, p. 7).

Já na **Diocese de Caxias**, governada por D. Luis da Cunha Marelím, revelase também o dissenso no episcopado do Maranhão em termos pastorais e no ritmo lento da recepção do Vaticano II. Não custa lembrar que ele defendeu no Concílio, junto com o grupo minoritário liderado por Monsenhor Marcel Lefebvre, uma “colegialidade moral” e não “jurídica”.

Para se ter uma ideia, dez anos após o encerramento do Concílio, a organização da diocese mantinha ainda muitos elementos pré-conciliares, mas com algumas novidades sem, contudo, ter um papel dinâmico.

Mantinha a estrutura canônica determinada: além do bispo, o Vigário Geral, o Oficial da Cúria, Chanceler, Notário, Auxiliares da Cúria, Examinadores Pró-sinodais, Párocos Consultores, Censores de livros e Consultores Diocesanos.

Fruto do Concílio, D. Marelím implantou o *Conselho Presbiteral* sendo seus 5 membros todos nomeados por ele e as consultas periódicas, desde que houvesse “necessidade para sua convocação”. Também organizou uma *Comissão Diocesana de*

Pastoral, com seus membros todos nomeados por ele, com uma equipe responsável e outra auxiliar. Um *Conselho Pastoral Ordinário* no qual se reuniam o Conselho Presbiteral e a Comissão Diocesana de Pastoral e um *Extraordinário* onde se podia reunir o Presbitério, a Comissão Diocesana e os representantes dos *Conselhos Pastorais Paroquiais* (organizados em poucas paróquias). Não se tinha realizado nenhum *Sínodo diocesano* e não havia referências sobre alguma *Assembleia diocesana* (RELATÓRIO QUINQUENAL, Caxias, 1980, f. 01-02).

As atividades do Bispo e da Comissão Diocesana se resumiam às pregações, na organização de encontros diversos e “na propaganda das boas leituras”. Também procuravam favorecer a religiosidade popular, desde que não estivesse em conflito com o catolicismo, e tentavam “purificá-la das superstições ou exageros”. Dava-se ênfase sempre mais “à Catequese, à legalização e santificação da família, aos movimentos da Juventude e à pregação ao povo pobre do interior”.

Vê-se claramente que D. Marelim “desacelerou”, ou procurou “frear”, as “novidades” trazidas pelo Concílio Vaticano II, chegando até mesmo a afirmar que “o Concílio não alterou a situação” religiosa da diocese. O trecho abaixo, sobre a implantação da *Sacrosantum Concilium*, documento este em que ele mesmo fez algumas intervenções durante as Aulas conciliares, ainda na 1ª sessão (1962), confirma bem isto:

A Reforma litúrgica se fez logo, de acordo com as normas da Santa Sé. Às vezes, aparece algum abuso, não grave, que se vai procurando corrigir. Da parte de alguns sacerdotes de outra Diocese, que passa entre nós, às vezes se registram sérios abusos, como Missa inventada ou celebrada em trajes seculares. Fora da Liturgia, não se faz oposição às devoções equilibradas. Os Santos sempre tiveram muita devoção do povo. Após o Concílio, predominou o canto sacro popular. Permite-se a música moderna no culto, quando não inconveniente ou exagerada. Não é celebrada a Liturgia das Horas entre os leigos, a não ser nos Encontros Pastorais. (RELATÓRIO QUINQUENAL, Caxias, 1980, f.03. Os grifos são nossos)

Havia apenas cinquenta e nove CEBs organizadas em duas paróquias, mas D. Marelim notava de “certos prepostos arquidiocesanos”, ou seja, da coordenação de Pastoral de Conjunto da Arquidiocese de São Luís, a tendência de formar nelas uma mentalidade de “autonomia com relação ao pároco ou de preocupação mais com os problemas sociais (libertação, progresso material, etc.)” do que com problemas religiosos, “com o perigo de se tornarem, não células vivas da paróquia, mas focos de

resistência ou revolta contra a orientação do Bispo ou do Pároco” (RELATÓRIO QUINQUENAL, Caxias, 1980, f.05).

Também no extremo sul do Maranhão, na **Prelazia de Carolina**, em terras dos missionários capuchinhos, a recepção se fez de forma lenta, mas efetiva. D. Cesário Alexandre Minali pouco pode fazer para a implantação do Concílio, pois já em 1969, por motivos de saúde, apresentou a renúncia da sua função. D. Marcelino Sérgio Bícego foi seu sucessor a partir de 1971.

Apesar de continuarem por anos com o mesmo “espaço de experiência” da prática das “desobrigas” e do trabalho missionário junto às populações indígenas daquele grande território, a Prelazia criou as condições estruturais para a implementação da eclesiologia do “povo de Deus”. Em fevereiro de 1979, aconteceu a *1ª Assembleia Pastoral* e a elaboração do *1º Plano de Pastoral Prelazial* que foi “fruto de ampla consulta, profundo estudo e da fraterna cooperação das comunidades paroquiais e dos outros setores da pastoral”.

Participaram da Assembleia oitenta e nove leigos, quatorze religiosas, quatorze padres e o bispo. Três temas prioritários foram amplamente debatidos: catequese, comunidade e a relação Igreja-Mundo. A Prelazia de Carolina contava com seu *Conselho Pastoral Prelazial* e com uma *Coordenação de Pastoral*. Além disso, todas as 12 Paróquias tinham seus *Conselhos Paroquiais* e as comunidades de base os *Conselhos Comunitários* que eram órgãos de decisão e de distribuição das tarefas entre seus membros. Dessa forma, segundo a avaliação dos participantes da Assembleia, o planejamento nas comunidades tinha melhorado e concluíram o seguinte: “onde há CEBs, o povo se torna mais consciente e assume mais a sua função de Igreja” (CDI-CNBB, doc. nº 07271, 1979, p. 4).

Além do Concílio Vaticano II, como uma inspiração para o desenvolvimento do Plano de Pastoral, os participantes também exaltaram o “importante, admirável, recente acontecimento da 3ª Conferência do Episcopado Latino-americano de Puebla [como] um exemplo, um sinal e um estímulo a um trabalho pastoral de conjunto” (CDI-CNBB, doc. nº 11472, 1979, p. 02).

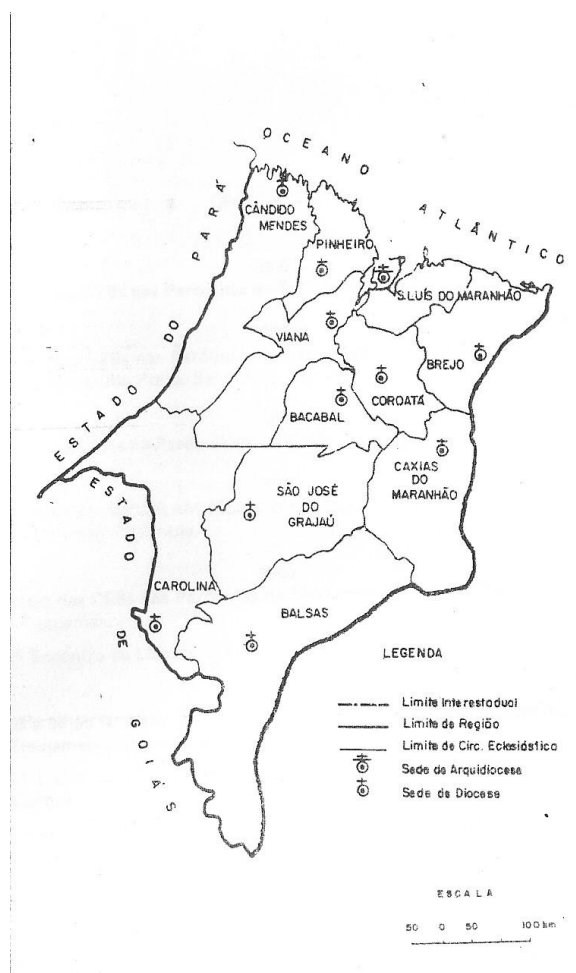
Na década de 1970, a Igreja do Maranhão sofre mais uma modificação nas Circunscrições Eclesiásticas³⁶. Em 14/09/1971 foi criada a *Diocese de Brejo* pela

³⁶ A última modificação acontecerá somente em 1987 com a criação da Diocese de Imperatriz desmembrada da Prelazia de Carolina.

Bula *Mirabilis Ecclesia*, saindo, toda a sua extensão, da área territorial da Arquidiocese de São Luís. O primeiro bispo foi Dom Afonso de Oliveira Lima. Ela foi uma das Foranias da Arquidiocese de São Luís que abrangia então todos os Municípios do Baixo-Parnaíba: Afonso Cunha, Anapurus, Araioses, Barreirinhas, Brejo, Buriti, Chapadinha, Coelho Neto, Duque Bacelar, Magalhaes de Almeida, Mata Roma, Santa Quiteria do Maranhão, São Benedito do Rio Preto, São Bernardo do Parnaíba, Tutóia, Urbano Santos.

E a *Diocese de Coroatá*, criada em 26/08/1977 com a Bula *Qui benevolentissimi Dei*, do Papa Paulo VI, também desmembrada da Arquidiocese de São Luís do Maranhão. Seu primeiro bispo foi Dom Reinaldo Ernst Heribert Pünder.

MAPA 8: PROVÍNCIA ECLESIÁSTICA DO MARANHÃO, 1977



Fonte: CLEMENS, 1986, p. 7

Com isso podemos analisar um pouco mais detidamente as “estruturas de mediação” de base.

Uma linha comum de organização das “comunidades de base” foi, primeiramente, a formação de um grupo religioso com o intuito da celebração (cf. os casos de Tutóia e Bequimão). Depois de criado o costume da “reflexão da Palavra de Deus” (Bíblia), partia-se para os trabalhos comunitários, depois expressados na via reivindicatória por melhores condições de vida.

Entre as camadas mais pobres da população maranhense, a renovação (*aggiornamento*) trazida pelo Concílio Vaticano II (e mediado pelo PPC) provocou um estranhamento por ir no sentido inverso aos conteúdos da religião tradicional. O impacto foi atenuado pela proposta pedagógica das CEBs, responsável por uma assimilação mais simples dos novos conteúdos semânticos pelos participantes das comunidades. Buscou-se retirar os conteúdos mágicos da religião, expressos pelos santos, ladainhas, novenas e procissões, para uma religião “esclarecida” para os grupos populares, em grande parte não escolarizada.

Sobre isso, um membro da CEBs dizia assim: “Quando a gente começou o trabalho, já existiam as grandes reuniões do povo com o terço, as ladainhas e as novenas. O povo já se reunia no tempo de Natal e no mês de maio. Reconheço hoje que a semente do Espírito Santo já estava no povo; o que faltava era melhorá-la”. Outro depoimento vindo de Itapecuru dizia: “Nas rezas já usava a Palavra de Deus. Apesar de que era uma coisa desligada da realidade. A gente começou a encarnar Deus dentro da própria realidade depois dos trabalhos das CEBs. Então, começou a gente falando de Deus, mas já despertando dentro da própria realidade onde se vivia” (CLEMENS, 1986, p. 28).

Mas havia também resistências, principalmente do povo, como relatavam: “O povo não entende a reforma da Igreja. Não quer entender. Preferem pagar [pelos sacramentos] do que (sic) entender. Não compreendem nosso movimento, nossas reuniões ao redor da Palavra, nossa religião firme. Não querem responsabilizar-se” (RELATÓRIO GRUPOS ECLESIAIS REUNIDOS NO TIRIRICAL, 17/06/1973, f. 1)

Outra “renovação” foi a de uma maior proximidade com os clérigos e religiosos, que passaram a ser vistos como “gente como a gente”, não gerando mais o temor sagrado de antes (*mysterium tremendum*). Os padres deixaram de ser vistos como “senhores absolutos da fé” e passaram a “companheiros de caminhada”, e a “Igreja”

passa a fazer parte da vida das pessoas não mais apenas como uma obrigação social, mas sim como um lugar onde as questões cotidianas das pessoas comuns podem ser colocadas, argumentadas, debatidas, enfim, centradas no *discurso*. Uma consequência desse “novo modo de viver” foi a maior participação dos leigos nas atividades da Igreja, levando-os a um nível de autonomia nunca sentido antes. Essa autonomia vai ser fundamental para que a participação deixe de ser apenas religiosa e passe, depois, a ser também política. Como dizia uma liderança de Barreirinhas:

Este povo luta para a transformação da realidade dura na qual vive. Se organiza no sindicato, na cooperativa, na colônia de pescadores, nos terrenos comunitários, no projeto de saúde. **A partir desse movimento todo faz suas opções político-partidárias.**

Foi a partir de meu engajamento nas CEBs: na vida e na luta; na oração e na partilha da Palavra de Deus que fui me sentindo chamado. Eles me incentivaram através de uma formação para uma vida de libertação. **Também Pe. Roberto ajudou-me a descobrir um novo sentido para minha vida. As CEBs tem o padre com um dos pontos de apoio para a caminhada.** A comunidade me incentiva e valoriza minha opção. Financeiramente, diante das minhas necessidades, partilham um pouco do que possuem comigo. Com as CEBs me atualizo na realidade. Reforço meu compromisso para com a vida. (CLEMENS, 1986, p. 58. Os grifos são nossos)

A opção das dioceses-prelacias do Maranhão pela formação de *Comunidades Eclesiais de Base*, mesmo sabendo das dificuldades de implantação e de interesse por cada uma delas, faz uma ruptura com o imaginário do chamado *catolicismo popular tradicional*. Com a organização das CEBs os participantes reorganizaram seu “aparelho de conversa” sob novas bases. Como traço substancial, da nova internalização favorecida por elas, encontramos uma *nova relação com o sagrado* (“verbalização do sagrado”) que implica numa centralidade da conscientização, um novo compromisso ético e político e a ênfase na participação em lutas por direitos. O sentimento de pertença à comunidade traz consigo uma nova visão de mundo, uma nova simbologia e outras práticas coletivas (ou sócio-normativas) (TEIXEIRA, 2002, p. 41).

Conforme Berger e Luckmann, para a “reorganização do ‘aparelho de conversa’ sob novas bases” [mundo subjetivo], é necessária a presença de condições sociais [mundo social] e conceituais [mundo objetivo], sendo as condições sociais as matrizes para as conceituais. A condição social mais importante é a possibilidade de dispor de uma “estrutura efetiva de plausibilidade”, isto é, uma base social que sirva de

“laboratório” da transformação (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 208). A nosso ver, as CEBs foram estas “estruturas de plausibilidade”.

As CEBs podem ser vistas como a concretização empírica da “intuição fundamental” do projeto teórico habermasiano:

[...] O motivo intelectual constitutivo é a reconciliação da modernidade em si mesma dividida, a ideia de que [...] **pode-se encontrar formas de vida em comum nas quais autonomia e dependência entrem numa relação satisfatória**; a ideia de que é **possível entrar de cabeça erguida numa comunidade que não tenha o caráter dúbio de comunidades substanciais orientadas para o passado**. A intuição se origina na esfera da relação com o outro; ela visa às experiências de uma intersubjetividade intacta, [...] **uma teia de relações intersubjetivas que, mesmo assim, possibilita uma relação de liberdade e dependência**, relação apenas compreensível sob modelos interativos. (*Apud.* ARAÚJO, 1996, p. 194-195. Os grifos são nossos)

Podemos afirmar que as CEBs foram a “estrutura de plausibilidade”, permitindo assim a “entrada de cabeça erguida” da autonomia e da dependência numa relação satisfatória, na qual foi possível combinar *integração social* por meio da “*fê*” e *integração social* baseada na “*cooperação*”. Além disso, fica muito evidenciado a “organicidade” das CEBs no Maranhão. Os elementos desta organicidade foram os Encontros Provinciais e a Equipe Provincial das CEBs.

Pe. Gérard Dupont, Coordenador de Pastoral da Arquidiocese de São Luís, teve a idéia de reunir membros das CEBs do Maranhão para trocar experiências e melhor entender sua razão de ser. No *1º Encontro Provincial das CEBs*, realizado em fevereiro de 1970, estiveram presentes vinte e nove participantes de base e vinte e quatro agentes de pastoral. As bases representadas vinham dos seguintes municípios: Bacabal, Balsas, Barreirinhas, Bequimão, Brejo, Codó, Coroatá, Cururupu, Itapecuru, Pirapemas, São Benedito do Rio Preto, Santa Rita, Tutóia, Urbano Santos. Entre os agentes estavam D. Motta, D. Edmilson e Pe. Gérard Dupont. A Coordenação do Encontro ficou por conta de alguém que se tornou importante durante a caminhada das CEBs no Maranhão, o Pe. Albani Unhares, de Sobral, Ceará. Irmã Bárbara English lembra este primeiro encontro:

O coordenador ajudou o pessoal a analisar sua situação focalizando o debate na ótica de “quais são as coisas que dominam as comunidades”, para depois tentar descobrir os meios libertadores, ou seja, as saídas da “escravidão”. As palavras chaves do encontro “dominação” e “libertação” entraram na história como também duas coisas sobre a maneira de realizar o encontro, a saber:

- a) O conteúdo do debate foi dos participantes e não de uma outra fonte;
- b) A voz do povo predominou e o encontro serviu como momento educativo em que os participantes se educavam mutuamente.

As cinco perguntas usadas foram:

- 1. O que estamos fazendo na Comunidade?
- 2. Como começou o trabalho?
- 3. Quais são as dificuldades que encontramos?
- 4. O que está ajudando?
- 5. Em que está dando trabalho? (CLEMENS, 1986, p. 91)

As atividades lembradas foram: cursos, campanhas de filtros, alfabetização de adultos, construções, cultos, preparação do Natal e da Semana Santa, cursos bíblicos, hortas comunitárias, Colônia de Pescadores, visitas as comunidades vizinhas, Escola da Fé, roças comunitárias, reuniões da ACR (Ação Católica Rural), ajuda aos doentes, caixa comum, conselho paroquial, conserto de estradas e a criação de cooperativas. E as dificuldades elencadas: as mudanças na liturgia; padres sem batina, padres que não apoiavam o trabalho; a falta de visitas do bispo; a falta de assistência das autoridades à lavoura e a falta de transporte nas paróquias.

Vejamos alguns comentários relatados:

Agora eu acordei; já sei como posso despertar o povo porque já estou acreditando no povo, nas possibilidades imensas através desta ação das CEBs.

A partir de tudo isso vejo uma necessidade de revisar a nossa pastoral, mas não no sentido de condenar o passado, mas de superá-lo.

A mensagem da libertação é diferente conforme a região, porque as formas de escravidão, de que o povo deve se libertar, são diferentes, por exemplo: em Coroatá os lavradores sofrem da escravidão dos latifundiários; em Pirapemas a escravidão do povo é o medo; Santa Rita e Rosário enfrentam a escravidão do comércio local que aproveita o isolamento do povo; e, em outros lugares, a escravidão se mostra na ignorância dos problemas, etc. Mas o povo descobre sem dificuldade qual deve ser o tipo de libertação deles.

A mudança de muitas CEBs (no sentido de progresso) começou com uma linha “mística” (mística pura, isto é, desligada da vida; só no culto e na catequese) e vejo que hoje chega ao engajamento. Por quê? Creio que é porque foram “provocados” pela vida, pela luta e às vezes pela cadeia, etc. (CLEMENS, 1986, p. 92)

A dinâmica do encontro revelou uma base pedagógica que se poderia sintetizar no seguinte, segundo seus participantes:

- a) O povo enquanto sujeito de sua história. Ninguém melhor do que ele para revelar seus problemas e descobrir suas saídas, ou seja, não há um ponto de partida melhor do que a própria experiência do povo;
- b) Para que aconteça tanto a revelação como a descoberta, é necessário um clima aberto, **onde todos possam falar sem medo**, dizer livremente o que pensam, sem a preocupação do “a certar a resposta”. Assim, **um diz, outro contradiz e todos debatem entre si, chegando a uma conclusão**. Para sair

do silêncio do oprimido **é necessário falar**; de fato, **só se aprende falando**. Para sair da dominação, o dominado precisa **experimentar um processo de auto direção**.

Esta fundamentação pedagógica continua presente sempre. O encontro era o momento das bases. Era **um espaço para a “autonomia coletiva” de se confrontar e se aprofundar nos debates** e na auto direção dos dias. Era sempre a base que levava o encontro para frente, qualquer que fosse o aspecto organizativo, qualquer que fosse a coordenação do conteúdo. (CLEMENS, 1986, p. 93. Os grifos são nossos)

Aqui estão os elementos, segundo Habermas, de um *agir comunicativo* em sentido *forte*, ou seja, quando os agentes, por meio da linguagem (atos de fala), se orientam pelas pretensões de verdade (sobre o “estado das coisas”), de sinceridade (sobre sua consciência) e de correção (mundo social partilhado por todos) intersubjetivamente reconhecidas. Pressupõe não só o livre-arbítrio, mas a autonomia no sentido de liberdade de determinar a vontade própria com base em discernimentos normativos em vista de consensos (HABERMAS, 2004, p.118-120).

Até 1979, limite cronológico dessa nossa pesquisa, foram realizados 18 *Encontros Provinciais de CEBs*, todos em São Luís, com exceção do 4º que se realizou em Brejo (CLEMENS, 1986, p. 90-108). Vejamos o quadro-síntese destes Encontros:

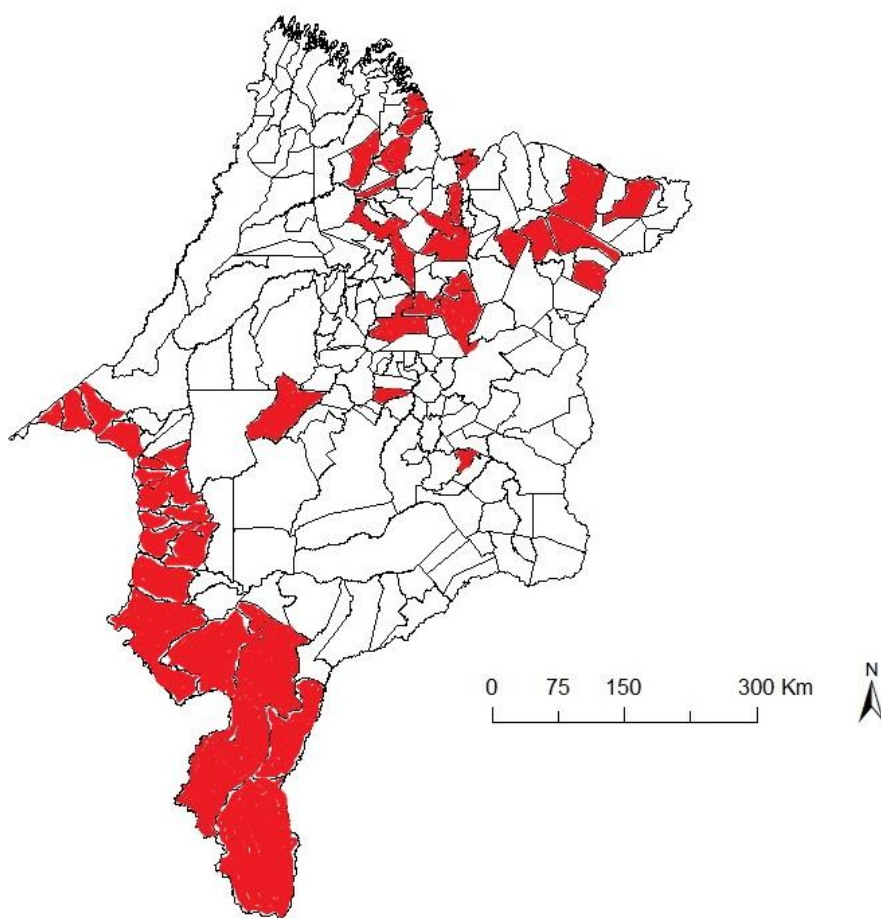
**QUADRO 5: ENCONTROS PROVINCIAIS
DAS CEBs DO MARANHÃO, 1970-1979**

Nº	Mês/Ano	Tema/Objetivo	Nº Participantes	Dioceses/ Municípios participantes
1º	Fevereiro/1970	“Trocar experiências e melhor entender a razão de ser”	53	Bacabal, Balsas, Barreirinhas, Bequimão, Brejo, Codó, Coroatá, Cururupu, Itapecuru, Pirapemas, Rosário, São Benedito do Rio Preto, Santa Rita, Tutóia, Urbano Santos.
2º	Outubro/1971	_____	59	São Luís, Brejo, Coroatá, Bacabal e Viana.
3º	Junho/1972	Unidade e Pluralismo	_____	Arari, Barreirinhas, Codó, Coroatá, Esperantinópolis, São Benedito do Rio Preto, São Mateus, Tutóia, Urbano Santos e São Luís (bairros de Tirirical, São Vicente e Remédios)
4º	Dezembro/1972	Diálogo Bíblico e Social	_____	Barreirinhas, Brejo, Chapadinha, Coroatá, Esperantinópolis, Pirapemas, S. Benedito do Rio Preto, São Domingos do Maranhão, São Mateus, Santa Quitéria, Santa Rita, Tutóia, São Luís (Filipinho e Tirirical)
5º	Julho/1973	Política, Educação, Saúde e CEBs	_____	_____

6º	Dezembro/1973	A falta de união na Igreja; A falta de união do povo; A falta de coragem diante da situação política	60	_____
7º	Julho/1974	Os Direitos Humanos	94	São Luís, Coroa, S. Benedito do Rio Preto, Arari, São Mateus, Codó, Timbiras, São Vicente Ferrer, Santa Rita, Pirapemas, Urbano Santos, Tutóia, Esperantinópolis, Poção de Pedras, São Domingos do Maranhão, Itapecuru e Lago da Pedra.
8º	Dezembro/1974	O lavrador é livre e igual em seus direitos?	93	_____
9º	Julho/1975	Direitos e Deveres do Trabalhador Rural e do Proprietário	167	_____
10º	Dezembro/1975	Os problemas das Comunidades e a Ligação com o Estatuto da Terra	“entre 150 e 200”	_____
11º	Julho/1976	Política – “comportamento dos candidatos e a reação nas comunidades”	_____	_____
12º	Dezembro/1976	A Igreja de ontem; a Igreja de Hoje	_____	_____
13º	Julho/1977	Os Direitos e Deveres da Família	_____	_____
14º	Dezembro/1977	Os Clamores do Povo	_____	“participantes de 20 paróquias”
15º	Julho/1978	Evangelização no mundo de Hoje	133	“34 paróquias e 8 dioceses”
16º	Dezembro/1978	CEBs e o Êxodo Rural	90	_____
17º	Julho/1979	A Valorização do Homem Oprimido à Luz do Evangelho e de Puebla	_____	_____
18º	Dezembro/1979	“o que fazer depois de ter tomado conhecimento do documento de Puebla”	_____	_____

A partir destas informações e de outras fontes, para o período estudado neste capítulo, que citam alguns municípios do Maranhão com organização de CEBs, construímos o seguinte mapa:

**MAPA 9: COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NA PROVÍNCIA
ECLESIAÍSTICA DO MARANHÃO, 1964-1979**



Elas estavam localizadas em nove das onze Dioceses-Prelazias do Estado (Bacabal, Balsas, Brejo, Caxias, Coroatá, Grajaú, Pinheiro, São Luís e Viana). Como os Encontros se deram em São Luís, a maior presença foi de representantes de paróquias localizadas próximas à capital. Isto não significa dizer que as CEBs não estivessem organizadas nos demais Municípios.

Podemos verificar que as temáticas dos Encontros, trabalhadas especialmente na segunda metade da década de 1970, vão acompanhando, de certa forma, a “abertura” política promovida pelo Gen. Ernesto Geisel (1974-1979) com a

volta de alguns direitos civis e políticos. Constatamos, assim, por parte dos participantes das CEBs, uma forte “conscientização histórica”. De certa forma, esta nova “consciência histórica” é fruto de um processo de *aprendizado*, não só individual, mas coletivo da *competência comunicativa*. O principal indicador do desenvolvimento de uma racionalidade comunicativa, entre os membros das comunidades de base, é a presença da “fala argumentativa”. A possibilidade de se expressar é vista pelos participantes das comunidades como algo muito valorizado. E tanto os *Encontros Pastorais diocesanos* como os *Encontros Provinciais de CEBs* proporcionaram “a capacidade de questionar e fundamentar argumentativamente reivindicações de validade para posições assumidas na interação social” (COHN, 1993, p. 74).

Seguindo a reflexão de Ana Amélia da Silva, inicialmente, as CEBs se configuraram enquanto modalidade religiosa internalizada, vivenciada na constante troca de ideias entre seus membros que se reuniam periodicamente em pequenos grupos de discussão. Ora, essa criação do hábito da discussão e da argumentação dá-se nas camadas mais pobres e menos escolarizadas da população e, portanto, menos acostumadas à utilização de tais dispositivos na interação social. Daí que este fato poderia confirmar a hipótese dos membros das CEBs terem formados uma consciência moral de tipo *pós-convencional*, baseada em princípios e orientada à solidariedade. No entanto, justamente por estarem imersas em um contexto, cuja legitimação maior ainda era dada pela religião católica, torna-se difícil falar em orientação baseada prioritariamente em princípios. O ritualismo e certa “submissão-obediência” à hierarquia eclesial ainda fazem parte, ou pelo menos ajudam, na sua interpretação do mundo, conduzindo a orientação da conduta pela via da *norma*, típica de uma consciência moral *convencional*.

Embora a orientação segundo a *norma* ainda fosse um componente importante entre os membros das CEBs, suas ações práticas tendiam ao desenvolvimento moral de tipo *pós-convencional*. (SILVA, 2002, p. 65-68)

Desta forma, podemos afirmar que o Concílio Vaticano II e o processo de sua *recepção* no Maranhão, possibilitaram a conquista de “espaços de liberdade” em pleno período de Regime Militar, isto é, no seio de um contexto sociopolítico autoritário de tipo *pré-convencional* e *convencional*; entendendo “liberdade” aqui como a possibilidade dos seres humanos de organizarem sua existência com referência a normas que podem livre e racionalmente debater. Foram as CEBs que possibilitaram estes

espaços.

Com isso, a *recepção* do Concílio introduziu setores da população do Maranhão na *modernidade*, mas não devemos entendê-la apenas como *desencantamento* e *reificação* tal como Weber a concebia, mas como *liberação de recursos comunicativos* (por meio da *verbalização do sagrado*), da capacidade de criticar, de recolocar em questão as ordens tradicionais, as hierarquias. Os processos de intercompreensão se produziram em um contexto social, político e religioso em que o *mundo da vida* das comunidades de base não estava mais sob o monopólio das interpretações arcaicas subtraídas à reflexão e das instituições autoritárias. Agora estavam abertas à resolução discursiva dos problemas sociais e políticos. Assim, nas CEBs, o vínculo comunicativo se tornou o vínculo social principal.

4.3 – A recepção da *Gaudium et Spes*: a libertação dos pobres como “horizonte de expectativas”

Segundo Menozzi, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS), relativo à condição de existência da Igreja no mundo contemporâneo, apesar de defender a “autonomia das realidades terrenas”, manteve, em muitos lugares do texto, a ótica maritainiana de construção de uma sociedade cristã. A tímida aceitação da possibilidade de recorrer ao uso dos privilégios sociais e institucionais garantidos à Igreja, ao menos em alguns casos específicos, é a confirmação mais palpável destas oscilações de conceito que se acham naquele documento.

Apesar das incertezas do Vaticano II no delinear do definitivo afastamento da Igreja da ótica de *Cristandade*, o resultado prático foi suscitar entusiasmos. Isto representou para grupos e ambientes do mundo católico um sopro na direção de operar uma *renovação*. Por isso, é particularmente vivo nessa linha o papel representado pela Igreja latino-americana. Ali, segundo ele, o impacto dos documentos conciliares no contexto das condições sociais específicas do continente determinou uma crítica teológica corrosiva ao conceito de *cristandade*, chegando mesmo a admitir que a ideia de uma Igreja autêntica passaria pela eliminação da “*societas christiana*” (MENOZZI, 1998, p. 212; RICHARD, 1982).

A recepção da GS no Maranhão se deu em “condições sociais específicas”: a sua situação de *fronteira econômica*. Em outubro de 1966, exatamente dois anos e

meio após a tomada do poder pelos militares, o governo criou a *Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia* (SUDAM), com o propósito de integrar a região ao plano nacional de modernização. Sua principal atividade deveria ser a estimulação da economia amazônica por meio de um sistema de crédito e deduções tributárias para investidores privados. Companhias e empresários privados poderiam reduzir até 50% do imposto de renda devido, contanto que investissem na Amazônia. As reduções podiam constituir até dois terços do custo total do projeto. Isso implicaria uma ênfase na agricultura comercial em grande escala, na criação de gado, nas atividades extrativistas, na indústria e na mineração.

A região para a qual o governo oferecia os incentivos fiscais não se limitava ao que tradicionalmente era conhecido como a “Amazônia”. Criou-se uma nova designação: a “Amazônia Legal”, que incluía, além dos Estados e Territórios cobertos pela floresta equatorial, a porção do Estado do Maranhão a oeste do meridiano 44, a parte do Mato Grosso acima do paralelo 16 ao sul do Equador e a metade superior do Estado de Goiás, ao norte do paralelo 13, que atualmente compreende o Estado do Tocantins. (ADRIANCE, 1996, p. 42-43)

De que modo o Estado do Maranhão foi incorporado neste sistema?

Como vimos no capítulo anterior, a política no Maranhão, durante os governos militares, ficou intrinsecamente associada ao grupo de José Sarney e a seu projeto de dominação regional e local, vinculado ao discurso de modernização econômica. Segundo Zulene Barbosa (2003), a base ideológica desse projeto foi construída sob o mito do passado de um Maranhão de prosperidade.

O discurso de posse de José Sarney, em 1965, revelava muito bem o regime de historicidade em que vivia e é uma síntese de todo o “horizonte de expectativa” da chamada *frente pioneira* que no Maranhão irá se expandir. O governo Sarney anunciava um “Maranhão Novo”, uma nova época de prosperidade e modernização³⁷.

³⁷ Este discurso foi registrado de modo magnífico pelo cineasta Glauber Rocha no documentário “Maranhão 66” (https://www.youtube.com/watch?v=et2s3_LNHak). Com a sonorização do discurso de Sarney no fundo, Glauber Rocha traz cenas da realidade social do Maranhão naquele período. Sem dúvida, ele deseja demonstrar o contraste entre a fala e o projeto do novo governador com a realidade marcada pela pobreza dos camponeses, pelo descaso com a saúde pública, pela mal remuneração dos funcionários públicos, pelas antigas fábricas abandonadas, mas o sentido é de revelar o que o regime vitorinista deixou como legado ao novo governo. Mal sabia Glauber Rocha que pouca coisa mudaria naquela realidade a partir daquele ano com o início do domínio da oligarquia Sarney no Estado do Maranhão.

Em que pesem os diferentes contextos, os sucessivos governos estaduais (sob a influência direta ou indireta de José Sarney), movimentaram um forte esquema institucional e político que privilegiou a associação entre o Estado e o capital privado, exibida como essencial para ruptura com o “atraso” e o ingresso definitivo do Maranhão na chamada modernidade capitalista.

Apesar da implantação das chamadas políticas de integração regional, a condição de vida da maioria da população era de pobreza absoluta e contrastavam com o discurso oficial. Personalizando o projeto de um “Maranhão Novo”, tratava-se, para José Sarney, de superar (na verdade, recompor), no campo político, o que denominara “atraso” e decadência. Nesse sentido, foi ágil na criação de uma infraestrutura jurídico-política que possibilitasse o estreitamento dos laços com o capital monopolista. Apresentou as mudanças efetuadas no aparelho estatal como superação do atraso por meio da criação de novos dispositivos políticos-institucionais que, sob a égide da racionalidade burocrática, propiciassem a imediata ruptura com o passado.

O corte simbólico entre o passado e o presente seria a marca que o diferenciaria da era vitorinista, identificada com o “velho” e com o “arcaico” da política maranhense. Articulando-se ao movimento de expansão do capitalismo monopolista no Brasil, sob a égide dos militares, o governo Sarney (1966-1970) adotou uma política desenvolvimentista, materializada na aliança Estado-capital privado e na subordinação da máquina estatal aos interesses da acumulação capitalista, sem prejuízo da forte presença oligárquica. (BARBOSA, 2003, p. 3)

Esta política do desenvolvimentismo do “Maranhão Novo” teve o seu ponto alto com a criação da SUDEMA (Superintendência de Desenvolvimento do Maranhão), que se constituiu no espaço de convergência das várias ações do governo (configurada numa infraestrutura moderna de transportes, construção do porto e modernização conservadora de uma estrutura fundiária, todo este pacote apresentado como condição do desenvolvimento do Estado).

Data desse período a chamada “lei da terra”, instituída entre 1966 e 1970 pelo governo Sarney e promulgada pelo seu sucessor, Pedro Neiva de Santana. Criou-se um mercado de terras, responsável por um conjunto de transformações das relações sociais no campo. A “frente de expansão” (fronteira demográfica) foi acompanhada pela intensificação da “grilagem” (uso privado de terras devolutas), seguida da instalação de grandes grupos agroindustriais privados nacionais e internacionais.

É importante destacar que a consolidação do projeto político de José Sarney foi marcada por intensos conflitos entre a oligarquia decadente (o vitorinismo) e a oligarquia ascendente (sarneísmo). Esses conflitos perpassaram, sobretudo, os governos de Pedro Neiva de Santana (1970-1974) e Nunes Freires (1975-1978), que fora nomeado por influência direta de Victorino Freire junto ao general Geisel. Esse fato indicava uma crise intraoligárquica, com as frações vitorinistas e sarneistas disputando o comando político do Estado do Maranhão.

Por outro lado, a Igreja no Maranhão optou em trabalhar justamente com aqueles setores sociais vitimizados pelas ações de um Maranhão “tradicional” e não mudariam no projeto político do “Maranhão Novo”.

Na região da Baixada Maranhense, onde se localizava a **Prelazia de Pinheiro** de D. Alfonso Ungarelli, se desenvolveu o projeto da “Missão Canadense” em todos os municípios. A missão se instalou na região para, além da tarefa evangelizadora, colaborar para a superação do subdesenvolvimento regional, como era o pensamento dominante na grande maioria do episcopado brasileiro. Com tal objetivo, os “missionários” espalharam-se pelas sedes municipais, tanto através de suas funções litúrgico-sacramentais, como pela proposição de outros tipos de instituições pelos quais pretendiam transformar o quadro socioeconômico da região: instituições *de educação, de formação social, de pastoral* (como as CEBs), e as *de assistência à saúde*.

O modelo de ação social que esta missão propôs à população local foi o da *roça comunitária*. Na verdade, foi a forma de cooperação do *mutirão* que serviu de pista para a “Missão” na proposição da *roça comunitária*. As consequências desse modelo foram as de acionar os *mecanismos integradores* existentes na cultura local: os de tipo *tradicional pré-convencional* (os sistemas de *parentesco* e *compadrio*) entram em processo de rearticulação para o tipo *pós-convencional*. As áreas da vida social onde isso se evidenciou foram, basicamente, as relações de produção e os modelos de cooperação e solidariedade.

Além disso, desde fins dos anos 1950, D. José de Medeiros Delgado, na **Arquidiocese de São Luís**, dedicou-se particularmente ao problema da terra. Ele fez no Maranhão uma experiência pioneira de colonização e reforma agrária em terras da Igreja, em Mariápolis, com mais de 18.000 ha. (PORTO, 2007, p. 69). Criou em São Luís a *Cooperativa Banco Rural do Maranhão*, que possibilitou, por exemplo, a mãe de família pobre solicitar um empréstimo para comprar a máquina de costura e, assim,

“chegava até ela a chance de se encontrar com Deus dignamente vestida no corpo e na alma” (Jornal *O Povo*, Fortaleza, 27/06/1975). Por meio do Banco Rural e da Cooperativa Agropecuária de Pedreiras (MA), D. Delgado empreendeu outra experiência de reforma agrária nas terras da paróquia da cidade, dividindo duas propriedades rurais, a primeira de 3.900 ha e a segunda de 35.000 ha, proporcionando o ingresso na posse efetiva de mais de quinhentos lavradores que viviam em regime de semiescravidão econômica (PORTO, 2007, p. 72-73).

Ao longo dos anos 1970, os bispos do Maranhão, ou pelo menos uma boa parte deles, enfrentaram com firmeza o problema da terra. Denunciaram repetidas vezes a situação em que se encontrava o campo e a cidade. Em 1973, os bispos do Maranhão, após reunião da Província Eclesiástica realizada em Caxias, decidiram enviar uma carta ao presidente do INCRA do Estado. Coube a Dom Pascásio Rettler, bispo de Bacabal e em nome dos demais, entregar pessoalmente esta carta, onde declaravam:

Por força da nossa Missão de pastores, não nos podemos omitir, face às graves injustiças que esmagam a pessoa humana. A implantação de grandes projetos agropecuários por parte de companhias de fora, provocando:
 1º expulsão de posseiros já por longos anos radicados naquelas terras;
 2º êxodo de famílias pobres sem nenhuma garantia e em condições sub-humanas.
 Isto vem agravando uma realidade já existente:
 1º títulos falsos de posse;
 2º interferências da polícia sempre em favor dos opressores. (Carta ao Presidente do INCRA, 20/08/1973. In: CDI-CNBB, doc. nº 10327, 1978, p. 31-32;).

De fato, conforme quadro abaixo, a violência no campo no Maranhão aumenta muito a partir de 1973.

**QUADRO 6:
EVOLUÇÃO DO NÚMERO DE TRABALHADORES RURAIS
ASSASSINADOS POR ANO NO MARANHÃO, 1964-1979**

1964	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	1979
01	—	—	—	—	—	—	—	01	02	—	28	01	04	09	11

(PANINI, 1990, p. 146)

Em junho de 1975, em Goiânia, um encontro de bispos e prelados da Amazônia debateu sobre a realidade vivida pelos trabalhadores e trabalhadoras rurais e decidiram criar uma Comissão de Terras, para assessorar, interligar e dinamizar os

trabalhos das dioceses e prelazias junto aos camponeses. Os participantes formavam um grupo bastante heterogêneo. Entre os presentes encontravam-se, por exemplo, o bispo de São Félix do Araguaia (MT), D. Pedro Casaldáliga, perseguido pelos latifundiários e pelos militares, e o recém-nomeado bispo de Viana (MA), D. Frei Adalberto Paulo da Silva, simpático aos militares.

Apesar das diferenças ideológicas e de interesses, o grupo decide constituir uma comissão que, em nome da Igreja do Norte, pudesse oferecer efetivo apoio aos camponeses em suas lutas na conquista e preservação de seus direitos. A comissão recebe apoio da CNBB que, ainda em 1975, constitui um órgão especializado para assessorar a organização dos camponeses no Brasil, a *Comissão Pastoral da Terra* (CPT). Em dezembro de 1976 a entidade realizava a primeira assembleia nacional, para avaliar sua atuação junto aos lavradores. Em julho de 1977 se tornara uma entidade jurídica e, assim, foram eleitos Dom Moacir Grechi, presidente e bispo de Rio Branco (AC) e o Pe. Victor Asselin, da Arquidiocese de São Luís, como vice-presidente³⁸.

Em 1978, a CPT do Maranhão tinha uma equipe de pastoral com vinte agentes: além do Pe. Asselin como coordenador, outros nove padres, seis religiosas e quatro leigos. Ao longo de todo aquele ano, realizaram diversos encontros e reuniões com lavradores, participaram do Congresso de Dirigentes da Diocese de Bacabal pelo 10º aniversário da diocese, organizaram equipes diocesanas da CPT tanto em Bacabal como na Prelazia de Candido Mendes e desenvolveram uma melhor articulação dos trabalhadores rurais em todo o Estado (CDI-CNBB, doc. nº 07409, 1978, f. 1).

Além dos lavradores, outro grande desafio eram as populações indígenas. Por isso, em outubro de 1977, acontecia na Prelazia de Grajaú (MA), a *IIª Assembleia do Regional Nordeste I de Pastoral Indigenista*. Participaram, entre bispos, padres, religiosos e leigos, representantes das Prelazias de Grajaú, Carolina e Candido Mendes, todas do Maranhão, Miracema do Tocantins e da diretoria do *Conselho Indigenista*

³⁸ Nascido na cidade canadense de Quebec no ano de 1938, Victor Asselin se ordenou padre em 1964, aos 26 anos de idade. Veio para o Maranhão em 1966, instalando-se na diocese de Pinheiro. Em meados da década de 1970, transferiu-se para o município de São Mateus, onde desenvolveu um trabalho pastoral junto aos lavradores. Engajou-se também nas lutas por moradia em São Luís, ajudando como advogado na regularização jurídica de muitos bairros, privilegiando sua atuação nos campos do Direito Agrário e Direito Penal. Além disso, foi coordenador das Comunidades Eclesiais de Base no Maranhão e trabalhou na formação política e cultural de lideranças da Juventude Operária Católica (JOC).

Missionário (CIMI)³⁹. Elaboraram um documento com seis compromissos assumidos para o trabalho junto àquelas populações. Aqui transcrevemos alguns pontos:

1. Nossas Igrejas façam uma opção preferencial pelos setores marginalizados da nossa sociedade.
2. Os Prelados, o Presbitério e a Igreja local **se comprometam numa conversão progressiva aos valores das populações indígenas e proporcionem a defesa de seus direitos.**
3. As nossas Prelazias assumam e programem a pastoral indigenista como uma de suas prioridades. [...]
5. A Pastoral indígena assuma como tarefa própria:
- **a defesa das terras dos Índios e posseiros** em entrosamento com a CPT (Comissão Pastoral da Terra) [...]. (CNBB, Comunicado Mensal, out./1977, nº 301, p. 1175-1176. Os grifos são nossos)

No entanto, este comprometimento com os “valores das populações indígenas e defesa dos seus direitos” foi muito contraditório, justamente quando atingiu aquelas antigas regiões missionárias da Igreja no Maranhão. Nem tudo foi agir comunicativo em nível *pós-convencional*, pois o *agir estratégico convencional* e até *ações pré-convencionais* típicas da *frente de expansão* (missionários, posseiros e indígenas) continuavam sendo práticas cotidianas.

O caso mais emblemático envolveu justamente a **Prelazia de Grajaú** e os seus missionários capuchinhos quando da demarcação de terra dos índios Guajajaras (etnia *Tenetehara*) nos municípios de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes.

Em 1976, a *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI) iniciou o processo de demarcação da área Guajajara-Canabrava, enviando o antropólogo Alceu Cotia para fazer um levantamento da situação social e fundiária e reconhecer os limites da área reservada. Em seu relatório, Cotia parece ter ficado impressionado com a quantidade de “invasores da reserva”.

De fato, segundo Mércio Gomes, todo o Maranhão fervilhava com a entrada maciça de lavradores pobres em busca de terras, bem como de médios e grandes fazendeiros de outros Estados que procuravam terras baratas para comprar e instalar novas fazendas. A presença dos povoados de São Pedro dos Cacetes, Alto Alegre, Centro do Meio, dentro da área indígena, bem como o aumento populacional em povoados como Sabonete e Jenipapo dos Vieiras, situados nos limites externos da reserva, intensificavam a tensão interétnica em toda a região. (GOMES, 2002, p. 378-380)

³⁹ Fundado em 1972, o CIMI é um organismo da CNBB com o objetivo de acompanhar e defender os direitos indígenas.

O relatório de Cotia não se apresentou de todo favorável às pretensões dos *Tenetehara*. Sugeriu que o povoado São Pedro dos Cacetes fosse considerado como estando fora da nova área a ser demarcada e que as terras do Alto Alegre não deveriam ser incluídas, pois seriam de propriedade legítima dos capuchinhos. A pressão dos índios sobre os funcionários da Ajudância de Barra do Corda e da 6ª Delegacia Regional da FUNAI, em São Luís, fez com que a presidência da FUNAI, em Brasília, lançasse, em março de 1977, o edital de demarcação administrativa da área (nº 76.999/76).

Os *Tenetehara* passaram por uma verdadeira guerra. Em vários confrontos armados, tanto posseiros e invasores de terras indígenas quanto índios foram feridos e mortos. Em maio de 1978, o paiol de arroz do Centro do Felipe Preto foi saqueado pelos *Tenetehara* da aldeia Canabrava. Em julho, foi a vez do povoado Couro Dantas sofrer a queima de seus armazéns. Num conflito com moradores do Alto Alegre, em julho de 1979, um posseiro foi morto pelos índios (GOMES, 2002, p. 381-382)

Um mês antes deste assassinato, em 27/06/1979, aconteceu a 2ª *Reunião da Comissão da Igreja Missionária* promovida pela CNBB, em Barra do Corda. Esta comissão foi criada em uma reunião ocorrida em Imperatriz, mas, segundo D. Frei Valentim Lazzari, bispo de Grajaú, sem consulta prévia ao Vice-Provincial dos Capuchinhos e a ele próprio. Isto foi considerado por ele “uma intromissão na vida e nas atividades da Ordem dos Capuchinhos e na vida pastoral da Prelazia de Grajaú”, contudo, assim mesmo, decidiram participar.

Segundo D. Lazzari, em carta, dirigia ao presidente da CNBB D. Ivo Lorscheiter, o representante do CIMI, Pe. Carlos Ubiali (do clero da Diocese de Viana), “iniciou mal” a organização da reunião: havia sido acertada a presença de quatro representantes de indígenas e posseiros, mas o padre “avisou só as aldeias de índios” e lá apareceram mais de sessenta *Teneteharas*. A reunião foi, ainda segundo ele, uma armadilha para “prender os capuchinhos”, pois FUNAI e CIMI já vieram com tudo decidido e “não houve troca de idéias nem procura de um entendimento” (*ação comunicativa*). Assim, determinou-se que Alto Alegre e São Pedro dos Cacetes eram efetivamente área indígena; os padres e posseiros ali residentes eram invasores e, depois do prazo de um ano, seriam remanejados para outra área. Bispo, capuchinhos e posseiros não assinaram a Ata, pois “fora redigida de uma forma tendenciosa e também para não se comprometerem” (CDI-CNBB, doc. nº 16254, 1979, f. 1).

A reunião contou também com a presença de órgãos autônomos envolvidos

com a problemática indígena, como foi o caso da *Comissão Pró-Índio da Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos*. Segundo se percebe no relatório, a proposta, reformulada pelos representantes do CIMI, procurou equilibrar melhor as reivindicações e atender o lado dos dois polos mais fracos na disputa (indígenas e posseiros), mas não havia nenhuma proposta compensatória aos capuchinhos. Talvez por isso, D. Lazzari e seus confrades, tenham forçado os posseiros a não assinar nada.

A proposta era de “assentamento dos lavradores das terras dos índios”, que foi apresentada por Dom Tomás Balduino, presidente do CIMI e bispo de Goiás (GO). Durante a reunião, D. Tomas demonstrou preocupação com os lavradores e “os riscos que se poderia correr efetuando um remanejamento desordenado”. Ele propôs um acréscimo na proposta da FUNAI “em três níveis”: a) nível governamental: garantir aos posseiros a ressalva dos anos agrícolas; o reassentamento em outras áreas com título de propriedade, infra-estrutura, indenização das benfeitorias; incluir representantes dos índios e dos posseiros na comissão oficial instalada pela FUNAI; b) nível das comunidades indígenas e dos posseiros: assumir a proposta e acompanhar sua execução; c) nível das instituições e do povo: assumir e apoiar os termos desta proposta, fiscalizando sua execução. A comissão da Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos apoiava integralmente a decisão da FUNAI e assumia a proposta de D. Tomás Balduino “comprometendo-se a acompanhar os trabalhos da comissão instituída pela FUNAI” (CDI-CNBB, doc. nº 16254, 1979, f. 4v)

Inconformados, os capuchinhos da Prelazia de Grajaú apresentaram sua defesa numa *Comissão Parlamentar de Inquérito* aberta pela Assembleia Legislativa do Maranhão. Afirmavam que a Associação Educadora São Francisco de Assis, entidade civil que representava legalmente a Vice-Província dos Capuchinhos do Maranhão e Pará, era dona de 7.200 ha. nos municípios de Barra do Corda e São Pedro dos Cacetes (Grajaú). Possuíam diversos documentos que comprovavam a posse da terra. Além de que tinham construído uma série de benefícios aos seus moradores: iluminação elétrica, escola, posto de saúde, igreja, correio, poços, comércio, e até um aeroporto. Em 82 anos de história, aquela propriedade nunca fora contestada, “sempre foi reconhecida pela FUNAI e pelo antigo SPI [Serviço de Proteção ao Índio]”.

Além disso, os capuchinhos alegavam que a FUNAI fez de forma abusiva e ilegal a demarcação no ano de 1977. Segundo eles, com a justificativa de “proteger as terras indígenas, invadiram terras devolutas do Estado e terras de propriedade particular,

sem repeito nenhum aos direitos legais adquiridos pelos antigos moradores da área”. A FUNAI os tachavam “invasores”, sem respeitar nenhum decreto anterior de doações de áreas indígenas. Além disso, havia, segundo eles, uma prática irresponsável de funcionários da FUNAI que insuflavam os indígenas contra os posseiros com “perversas e erradas afirmações: A terra é vossa... A Constituição garante... Os colonos e os Padres são invasores... Tudo é vosso... A polícia nada pode contra o índio sem nossa autorização... etc.”. Ou seja, para eles uma “verdadeira técnica marxista de luta de classes, que prega só os direitos sem lembrar que numa sociedade democrática existem também os respectivos deveres”. Assim, isto explicaria, além da falta de “uma clara e precisa demarcação”, as invasões dos posseiros nas áreas indígenas. (CDI-CNBB, doc. nº 08741, 1979, p. 1-3)

A disputa chega ao fim com os capuchinhos perdendo suas terras para fins de demarcação do território *Tenete'hara*. Em 13/09/1979, foi assinado um convênio entre a FUNAI e o governo do Estado do Maranhão para a transferência de 1.200 famílias ocupantes das terras dos *Tenete'hara*, compreendendo os povoados de Alto Alegre e São Pedro dos Cacetes, cabendo à FUNAI repassar Cr\$ 160.000.000 (cento e sessenta milhões de cruzeiros) para o governo maranhense e este se comprometia a reassentar os lavradores. O governo do Maranhão elaborou o *Projeto Barra do Corda* com previsão de assentamento no Projeto de Colonização de Buriticupu. As indenizações pelas benfeitorias aos lavradores somaram Cr\$ 15.000.000,00 (quinze milhões de cruzeiros), que foi pago a cada uma das famílias (CARVALHO, 1987, p. 7-8).

Apesar das contradições e ambiguidades, as ações do episcopado no Maranhão, como em boa parte do Brasil, passaram a se portar por princípios *pós-convencionais*. Esse princípio norteador ficou condensado no conceito de *libertação*, abandonando o conceito de *desenvolvimento*.

Em um encontro em janeiro de 1968, sob a presidência de D. José Medeiros Delgado, os bispos do *Regional Nordeste I* da CNBB (Maranhão, Piauí e Ceará), no *IVº Encontro de Pastoral de Conjunto*, discutiram sobre qual deveria ser a missão da Igreja naqueles três Estados. Um grupo de técnicos expôs a situação do homem nordestino. Essa reflexão só veio a confirmar a impressão de todos: de um Nordeste vítima de gritante injustiça, impelido por forte desejo de desenvolvimento, que, no entanto, estava sendo implantado unilateralmente em algumas áreas em proveito de pequena minoria.

“Enquanto isso a maioria de nossos irmãos nordestinos continuam marginalizados, condenados a uma miséria cada vez mais desumana e desumanizante, em que já vivem, de há muito afogados”, afirmavam os bispos.

Por isso, estavam conscientes de que a missão da Igreja era ajudar aquele homem a libertar-se daquela situação de escravidão: “E salvá-lo é prioritariamente **libertá-lo** das injustiças e misérias, frutos do pecado” (grifo nosso). Por outro lado, constavam que “infelizmente o homem do Nordeste não tem encontrado na ação da Igreja a ressonância plena de seus anseios de **libertação**” (grifo nosso).

Desta forma, assumem um compromisso todo embasado na *Gaudium et Spes* e que já colocam suas dioceses nos passos que seriam dados pela futura Conferência de Medellín (1968):

Fiéis, portanto a Deus e ao homem do Nordeste queremos encaminhar a nossa pastoral numa linha de promoção humana. Que a evangelização, a catequese, a liturgia, toda a ação pastoral enfim deem uma contribuição válida para que nosso Irmão nordestino **tenha consciência de seu valor de homem livre e responsável** [princípios *pós-convencionais*]. Em sua missão profética, “a Igreja a todo o momento tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, de tal modo que possa responder, de maneira adaptada, a cada geração... tem o dever de conhecer e entender o mundo no qual vive e cuja sorte terrena experimenta” (**GS n.4**)... tem o dever de sentir-lhe “as esperanças e as aspirações” (**Idem n.4**), “as tristezas e as angústias, sobretudo as dos pobres e dos que sofrem” (**idem n.1**) e, também, o direito de “emitir juízo moral sobre as realidades que dizem respeito à ordem política, quando o exijam os direitos fundamentais da pessoa ou a salvação das almas” (**idem n.76**). **Nem nos escapam os grandes riscos de semelhante opção**. Poderemos ser incompreendidos, mal interpretados e até mesmo caluniados. [...] **Poderemos ter que enfrentar reações ainda maiores e ser mesmo vítimas de perseguição e violência**, previstas pelo próprio Cristo: “Bem-aventurados sereis quando vos caluniarem; quando vos perseguirem e disserem falsamente todo mal contra vós por causa de mim” (Mt 5,11). [...]. Acreditamos que Cristo morto e ressuscitado para todos, cujo Evangelho queremos proclamar, oferece-nos por seu Espírito, a luz e as forças necessárias para testemunhá-lo até o fim. [...]. Centro de Treinamento Frederico Ponte, 16 de janeiro de 1968. (SEDOC, 1968, p. 53-55. Os grifos são nossos)

Libertação se torna uma *ideia-força*. Foi durante a IIª Guerra Mundial, nas lutas de resistência contra a ocupação nazista, que a palavra *libertação* entrou em uso político corrente, devido ao sucesso do jornal clandestino *Liberation*. Editado em 1941, chegou a tiragem máxima de 200 mil exemplares. O jornal, que pretendia unir os movimentos de Resistência não-comunista e o Partido Comunista Francês, não conseguiu tal feito, mas legou esta categoria política à esquerda de inspiração

existencialista, que chegou ao Brasil pela mediação de Jean-Paul Sartre e de Emmanuel Mounier, este último em ambientes católicos.

Cabe perguntar por que a categoria *libertação* precisou da mediação *existencialista*, para tornar-se uma ideia-força na chamada “esquerda católica” dos anos 1960. O *existencialismo* é uma corrente filosófica oriunda da crise da civilização ocidental, o que explica sua enorme difusão no pós-guerra. No Brasil, a crise de civilização foi percebida diante da descoberta do que então se chamava “realidade brasileira”: a indignação da juventude contra as desigualdades sociais expostas no período democratizante e desenvolvimentista de JK. Não encontrando categorias satisfatórias para explicar essa realidade no marxismo (engessado pelo stalinismo e transformado em doutrina do Partido Comunista), essa juventude recorre às ciências sociais, na época debruçada sobre as questões do subdesenvolvimento (e da dependência) com o personalismo, que postulava o “engajamento” pessoal como caminho para libertar-se das opressões e alienações que impediam a plena realização humana, resultou na categoria *libertação* como processo político.

Do ponto de vista sociológico, a categoria *libertação* faz referência também aos movimentos e frentes de luta anticolonial na África e na Ásia, após a IIª Guerra, que adotaram essa categoria para designar os movimentos que visavam a expulsão do colonizador: as “Frentes de Libertação Nacional”. A expressão logo se estendeu a outros países onde a luta política tinha como alvo o imperialismo econômico, como foi o caso de alguns países latino-americanos. Naquele contexto histórico, libertar-se era desvencilhar-se da opressão econômica, política, social e cultural exercida pelos países desenvolvidos, notadamente os Estados Unidos. No plano teórico, estava-se passando das teorias do desenvolvimento (que usavam indicadores para mostrar as distâncias entre os países ricos e pobres) para as teorias da dependência (que explicam o subdesenvolvimento como um efeito da dominação neocolonial) e destas para as teorias da dominação (que enfatizavam a opressão exercida pelas classes dominantes do próprio país). (OLIVEIRA, 2007, p. 40-42)

O termo *libertação*, do ponto de vista teológico-eclesial, também carregava um *regime de historicidade* que abrigava internamente um *espaço de experiência* e um *horizonte de expectativa*, conforme Reinhard Koselleck (KOSELLECK, 2011, p.305). É justamente nesse ponto que se fará a ligação entre a “consciência histórica” *convencional* da *frente de expansão* (indígenas e camponeses) e a consciência histórica

pós-convencional dos agentes de pastoral da Igreja no Maranhão (bispos, padres, religiosas e leigos-leigas).

Entre os camponeses a “procura de vidas melhores”, de “melhores dias de vida” estava diretamente associada à “busca de terra liberta” e da fuga de qualquer “sujeição” dos arrendamentos imposto pelos donos das “terras cercadas”. Este projeto encontrou uma *afinidade eletiva* (Weber) com os relatos bíblicos sobre a história do povo de Israel: condenavam aqueles que oprimiam e escravizavam os pobres, que se apossavam de grandes extensões de terra, que subvertiam a Justiça através do suborno e, ao fazerem tais coisas, aumentavam a desigualdade entre as classes sociais (ADRIANCE, 1996, p.38). Por isso, nos cursos de formação bíblica o livro do Êxodo, de Josué e dos Profetas eram particularmente significativos para os membros das comunidades de base. O conteúdo refletido vinha de uma leitura popular da Bíblia, das celebrações litúrgicas, das canções e dos poemas que criavam. O tema da “terra prometida” e da “libertação dos opressores” (não mais os egípcios, mas sim os da *frente pioneira*) estarão na base desta *verbalização do sagrado* que será promovida pelos *agentes de pastoral*.

Foi recorrendo ao Livro do Êxodo que os bispos do Nordeste vieram à tona mais uma vez com a Declaração “Eu ouvi os clamores do meu povo (Ex. 3, 7)” de 1973, que, para o brasilianista Scott Mainwaring, “foi um dos documentos mais radicais já emitidos” pela Igreja durante o regime militar (MAINWARING, 1989, p. 122).

A declaração foi elaborada por Monsenhor Marcelo Cavalheira, então secretário do Regional Nordeste II da CNBB; Pe. Humberto Plumen, redentorista e sociólogo; Pe. Ernanne Pinheiro, coordenador de Pastoral da Arquidiocese de Olinda e Recife; Carlos Rocha, economista da SUDENE; e Antônio Vieira, da Operação Esperança. Prepararam o texto e levaram para Fortaleza quando da posse de D. Aloísio Loscheider e ali colheram as assinaturas.

D. Francisco Hélio Campos, então bispo de Viana (MA), além da sua, conseguiu as assinaturas de outros quatro bispos do Maranhão: D. João José da Motta e Albuquerque, arcebispo de São Luís; D. Manoel Edmilson da Cruz, bispo-auxiliar de São Luís; D. Rino Carlesi, bispo-prelado de Balsas; e D. Frei Pascásio Rettler, bispo de Bacabal⁴⁰. Assinaram ao todo dezoito pessoas entre bispos (quatorze) e superiores religiosos (quatro).

⁴⁰ Depoimento dado por Pe. Ernanne Pinheiro, 02/02/2014.

Numa época em que os líderes políticos temiam fazer críticas contra o regime, os bispos condenavam “o terrorismo oficial”, a “espionagem”, o “crescente domínio do Estado sobre a vida particular dos cidadãos” e “a frequência à tortura e ao assassinato”. Além dessas denúncias, os bispos do Nordeste abandonaram de vez o projeto de *desenvolvimento* e se uniram em torno de um projeto de *libertação*.

[...] Diante do sofrimento da nossa gente, humilhada e oprimida, há tantos séculos em nosso País, **vemo-nos convocados** pela Palavra de Deus **a tomar posição. Posição ao lado do povo.** Posição juntamente com todos aqueles que, com o povo, se empenham **pela sua verdadeira libertação.** [...]

O planejamento [...] na **luta contra o subdesenvolvimento** e o sentido da política adotada [...] **denotavam a concepção de um projeto** então sintonizado com amplos anseios [...] **de realização da justiça social.** [...]

Entretanto, a larga penetração de capitais estrangeiros [...] [conduziu a uma] mudança no objetivo nacional de desenvolvimento. [...] **o desenvolvimento passou a ser definido** não em termos dos interesses da sociedade brasileira, mas **em relação ao interesse de lucro das empresas estrangeiras e dos seus associados em nosso país.** [...]

Vemos hoje que o projeto social encaminhado apenas para maximizar a eficiência de recursos, **no esforço contra o subdesenvolvimento, não responde às exigências atuais de libertação dos oprimidos.** Uma compreensão científica da realidade demonstra que **o grande apelo do momento atual supõe um projeto histórico global de transformação da sociedade.** [...]

A classe dominada não tem outra saída para se libertar, senão através da longa e difícil caminhada, já em curso, **em favor da propriedade social dos meios de produção.** Este é o **fundamento principal de gigantesco projeto histórico para a transformação global da atual sociedade, numa sociedade nova,** onde seja possível criar as condições objetivas para os oprimidos recuperarem a sua humanidade despojada, lançarem por terra os grilhões de seus sofrimentos, vencerem o antagonismo de classes, conquistarem, por fim, a liberdade. (Declaração de Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste, 06/05/1973. Os grifos são nossos)

Aqui, com esta declaração, podemos perceber uma ruptura semântico-conceitual. Para Koselleck a descontinuidade histórica pode ser localizada por meio da análise conceitual. Se a história é caracterizada tanto por rupturas quanto por continuidades, então estas rupturas estão refletidas na linguagem. Além disso, a linguagem pode ser o contexto de origem de uma descontinuidade histórica que, então, se irradia da linguagem para os acontecimentos e as instituições. Outro elemento importante em Koselleck é que os conceitos não variam apenas de acordo com o seu campo semântico, mas também de acordo com os supostos temporais nele embutidos (campo de experiência e horizonte de expectativa) (KOSELLECK, 2011, p. 97-118).

O conceito *desenvolvimento* era sinônimo de *justiça social*, mas como o conceito e o projeto político nele contidos foram deturpados para “empobrecimento” e

“concentração de renda”, os bispos, naquele “momento presente”, o substituem pelo termo *libertação* com outro projeto de *justiça social*, com forte sabor marxista, que passa pela “propriedade social dos meios de produção”, a fim de vencerem o “antagonismo de classe” e conquistarem, enfim, a “liberdade”. O conceito carregava uma temporalidade ligada ao *progresso das forças de produção*, já *libertação* requer uma aceleração dos *direitos civis, sociais e políticos*.

Não só uma mudança de “palavra”, mas uma mudança conceitual de projeto histórico: de *desenvolvimento e reformas sociais de base* em fins dos anos 1950 e início dos 1960, para *libertação e mudanças estruturais* nos anos 1970. Assim, as estruturas de *consciência histórica*, ramificadas nos três mundos que estruturam o “mundo da vida”, mudaram: a “visão de mundo” preenchida pelo conceito de *libertação*, “direito e moral” por meio de *organizações comunitário-participativas* (Encontros e Assembleias de Pastoral, CEBs, mutirões e roças comunitárias) e as “ações” orientadas pelos princípios *pós-convencionais* da “ética do discurso” (fala argumentativa): justiça, dignidade e direitos humanos. De uma *consciência histórica convencional* para uma *pós-convencional*.

No entanto, o Governo Militar, por meio do AI 5 (1968), queria a manutenção da ordem moral em termos *convencionais* e o sistema econômico capitalista *orientado a fins*. Mesmo antes desse decreto, os conflitos de “ação moral”, entre a Igreja e os militares, já vinham elevando sua temperatura.

Em 12/06/1966 aconteceu a primeira transmissão da *Rádio Educadora Rural do Maranhão*. Três meses após sua inauguração oficial, em 07/09, o programa “Entre o Dia e a Noite” fez severas críticas à “independência” do Brasil enfatizando sua contínua “dependência econômica”. O conteúdo foi considerado subversivo, uma vez que o *script* não foi previamente revisto pela censura federal 48 horas antes de ir ao ar como era de praxe. Resultado: a Educadora ficou fechada por 8 dias. D. João da Motta, arcebispo de São Luís, e D. José de Medeiros Delgado – arcebispo de Fortaleza e presidente do *Regional Nordeste I* da CNBB, lançaram notas de repúdio à ação dos militares. (BOLETIM NORDESTE I, 1967, nº 17, p. 10)

Outra tensão ocorre em 8/05/1968, dia em que se comemorava o “Dia da Vitória e da Paz” pelas Forças Aliadas, que puseram fim a IIª Guerra Mundial.

A Associação dos Ex-Combatentes de São Luís solicitou a celebração de uma Missa para comemorar a data e fazer o sufrágio pelos soldados mortos em batalha.

A missa foi presidida pelo bispo-auxiliar de São Luís, Dom Manuel Edmilson da Cruz, na matriz da Conceição no Bairro Monte Castelo⁴¹. A homilia de D. Edmilson tocou basicamente em “princípios”:

Com a intenção de dizer unicamente a verdade e querer unicamente o bem proponho uma tomada de posição evangélica diante dos fatos que comemoramos. Para isto: Uma exposição dos princípios que inspiraram a atuação das nossas Forças Armadas.

1. Defesa da liberdade contra a opressão;

Da democracia contra a tirania;

Destruição de um regime que oprimia a liberdade – o Nazismo.

Princípios válidos, que foram válidos, que são válidos, que serão válidos; pelos quais os nossos soldados derramaram o seu sangue e deram sua vida.

Princípios pelos quais nós também estamos dispostos a derramar o nosso sangue e a dar nossa vida. [...]

3. Considerações: Ao longo da história da nossa Pátria pode-se constatar que as nossas Forças Armadas sempre vieram ao encontro das legítimas aspirações de nosso povo. É uma glória que lhe pertence. Ao longo da História de todas as nações verifica-se uma coerência com os princípios que nortearam a sua formação. No fato que comemoramos, esses princípios já foram anunciados. Como cidadão e não como autoridade eclesiástica, aproveitando diante dos Srs. Militares a ocasião propícia, como quem ama a nossa Pátria tanto quanto qualquer militar, faço as seguintes perguntas: **será que na situação atual podemos dizer que no Brasil existe liberdade** de imprensa? De rádio? Sabe-se de passeatas impedidas pela autoridade. [...] (CDI-CNBB, doc. nº 14070, 1968, p. 1. Os grifos são nossos)

Nesse ponto da homilia, os militares começaram a sair da igreja. Neste momento, Dom Edmilson colocou o microfone à disposição das pessoas que ali participavam para também darem sua opinião, “para que não parecesse uma atitude impositiva”. O Bispo abriu para o “debate” (!). Um oficial do Exército, retornando para dentro da Igreja, falou exaltado: “O Sr. desviou inteiramente o sentido do Evangelho. Aqui vimos rezar. E o Sr. Aproveitou a missa para fazer política. O Sr. que é inteligente, bem sabe que não é este o lugar para dizer estas coisas mas que devia dizê-las em praça pública se lhe dessem permissão” (grifado no documento original). D. Edmilson respondeu: “Esta é a sua opinião que eu respeito, mas é a sua opinião”.

Ao término da celebração, na sacristia, o presidente e o secretário da Associação de Ex-combatentes se aproximam do bispo e lhe tecem elogios parabenizando-o pela coragem cívica e pelas palavras patrióticas e oportunas, e lamentavam a saída dos militares. Na saída da igreja, o Deputado Artur Carvalho, se aproximou dizendo com raiva: “venho apresentar-lhe meu veemente protesto, como

⁴¹ O nome do bairro já diz muito sobre ele: faz referência a uma das vitórias da FEB em sua campanha militar na Itália. Na verdade, o Bairro de Monte Castelo era uma vila militar.

católico convicto, contra o fato de o Sr. ter transformado uma Missa em atitude política”.

Os Militares esperavam que a Igreja continuasse a atuar, nesses “conflitos de ação moralmente relevantes”, em nível *convencional*, ou seja, tanto em conformidade ao seu “papel social” (reduzida apenas à esfera religiosa e não política) como em conformidade com “a lei e a ordem”, isto é, com a “Lei de Segurança Nacional”.

O arcebispo de São Luís, D. João José da Motta, publica uma carta de solidariedade ao seu bispo-auxiliar para que fosse lida em todas as missas na Arquidiocese.

Ausente da sede da Arquidiocese, para atendimento de compromissos pastorais no interior, somente ontem tive conhecimento exato da ocorrência do dia 8 de maio, na Matriz da Conceição, na qual foi envolvida a pessoa do Bispo Auxiliar, Dom Manoel Edmilson da Cruz.

Já é do conhecimento público que os Militares se retiraram da igreja, em sinal de protesto contra as afirmações que Dom Edmilson fazia, por ocasião da homília da Santa Missa, naquela data.

Aqui estou para, de público, dar sobre o caso minha palavra de Arcebispo desta Arquidiocese de São Luís do Maranhão.

I – Unido ao meu Bispo Auxiliar na missão de anunciar a Verdade, e conhecedor de sua autenticidade e retidão no cumprimento desta árdua missão, **a ele continuo unido nesta hora de incompreensão de suas afirmações e de desrespeito a sua pessoa** no exercício do direito de falar, como cidadão e como eclesiástico.

II – Alegra-me e conforta-me a união do clero e do laicato bastante esclarecidos para descobrirem a **Verdade** e o **Bem** nas intenções e afirmativas de Dom Edmilson.

III – A Igreja no Brasil, na hora presente, está vivendo em maior profundidade sua missão profética de denunciar o erro e de anunciar a Verdade.

Como Mestra, dentro da sã pedagogia, aproveita os fatos da vida para iluminá-los com a luz do Evangelho.

A história morta do passado revive no presente, ao calor da luz de Cristo.

Dom Edmilson analisou a Vitória de 8 de maio de 1945, dentro das realidades do Brasil de 1968, para projetá-la, eficazmente, no Brasil de amanhã. [...]

IV – Termino, expressando minha grande esperança de que o incidente de 8 de maio ofereça a oportunidade de séria reflexão sobre a necessidade urgente de os poderes públicos – civis e militares – abrirem um crédito de confiança na Igreja do Brasil cônica, mais do que nunca, de sua responsabilidade de ajudar o povo brasileiro a viver a vida, para que Deus criou cada homem e todos os homens.

Vida de Justiça. Vida de liberdade. Vida de paz. Vida de amor.

A Igreja no Brasil está ajudando a construção da Pátria.

São Luís, 12 de maio de 1968. (CDI-CNBB, doc. nº 14070, 1968, p. 3. Os grifos são nossos)

Ao lermos essa carta, não há como não deixarmos de lembrar o desejo de

Dom Macedo Costa, em 1890, de um *Episcopatus unus* (Episcopado unido) para enfrentar os conflitos com o Estado. Dom Motta reforça a união com seu bispo-auxiliar não abrindo mão da *colegialidade episcopal*.

Também muitos conflitos foram resolvidos, não pela via *comunicativa-argumentativa*, mas pela via *pré-convencional* da violência. Em agosto de 1970, os padres José Antônio Magalhães Monteiro e Xavier Gilles de Mapeau foram presos pela Polícia Federal, enquadrados na Lei de Segurança Nacional. Eles eram vigários nas Paróquias de Urbano Santos e São Benedito do Rio Preto. Estavam participando de uma Semana de Estudos Pastorais para o Clero Diocesano em São Luís. No inquérito, o delegado baseou-se no depoimento prestado pelo padre Monteiro nas dependências da PF. Ali, ele teria confessado que era militante da AP (Ação Popular), organização de esquerda. Padre Monteiro afirmou que tinha sido torturado enquanto era interrogado. Já Pe. Xavier Gilles de Mapeau foi indiciado junto com Monteiro sob a acusação de atentarem contra a Lei de Segurança Nacional. Para comprovar a ligação de Gilles e Monteiro com a Ação Popular, o delegado citou livros “subversivos” que os dois possuíam em casa. Os dois organizavam as Comunidades Eclesiais de Base. (*Jornal Pequeno*, São Luís do Maranhão, 6/08/1970; *Jornal Folha de São Paulo*, 15/06/1999).

Em todas as paróquias de São Luís se leu uma declaração, a 09/08, explicando o encarceramento dos padres e a condenação desse fato por parte da Igreja. A 22 e 23/08, todas as paróquias no Estado do Maranhão proferiram sermões criticando a tortura e o arcebispo D. João José da Motta Albuquerque emitiu uma declaração em defesa do trabalho da Igreja junto aos pobres. O bispo auxiliar, D. Manuel Edmilson, leu a declaração na estação da rádio da Arquidiocese, subsequentemente a polícia proibiu outros comunicados sobre o ocorrido. Em 25/08, os bispos do *Regional Nordeste I* (Maranhão, Piauí e Ceará) emitiram uma nota condenando o terrorismo e tortura generalizados, dizendo: “Padres e leigos trabalham para que o povo se esclareça e se promova. Em várias partes, donos de terras e políticos chamam este trabalho de subversão, de agitação, de comunismo. E procuram impedi-lo diretamente com ameaças e perseguições, ou indiretamente por meio de campanhas de denúncias e de desmoralizações” (SEDOC, 1970, p. 489).

O documento de conclusão da Reunião da Província Eclesiástica do Maranhão, assim declarava:

Reafirmamos o nosso pensamento: no campo ou na cidade, o povo deve descobrir que tem dignidade, que é responsável, que deve ser ouvido, que deve construir o desenvolvimento – tarefa de todos. Os leigos e os padres, que esclarecem o povo e o ajudam a tomar consciência de sua dignidade, a se organizar dentro de seus direitos e deveres e a lutar pela justiça, estão assumindo conosco a fidelidade ao Evangelho, pois esta atividade também faz parte da Missão da Igreja. **Chamá-los de subversivos é uma subversão de conceitos e uma injustiça de graves implicações. Seria chamar o Evangelho e toda a Igreja de subversivos.** O clima de terror e de medo, o estímulo às delações e o emprego de torturas não conduzem à paz justa e fraterna. Reafirmamos o nosso compromisso de continuar a educação do povo para ser o autor do desenvolvimento. É em nossa fé e em nossa fidelidade ao Cristo, que buscamos motivos para este serviço. (Província Eclesiástica do Maranhão, Caxias, 25/08/1970. In: CDI-CNBB, doc. nº 10327, 1978, p. 32-33. Os grifos são nossos)⁴²

D. João José da Motta escrevia sobre a situação do Estado: “Aí está o novo Maranhão, a exigir e a impor à consciência cristã uma tomada de posição da Igreja que responde aos clamores do nosso povo oprimido, injustiçado e faminto de todas as fomes, marginalizado, mas confiando ainda na Igreja” (Boletim Informativo, 01/01/1977 – Sentir com a Igreja. In: CDI-CNBB, doc. nº 10327, 1978, p. 31).

Mas os conflitos, e até mesmo o dissenso, vão se aprofundar na Igreja no Maranhão. Caso mais emblemático para aqueles anos de 1970 foram os ocorridos na diocese de Viana.

4.4 – O caso da Diocese de Viana: a “volta a grande disciplina”

No final do pontificado de Paulo VI (1964-1978), percebia-se claramente a formação de certo consenso em torno da necessidade de impor uma disciplina maior no interior da Igreja, tanto no meio dos simples fiéis quanto junto aos principais responsáveis pela direção da Igreja. Havia já sinais de “decepção” em relação ao Concílio Vaticano II.

Os sinais aparecem claros nos últimos discursos de Paulo VI. Assim, na homilia de 01/01/1978, no último ano de sua vida, ele, em crítica amarga e severa à sociedade, chamou-a de “sociedade dessacralizada, sem alma, sem amor”. Na sua última alocução ao Colégio dos Cardeais em 23/06/1978, lembrava-lhes o “rigor doutrinal” e a função pastoral dos bispos e do papa de intervir para defender os fiéis de “deploráveis desvios” (LIBANIO, 2000, p. 161).

⁴² Pode-se reparar, ainda em 1970, o desejo dos bispos pelo *desenvolvimento*.

Assim, depois de sua morte, seu sucessor, João Paulo I (1912-1978) logo na sua primeira radiomensagem afirmava: “Queremos conservar intacta a grande disciplina da Igreja [...] para assegurar [...] a solidez e a estabilidade das estruturas jurídicas”. Em uma mesma linha de continuidade, seu sucessor, João Paulo II (1978-2005), na primeira radiomensagem *Urbi et Orbi* insistia na fidelidade que “significa ainda observância da grande disciplina da Igreja”, que tenderia a “garantir a justa ordem própria do Corpo Místico” e “regular a fisiológica articulação entre todos os membros que o formam” (LIBANIO, 2000, p. 163).

A Diocese de Viana foi uma das primeiras dioceses a entrar na “observância da grande disciplina da Igreja”, ou seja, houve uma brusca alteração no *princípio de organização eclesial*: da *colegialidade episcopal* e da *sinodalidade de base* (pós-convencionais), para a volta do ordenamento *convencional* baseado no modelo monárquico e da “virtude da obediência” (lei e ordem) pré-conciliares. Assim, após as “aberturas” do Concílio Vaticano II, se iniciou um processo de “fechamento lento, seguro e gradual”, parafraseando, às avessas, o projeto de governo do presidente Ernesto Geisel, e que, nos anos 1980 e 1990, passaria a ser a prática “normal” nas demais dioceses no Brasil.

Como paróquia da Arquidiocese de São Luís, Viana, em outubro de 1962, incentivado por D. José Delgado, recebeu os educadores do MEB que iniciaram um curso de treze dias, com a colaboração dos jovens do município. Naquele mesmo ano, de passagem pelo Canadá, D. Antônio Frago, na época bispo-auxiliar de São Luís, foi apresentado à uma experiência pastoral inovadora e trazia para Viana a primeira equipe de missionárias leigas da AFI (*Auxiliares Femininas Internacionais*)⁴³, composta por uma socióloga e teóloga alemã, uma enfermeira belga e uma médica italiana: Maria Stuart, Guadalupe e Tereza. Depois chegariam Denise Caron e Gertrudes Pax. Elas foram as primeiras a colocarem Viana em sintonia com as novidades que nasciam do

⁴³ As *Auxiliares Femininas Internacionais* (AFI) foi uma fundação missionária belga, criada nos anos 1940 por Yvonne Poncelet e Solange Horne de Meten. Ambas eram formadas em psicologia, pedagogia e medicina tropical. Seguiram o conselho de um padre amigo, Pe. Bolland, que dizia: “Estude para servir em uma missão”. Elas se dedicaram, desde o início, a viver de acordo com três princípios: amor verdadeiro, alegria constante e abnegação total. Assim criaram as “Auxiliares Leigas das Missões” e que, posteriormente, passaram a se chamar “Auxiliares Femininas Internacionais”. Contavam em suas fileiras com assistentes sociais, enfermeiras, médicas, advogadas de diversas nacionalidades vindas, especialmente, da Bélgica, França, Itália, Estados Unidos e Canadá. As Auxiliares ajudavam na alfabetização de jovens e adultos, em harmonia com a cultura local, colocando-os em contato com o pensamento contemporâneo. Em 1955, sem renunciar a uma austeridade franciscana, a organização possuía dez casas e residências estudantis em Bruxelas, Paris, Chicago, Roma e Montreal. (BIOGRAPHIE BELGE D’OUTRE-MER, t. VIII, 1998, p. 347)

Concílio Vaticano II.

O pároco de Viana, Eider Furtado da Silva⁴⁴, anos mais tarde, reconheceria que a convivência com essas missionárias foi transformadora:

Até aquela época, eu era um sacerdote típico do interior. Não lia nada. Apenas jornais, quando me chegavam às mãos, formulários de homilias e, vez por outra, recordava uma ou outra matéria vista no seminário. Foram essas missionárias da AFI, as responsáveis pelo meu despertar. Elas me emprestavam livros e sugeriam determinadas leituras. Tomei gosto pela leitura. Foi aí que passei a olhar o mundo e minha missão sob nova ótica. (UBIALLI, 1977, p. 14).

Com a criação da Diocese de Viana (1962), seu primeiro bispo, D. Amleto de Angelis, seguiu a mesma prática usada pelos bispos-prelados das recém-criadas Prelazias do Maranhão (Pinheiro, Balsas e Candido Mendes): a *plantatio ecclesiae* (implantar a Igreja). Para isso agiu de forma *abertamente estratégica*. Acreditava na importância de “construir” estruturas físicas para levar à frente a missão pastoral. Para isso segue uma linha “desenvolvimentista-empresarial”. Com apenas quatro padres, privilegiou buscar recursos humanos e materiais na Europa. Comprou e reformou casas, abriu escolas no município, um centro social, fundou o Seminário e construiu um Convento para a chegada de uma comunidade religiosa feminina. Recorrendo ao programa de *Fidei donum* solicitou padres da Itália e da Polônia. Além destes, chegaram também padres catarinenses e outras mais leigas estrangeiras.

D. Angelis se tornou praticamente uma espécie de “senhor-benfeitor” de Viana, pois fez inúmeras construções, deu movimento ao banco, as serrarias, as olarias, carreiros, emprestou dinheiro sem juros, construiu casas para os mais pobres e pagou os salários das professoras de várias escolas nos povoados e na cidade.

Um padre italiano, que chegou nesta onda, conta com que espírito vinha para ser missionário em Viana:

Cheguei com o entusiasmo de um missionário vindo para converter e fazer coisas novas num mundo tido como atrasado e pagão... Trazia na carne o ativismo idealista. Logo quis pregar seja em Viana que[r] em Matinha,

⁴⁴ Natural de Barro Vermelho (MA) (27/01/1917). Ordenou-se em São Luís, em 21/12/1948, aos 32 anos. Incentivado por D. José de Medeiros Delgado e por D. Antonio Fragoso, começou a inovar o sistema pastoral da sua paróquia. As capelas rurais passaram a ser mais visitadas, possibilitando a criação de CEBs. Seguindo um plano estabelecido para toda a diocese, promoveu semanas e tríduos catequéticos na paróquia e nas comunidades nascentes, num movimento que congregava a família, os jovens e incluía os leigos. Em Viana ajudou a criar a JAC (Juventude Agrária Católica). Em julho de 1970, com D. Francisco Hélio Campos, assumiu a Coordenação de Pastoral Diocesana rural. Colaborou na preparação do pessoal do campo para a criação dos primeiros sindicatos de trabalhadores rurais de Viana, Penalva, Cajari, Matinha, Bom Jardim, Zé Doca e Chapéu de Couro.

causando assim tormento dos ouvintes, que nem ousavam, então, aquilo que disseram depois de vários anos: – Padre, sua fala estava muito atrapalhada, nós não entendíamos nada. – Assim a dominação cultural aumentava no meio do povo, já tão cheio de complexo de inferioridade. E eu achava de fazer bem e de ter toda a razão nas minhas atitudes, reforçadas inconscientemente pelos responsáveis da coordenação pastoral daquela época. Mandaram-me dar confissão e esmola a gente doente e pobre, no mesmo tempo. Que panelada. (UBIALLI, 1977, p.12)

D. Angelis adoeceu e retornou para a Itália, vindo a falecer em 1967. Ou seja, durante os quatro anos de bispado ele não colocou a Diocese de Viana nos passos do Vaticano II, se preocupando exclusivamente com as estruturas humanas e materiais da diocese.

Em 1969 foi nomeado para Viana o cearense D. Francisco Hélio Campos. Desde 1958, trabalhou como padre na Paróquia do Pirambu, em Fortaleza. Os pobres estavam concretamente no centro do seu trabalho eclesial. Em janeiro de 1962, organizou uma grande marcha do Pirambu, reunindo uma multidão em direção ao centro da cidade de Fortaleza, reivindicando o acesso à terra e melhores condições de moradia e vida digna. Depois, em 1969, foi transferido para a paróquia de Mondubim, antes de ir para Viana.

Com ele, uma Igreja radicalmente *pós-convencional* se estabeleceu e a *Gaudium et Spes* foi sua inspiração. Dois objetivos vão guiar sua atuação pastoral: por uma Igreja *libertadora* e verdadeiramente “maranhense” (autóctone).

Nossa missão exige de nós a encarnação na realidade. Não podemos evangelizar se não **assumirmos as angústias e as esperanças do povo**.

Assumir as angústias e as esperanças do povo, não é substituir o povo na sua ação. **O povo deverá ser o agente de sua libertação**. Nossa missão é conscientizá-lo. Levá-lo a ser ele mesmo e responsável pelo seu destino. Nós com ele naquilo que é nossa missão. [...]

Nós estamos, portanto, **a serviço de um povo concreto**, numa realidade concreta, num local concreto, numa igreja concreta. **Que vimos fazer? O povo é que nos deve dizer o que quer que nós façamos**. Não é a congregação que nos vais dizer o que devemos fazer, mas o povo de Deus e neste povo de Deus. Há aqui um povo determinado – com sua cultura, mentalidade, com suas angústias e crenças, com os seus valores, desvalores. (UBIALLI, 1977, p. 16-17. Os grifos são nossos)

Na Assembleia Diocesana de 1971, foi escolhido como prioridade pastoral o “Homem do Campo” como “primeira meta da evangelização”. De fato, a situação social da diocese era uma das mais difíceis, mas não muito menos diferente do restante das demais prelazias-dioceses do Maranhão. Havia um médico para 100 mil pessoas;

professores recebiam péssimos salários; grande número de jovens analfabetos, desempregados e vivendo em situação de miséria no campo; lavradores sem direitos e explorados em suas terras; na vida política imperava o “vergonhoso coronelismo interiorano”; sem estradas e isolados do restante do Estado. Por isso, ao término do Encontro, enviaram uma carta ao Presidente Médici “relatando a situação de marginalização do povo da diocese” (UBIALLI, 1977, p. 19-20).

Em 1973 a organização do trabalho pastoral se consolida. Para isso, foi elaborado um questionário com perguntas dirigidas às comunidades de base com a finalidade de não só trazer os problemas em que viviam, mas, sobretudo que tomassem consciência da real situação e buscar as soluções adequadas. Uma destas soluções foi fortalecer as chamadas “organizações de classe”, tais como a União Operária, a Colônia de Pescadores e os Sindicatos Rurais.

O resultado imediato vai ser o aumento de conflitos com os grupos dominantes da região. Em carta dirigida ao Ministro da Justiça Armando Falcão, em 1974, D. Hélio Campos denunciou vigorosamente as violências e injustiças contra o povo de sua diocese.

Acabo de chegar de uma visita pastoral na área de Santa Luzia. Esta diocese tem sido palco, nestes últimos anos, de injustiças clamorosas contra pobres lavradores. O último fato: lugar – Jejú do município de Santa Luzia. Vítima – Januário Soares da Cruz, 59 anos, casado, 6 filhos, 15 anos no local. Agressor – Olinto da Costa, fazendeiro, chegado há pouco. Fato – Januário fora comprar remédio para sua esposa em Esperantina, onde reside Olinto Costa. Passando em frente à casa de Olinto, este o chamou e mandou entrar e sentar-se. Ao que obedeceu temeroso. Logo, Olinto da Costa aos gritos e ameaças humilhou-o. Este não querendo brigar, pediu licença e retirou-se. Ao virar as costas recebeu uma violenta pancada que o prostou. Então Olinto da Costa e dois dos seus pistoleiros treparam sobre Januário, surrando-o com as coronhas dos seus revólveres. Ainda agora estão as marcas na cabeça e no rosto de Januário. No momento trafegava um motorista, que, ao presenciar ao fato, meteu-se no meio. Arrebatou Januário das mãos daqueles terroristas e levou-o para Santa Luzia. Por não ter onde pô-lo depositou-o na delegacia de Polícia local. Imediatamente chega à delegacia o advogado do Sr. Olinto da Costa. A polícia apoderou-se da vítima, não permitindo que fosse levado para o hospital. O pároco sabendo do fato apressou-se em ir à delegacia e solicitar direito ao ferido de ir para o hospital. A polícia foi violenta com o sacerdote, expulsando-o de lá. O silêncio é a resposta – e o terror continua. (UBIALLI, 1977, p. 41)

Por causa deste seu compromisso radical pela justiça, D. Hélio era acompanhado pelos órgãos de repressão do governo militar. Não temia por sua vida, falava diretamente com as autoridades em favor dos seus lavradores; entrava nas delegacias ou ia atrás dos carros de polícia para resgatar os que tinham sido presos

injustamente. Enfim, estas atitudes deram a ele a fama de corajoso e solidário. Por isso, o povo o via como um “bispo de verdade”.

Amigos meus do exército, SNI, Polícia federal informam-me: “seus passos estão seguidos. Todos os seus movimentos são acompanhados como suspeitos. Sua ficha completa é vermelha. De um momento para outro poderá ser preso e entregue à Segurança Nacional”. A notícia não me atemoriza. Confio no Senhor. Enganam-se os perseguidores da Igreja em calar a minha voz. Ela nada é de tão fraca, tímida e pobre. Não é minha palavra que liberta. Mas o Cristo Libertador. A Palavra do **Pai que ressuscitando, venceu toda a escravidão**. Nunca aceitei escravidão. Sempre procurei viver a liberdade de Cristo. Luto por uma Igreja livre, tendo como único compromisso – a **Mensagem Libertadora do Evangelho**. (UBIALLI, 1977, p. 21. Os grifos são do original)

Com o objetivo de formar seu próprio clero, com uma identidade maranhense e identificada com a “causa do povo”, D. Hélio, inspirado nas *Fraternidades de Charles de Foucault*⁴⁵, funda também pequenas *Fraternidades* para a formação de seus seminaristas. Fundaram-se as Fraternidades de São José e de Nazaré, formadas por dez jovens cada, que frequentavam o ginásio e a escola normal da cidade. Em Santa Luzia iniciou-se a experiência com quatro jovens que tentaram estudar o Supletivo. Em 1971, D. Hélio apresentou ao clero diocesano a proposta da criação de um Instituto Filosófico-Teológico em Pindaré Mirim para a formação de padres em vista de “um novo estilo de atuação pastoral”, conforme o projeto de “marchar para a construção da nossa Igreja Particular, tendo em vista a sua característica e autoctonia” (UBIALLI, 1977, p. 34-37). Em 23/01/1975, acometido por um câncer, D. Hélio Campos vem a falecer. Iniciou-se, assim, um período de muitos “conflitos de ação moral” internos à diocese.

D. Hélio Campos ficou fora da diocese por 4 meses em tratamento. Na sua ausência, deixou como Vigário Episcopal o Pe. Eider Furtado. Próximo da morte, ele enviou uma carta ao seu clero para permanecer unido frente às expectativas futuras que se abriam: “Nomeio vocês todos consultores, todos, somos poucos e assim não faz diferença com ninguém; depois de minha morte procedam à eleição do Vigário

⁴⁵ A “Fraternidade dos Pequenos Irmãos de Jesus” foi fundada em 1933 pelo Padre René Voillaume (1905-2003), cuja espiritualidade se inspira nos escritos deixados por Charles de Foucault (1858-1916). Os irmãos fazem os votos de pobreza, castidade e de obediência à Igreja, querendo compartilhar as mesmas condições dos pobres e ser tratados como eles.

Capitular⁴⁶ segundo direito que é vosso. Mas prestem atenção que houveram muitas pressões contra mim para que eu renunciasse, seja por parte do Governo quer da Igreja mesma”.

Foi um alerta para prováveis “conspirações” ou “casuísmos” para colocar fim àquela experiência de “pastoral libertadora”. Pediu atenção especial para as ações do Núncio Apostólico, D. Carmine Rocco (1973-1982). Em outra carta, para o Pe. Eider, em setembro de 1974, D. Hélio deu suas impressões sobre aquele diplomata: “[...] caso de calamidade pública Carmine Rocco, o Núncio, que se julga ‘segundo Papa’, os Bispos crianças que necessitam de uma esmolinha que o seu prestígio de embaixador concede” (UBIALLI, 1977, p. 44 e 48).

Um dia após a morte de D. Hélio Campos, abriu-se uma crise profunda na diocese. Os padres do Colégio de Consultores de Viana, agindo conforme o Cân. 432 §1º do Código Canônico de 1917 escolheram o Vigário Capitular para governar interinamente a diocese. O eleito foi o Pe. Eider Furtado. No mesmo dia a Ata foi enviada ao Núncio Apostólico, D. Carmine Rocco, ao Arcebispo de São Luís, D. João da Motta, e à CNBB.

No entanto, o Núncio Apostólico já tinha dado um encaminhamento diferente quase que simultaneamente à reunião do Colégio de Consultores. Um dia depois da reunião dos Consultores, o Arcebispo de São Luís foi comunicado por telefone, pelo próprio Núncio, que ele tinha sido nomeado Administrador diocesano de Viana. Tudo indica que o Núncio já tinha o decreto de nomeação antes mesmo da reunião do Colégio.

Por pressão de civis e militares ligados ao governo, D. Carmine Rocco recorreu à uma brecha jurídica que se encontra no Cân. 431 §1º do Código de Direito Canônico de 1917: “Quando da Sé vacante, o governo diocesano recai sobre o Capítulo da Catedral, a menos que tenha um Administrador Apostólico ou **salvo disposição em contrário pela Santa Sé**” (*Sede vacante, nisi adfuerit Administrator Apostolicus vel aliter a Sancta Sede provisum fuerit, ad Capitulum ecclesiae cathedralis regimen dioecesis devolvitur*. Grifos nossos).

Durante o regime autoritário, segundo Sérgio Henrique Rodrigues, muitas vezes os militares tentaram intervir, através do embaixador brasileiro em Roma, nas

⁴⁶ No Código de Direito Canônico de 1917, Vigário Capitular era o nome dado para aquele que fica no lugar de um Bispo enquanto a sede diocesana ficava vacante. Depois o termo foi substituído por Administrador Diocesano.

nomeações de bispos brasileiros, procurando afastar a possibilidade de que algum “elemento da ala esquerdista do clero no Brasil” assumisse uma diocese e, assim, pusesse em “execução um plano de afastamento de sacerdotes anticomunistas” que combatiam a “infiltração comunista nas escolas e paróquias”. (RODRIGUES, 2006, p. 74-75).

O embaixador e o Ministério das Relações Exteriores sentiam que era quase um dever católico alertar o Vaticano sobre os “prelados desviantes”. A Secretaria de Estado brasileira pedia para que

a Santa Sé **dedique vigilante atenção à seleção do episcopado brasileiro, cuidando de que as dioceses e arquidioceses que venham a vagar sejam providas com prelados prudentes e firmes**, capazes de resistir à tentação da concorrência demagógica e de aliança tática com as força desagregadoras da ordem social. (RODRIGUES, 2006, p. 81. Os grifos são nossos)

Havia, por parte do governo militar, um acompanhamento sobre a indicação dos Núncios Apostólicos para o Brasil. Em abril de 1969, trocou Dom Sebastiano Baggio (1964-1969) por Dom Umberto Mozzoni (1969-1973), que trabalhou no sentido de diminuir os conflitos entre a Igreja e o Estado. Quando o governo brasileiro concedeu *agrément* a D. Umberto Mozzoni, que naquele momento era Núncio na Argentina, a Secretaria escreveu às embaixadas brasileiras em Buenos Aires e no Vaticano pedindo informações sobre a sua personalidade e suas concepções quanto ao papel social da Igreja e do clero. O embaixador brasileiro na Argentina, Manoel Pio Corrêa, escreveu dizendo que D. Umberto Mozzoni era considerado “ardoroso adepto da denominada tendência conservadora”, e que não escondia as suas reticências sobre as atividades dos “chamados progressistas”.

Dom Umberto Mozzoni teria manifestado, várias vezes, sua preocupação sobre a situação da Igreja no Brasil, assinalando a necessidade de que bispos e sacerdotes se dedicassem à “vida espiritual de seus fiéis, evitando incentivar a subversão no campo eclesiástico, no social e no político”. Corrêa ouviu de D. Umberto Mozzoni que o papa encontrava-se profundamente preocupado com as posições extremadas que vinham assumindo parte do clero católico e dos leigos no mundo inteiro. O novo núncio afirmara ao embaixador brasileiro que o papa achava-se disposto a ouvir favoravelmente qualquer preocupação que lhe seja exprimida pelos embaixadores junto à Santa Sé acerca de atividades “imprudentes de prelados” (RODRIGUES, 2006, p. 88-90).

Em seu relatório global do ano de 1976, o embaixador brasileiro em Roma, Castello Branco, expôs ao ministro das Relações Exteriores de Geisel, Antônio Azeredo da Silveira, que as relações entre o Brasil e a Santa Sé no ano de 1976 diferenciaram-se dos dois ou três anos anteriores. Realmente, os últimos meses de 1975 e o ano de 1976 foram problemáticos para as relações do regime com o clero brasileiro⁴⁷. Mas observou que era clara a intenção da Igreja de não ampliar os problemas e, sobretudo, que havia um empenho da parte do Vaticano em não derivar para o plano internacional os problemas referidos às ocorrências internas. Para o embaixador, esse comportamento deveu-se a diversos fatores. Dentre eles destacou a disposição ao diálogo do governo brasileiro com a Igreja a partir de 1974 e as “atribuições conciliadoras e negociadoras do núncio apostólico” Dom Carmine Rocco (RODRIGUES, 2006, p. 99-100).

De fato, “o calejado núncio dom Carmine Rocco” tinha uma grande capacidade em lidar com governos autoritários, pois era “[...] provado em longa carreira iniciada junto ao governo colaboracionista francês instalado por Vichy durante a II Guerra [...]”. (*Revista Veja*, 19/10/1977, p. 54)

Sem dúvida que a Santa Sé, o governo brasileiro e D. Carmine Rocco “providenciaram de outro modo” a sucessão de Viana em direção à outro perfil de prelado e de eixo pastoral “menos subversivo” e mais *convencional*.

Os padres de Viana fizeram de tudo para bloquear a “conspiração”: tentaram dialogar com D. Motta; escreveram uma carta ao Papa Paulo VI preocupados quanto a possível perda do projeto de “uma igreja verdadeiramente autóctone” e de uma “pastoral encarnada na realidade maranhense”; outra carta a todos os bispos da CNBB e ao povo de Viana esclarecendo as decisões do Núncio Apostólico em que lamentavam “o procedimento adotado e os jogos de poder aplicados neste fato”.

Internamente, não havia tanto consenso assim. Desde o período de D. Hélio Campos, um grupo de padres catarinenses não estava gostando da pastoral e das ações do bispo. Durante os *Encontros de Pastoral* o debate sempre foi muito intenso sobre isso. Quando da tomada de posição diante da nomeação do Administrador diocesano, criaram mais divisão e barreiras entre eles e outros agentes de pastoral. “Tentou-se no fim de não quebrar definitivamente a união e se pediu respeito para as diferentes

⁴⁷ 25/10/1975, o jornalista Vladimir Herzog era assassinado pelo DOI-CODI de São Paulo; 17/01/1976, encontrado morto numa cela do DOI-CODI o operário Manoel Fiel Filho; 09/1976, Dom Adriano Hypólito, bispo de Nova Iguaçu, foi sequestrado, espancado e pintado de vermelho por um comando anticomunista; 10/1976, assassinato do padre João Bosco Burnier em São Félix do Araguaia (MT).

posições”. No final de tudo, não conseguiram reverter a situação de respeitar a decisão do Colégio de Consultores (UBIALLI, 1977, p. 53-54, 59).

Após bloquear as pretensões do clero de Viana, o segundo passo de D. Carmine Rocco foi a de nomear um bispo que cumprisse seu “papel social” (função na esfera religiosa) enquanto bispo, de manter a diocese dentro da “lei e da ordem” e dos princípios *convencionais* de “consciência moral” para desacelerar, assim, a *recepção* do Concílio Vaticano II. Para isso, nomeou Frei Adalberto Abílio Paulo da Silva, franciscano capuchinho residente no Convento de Fortaleza. Pelo menos em um aspecto D. Rocco aceitou o pedido dos padres de Viana: nomeou um maranhense.

Frei Adalberto nasceu no município de Loreto, entrou para o Seminário dos Franciscanos Capuchinhos em 1950 e foi ordenado padre em 1956 em Carolina (MA). No dia de sua posse, 03/08/1975, em Viana, participaram o Núncio, D. Carmine Rocco, o governador do Estado do Maranhão, Nunes Freire, o General Florimar Campelo⁴⁸, escolhido como padrinho de sagração, D. Ungarelli, emérito de Pinheiro, além dos Arcebispos de São Luís e Fortaleza, do presidente da CNBB e dos bispos de Bacabal, Candido Mendes, Pinheiro, Carolina, Caxias, Brejo e Tianguá (CE). Um dos bispos participantes comentou: “Se soubesse que estava presente o General Campelo e o Governador, não tinha vindo” (UBIALLI, 1977, p. 62).

De fato, D. Adalberto tinha estreita relação com os militares. Em outubro de 1975, o Gen. Florimar Campelo chega à Viana com duzentos soldados. O bispo o recebeu no aeroporto e ficou reunido com ele por horas. O general depois declarou ao povo de Viana que “qualquer coisa procurar o Bispo”. Naquele mesmo mês folhetos foram pregados nas portas das casas paroquiais e igrejas dos municípios de Matinha e Santa Luzia, pela noite, acusando de subversão muitos agentes de pastoral⁴⁹.

A partir daí vão se iniciar uma série de “distúrbios comunicacionais” entre bispo, padres, religiosas e leigos, gerando *ações comunicativas* em sentido *fraco*, ou seja, ações marcadas pelo “caráter limitado dos acordos”, que mantinham aparência de diálogo, mas eram práticas ora de *defesas estratégicas* de posição, ora de *manipulação*

⁴⁸ Comandante do IVº Exército sediado em Recife (PE).

⁴⁹ Revelaria ele, mais tarde, a um órgão de imprensa: “Quando assumi a Diocese de Viana, ela era um ponto vermelho no mapa dos órgãos de segurança. Procurei logo apagar esta mancha.” (*Revista Veja*, 02/12/1981).

dos discursos (*comunicações sistematicamente deturpadas*) (HABERMAS, 2012, p. 573-574).

Por exemplo, logo pela tarde naquele dia da posse, aconteceu uma reunião dos agentes de pastoral com o Núncio Apostólico e o novo bispo que dá um pouco do tom destas *comunicações deturpadas*. O Núncio explicou que na questão do Administrador diocesano não houve intervenção nenhuma. Diante das perguntas dos presentes, respondia que não existiam problemas entre o Estado e a Igreja no Brasil e que o problema entre eleição do Vigário Capitular e nomeação do Administrador “foi só uma questão de horas e de correio”.

Na primeira reunião de D. Adalberto com os leigos da diocese, acerca do papel que eles deviam desenvolver, surgiu o seguinte debate que revela bem o sentido *fraco* das comunicações:

Um dos presentes apresentou um exemplo: - “Se um pé pisa no meu eu fico esperando que o cara tire o pé ou vou tirar o meu pé de baixo? ”
O Bispo respondeu: - “Essa é violência”. Então outro lhe disse: - “Mas se o sapato aperta o pé que está crescendo? De quem é a violência, do sapato ou do pé? ” O Bispo respondeu: - “É interessante, mas não cabe a nossa situação”. (UBIALLI, 1977, p. 63)

Em setembro, dois camponeses são presos em Brejo dos Caboclos, município de Santa Luzia, em área conflitiva ligada à *Companhia Maranhense de Colonização* (COMARCO), por um conhecido sargento que há muito tempo acompanhava as ações dos agentes de pastoral de Viana. Os dois foram levados para o DOPS em São Luís e mantidos incomunicáveis. Sindicalistas foram até o encontro deles pensando que fosse problema de terras, mas voltaram de lá dizendo que era “problema de Igreja”.

Um padre e um leigo procuraram o bispo e ele já estava ciente dos fatos mostrando uma fotocópia das identidades de cada um e o Boletim da paróquia intitulado “A Caminho da Libertação”, exemplar este já com um carimbo do DOPS. A acusação era que os dois estavam distribuindo um boletim considerado subversivo. O padre e o leigo explicaram à D. Adalberto que o Boletim já estava no décimo número, que era distribuído em todas as comunidades de base no interior e na cidade, e inclusive o Delegado de polícia de Santa Luzia também os recebia. Os dois camponeses eram de um povoado que ainda estava em um início de formação de comunidade e que tinham recebido aquele boletim pela primeira vez. D. Adalberto pediu que escrevessem tudo aquilo e foram até ao DOPS em São Luís para dar esclarecimentos.

Ao ver o bispo, o diretor do DOPS disse ao prefeito de Viana: “Um dos nossos”. Segundo o DOPS, o Boletim era subversivo porque a palavra “libertação” era ambígua e o desenho na capa (“correntes quebradas”) induzia o povo à revolta. Daí seguiu-se um diálogo entre o Bispo, o padre e o responsável pelo DOPS:

Padre: - A questão é que o Sargento Monteiro gosta de criar caso com a paróquia, foi ele, no passado, que roubou o mimeógrafo, que nunca foi devolvido.

Bispo: - Roubar não é palavra exata.

Padre: - É. Entrar pela janela, sem apresentar ordem de prisão do objeto é roubar.

DOPS: - O Sr. sabe que no Brasil tem um Governo autoritário; como estrangeiro ou o aceita, ou podemos expulsá-lo.

Padre: - Sei disso.

Bispo: - Não se preocupem, de agora em diante avisaremos os senhores de tudo o que se passar na área de Santa Luzia. O boletim sairá sem a palavra “libertação” e só com problemas de Igreja. (UBIALLI, 1977, p. 63-64)

Outro fato interessante, que revela a “consciência histórica” de D. Adalberto, em ruptura com os princípios da *Gaudium et Spes* e de um projeto de *libertação*, e em defesa da volta dos princípios *convencionais* da “teologia dos dois reinos”, acontece durante a Assembleia Diocesana de Leigos em dezembro de 1975. No começo da reunião falaram os leigos de Santa Luzia. D. Adalberto fez inúmeras perguntas questionando o trabalho que desenvolviam naquela paróquia. Daí surge mais um debate:

Assembleia: - Gostaríamos de ter uma explicação sua de o que é religião.

Bispo: - Aqui saíram muitas idéias tolas, muitas besteiras. Se eu fosse fazer uma escolha entre vocês para ver quem é por dentro mesmo da religião, talvez encontraria duas ou três pessoas. Não basta ser evangelizado, mas catequizado.

Esse negócio de deixarem as comunidades descobrirem os problemas correrá muito devagar com o risco de se unilateralizar.

O Homem é composto de alma e de corpo, a ordem espiritual compete à Igreja, a ordem temporal compete ao Poder Temporal. A Igreja não tem poder temporal. A missão da Igreja é vida sacramental – orientação do homem aos bens de sua alma.

Viana, até alguns tempos atrás, Matinha, Santa Luzia, São Vicente Ferrer, são paróquias efervescentes que criam agressividade, prejudicando o próprio povo e também o próprio sistema governamental do país. É besteira dizer que se pode, em nome do Evangelho, levar o povo a uma situação para melhor e a uma exigência dos próprios direitos. **Libertação para trazer a felicidade terrena não é da Igreja e sim do Poder Temporal.**

Assembleia: - Então para o Sr. não é suficiente tirar luzes do Evangelho?

Bispo: - Não, é preciso conhecer e entender também os dogmas da Igreja. A culpa é dos padres que ficaram apegados somente ao Evangelho sem se importar das outras coisas. (UBIALLI, 1977, p. 67-68. Os grifos são nossos)

Resultado deste debate: uma longa e dura carta dos leigos contra D. Alberto, pois se sentiram “fortemente humilhados e desvalorizados”. Em resposta, D. Adalberto extingue a *Equipe de Coordenação de Pastoral dos Leigos*, e todas as atividades e setores da diocese ficariam ligados à *Secretaria da Diocese*.

As tensões só aumentavam. Durante a Assembleia Diocesana de 1976, D. Adalberto pediu ao Pe. Eider Furtado e ao Pe. Odilo Erhardt justificativas de suas ausências, e de outros leigos, no primeiro dia de reunião. Pe. Cláudio Bergamaschi alegou ter havido uma “inquisição da polícia” no dia 6/12 em suas Paróquias e “com medo de implicar os leigos, não os trouxe”. Em torno destas justificativas, levantaram-se duas suspeitas: uma sobre a pessoa de D. Adalberto e outra sobre a Secretaria diocesana “de estarem fornecendo informações sobre nomes e endereços de leigos que foram visitados e interrogados por elementos do Exército”. D. Adalberto disse que nem ele nem a Secretaria tinham qualquer vínculo com aquela acusação e pediu à Assembleia um posicionamento sobre o assunto: “trinta e dois (32) membros [de 47 presentes] foram solidários ao Bispo, e um destes disse que, se quisermos trabalhar em união com a Igreja, precisamos ser uma família, cujo pai é o Bispo, que deve ser respeitado”.

Pe. Cláudio explicou que foi apenas uma suspeita. Pe. Eider se alegrava em saber que D. Adalberto não sabia de nada, mas acreditava que “pelas informações, só tem que ser gente de muito dentro da Diocese”. Pe. Ivo Nicolau Scheid se colocou em defesa dos leigos e disse que “não se pode levantar suspeitas sobre leigos de confiança”. Daí se perguntou ao bispo se ele concordava haver ou não em Viana “movimento subversivo”: “Ele respondeu que não podia dar uma resposta, por não ter provas concretas”.

Mais adiante, D. Adalberto quis explicar alguns fatos, e esclarecer as expressões “padres expulsos”, “mandados embora”, “padre visitante”. Deu explicação para cada um dos casos que envolviam o desligamento de padres da Diocese. Pediu que a Assembleia ratificasse o que se tinha explicado e decidisse por votação, “que de uma vez por todas se acabe com esta questão”. E finalizava:

Nenhum padre foi expulso ou mandado embora da Diocese. [...]

Recebeu os pedidos para sair e aceitou.

Não segura ninguém. Qualquer Padre ou religiosa que queira deixar a Diocese pode ir embora.

O Bispo pediu mais uma vez que se acabe com este abuso por parte de alguns Padres, que demonstram sua animosidade contra sua pessoa.

Pe. Cláudio pediu que a votação só fosse feita após D. Adalberto apresentasse todas as cartas e pedidos de saída daqueles padres. Daí o Pe. Frei Venceslau Wallerus, OFM, de Fortaleza e assessor do Regional Nordeste I da CNBB, que estava lá para apresentar o tema central da reunião (“Diretrizes Gerais da Ação Pastoral”), entrevistou “lembrando a todos sobre a inviolabilidade da correspondência, e que o Bispo, no caso, não tem o dever de mostrar as cartas para ninguém”.

Foi feita a votação. O resultado foi dos 45 votantes, naquele momento, 30 votos favoráveis à D. Adalberto, 15 votos em branco e nenhum contrário (!) (CDI-CNBB, doc. nº 10505, 1976, p. 1-5). Chegava ao fim qualquer possibilidade de consensos na diocese de Viana.

A partir daí, a fama de D. Adalberto se expandiu e ficou conhecido como o “pacificador da baixada Maranhense”⁵⁰. Os jornais da época vão acompanhar e noticiar seus feitos:

A intermediação de dom Carmine [Rocco], porém, conduziu as nomeações [de bispos] consideradas desastrosas, como a do conservador dom Adalberto Abílio Paulo da Silva, bispo de Viana (MA). Sagrado em agosto de 1975, dom Adalberto se afastou tanto de seus colegas da CNBB como afugentou a quase totalidade dos padres e religiosos de sua diocese. No mês passado, em depoimento diante da CPI do sistema fundiário, ele chegou a preconizar a aplicação do AI-5, condenado pela CNBB, para resolver o problema de terras no Maranhão [...]. (*Revista Veja*, 19/10/1977, p. 54)

As ideias de dom Adalberto frequentemente desagradam outros bispos, inclusive alguns moderados. “Vivemos num regime autoritário, e eu sou a favor. O estado de direito, se voltar, trará novamente a bagunça e a agitação, e aí quero ver esses padres protestarem. Eles fazem uma pastoral filtrada de ideias marxistas, contestam a hierarquia da Igreja, só se preocupam com os posseiros e odeiam os ricos. Mas a Igreja é de todos, e não tem que se meter nesses assuntos, que são da alçada do poder temporal.” [...]

Na CPI de terras da Câmara Federal, o bispo de Viana propôs o uso do AI-5 para solucionar os problemas fundiários da Amazônia legal, e em setembro recusou-se a assinar um documento, a propósito do tricentenário da Arquidiocese de São Luís, contendo críticas à atitude do governo para com os posseiros de Santa Luzia, o maior e mais conturbado município da diocese de Viana. Os outros dez bispos do Maranhão subescreveram o manifesto, mas dom Adalberto não se deixou impressionar: “O documento foi apresentado depois do jantar, sem discussão alguma, e todo mundo foi logo assinando, sem ler direito e sem se aprofundar, mas, eu não. Aquilo não tinha nada a ver com o tricentenário.” [...]

Há um ponto, todavia, em que a divergência entre dom Adalberto e os outros bispos maranhenses é insuperável. Ele considera que a violência policial

⁵⁰ De fato, em novembro de 1979, D. Adalberto foi distinguido com a medalha do “Pacificador” concedida pelo comandante do IVº Exército, e seu “padrinho” de ordenação episcopal, o Gen. Florimar Campelo.

dentro de certos limites, é normal e acrescenta: “Até eu, se fosse policial e tivesse que prender alguém, bateria nele para quebra-lhe a resistência” (“Uma punição divide a Igreja maranhense” – *O Estado de São Paulo*, 27/11/1977, p. 43)

Assim, Pe. Eider Furtado foi excomungado e suspenso de ordens em 1981, quatorze padres e trinta e quatro freiras deixaram a Diocese de Viana e o governo de D. Adalberto Paulo da Silva se estendeu ainda até 1994.

O caso da diocese de Viana pode ser visto como o ponto de partida para uma nova fase de interpretação e recepção do Concílio Vaticano II. Acabou por predominar certa ansiedade no meio oficial da Igreja, especialmente vindo da chamada “minoría conciliar” (derrotada durante o Concílio), mas que continuava operando fortemente contra o Vaticano II na Cúria Romana. E isto possibilitou a criação de um movimento de “restauração”, assumindo posições “convencionais” típicas da Igreja pré-conciliar, que foram implementadas e conduzidas durante o pontificado de João Paulo II (1978-2005).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se pudermos tentar determinar de alguma forma a intuição central que permita situar a intenção profunda do Concílio Vaticano II, acreditamos que ela esteja descrita na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, em seu nº 36, pois aponta diretamente para o que constitui o impulso decisivo da Modernidade: a *autonomia*, o *descentramento*, a *emancipação* do homem.

O Concílio convidou a reconhecer a *autonomia* como uma conquista irreversível do espírito humano e que está na base da transformação moderna. Não põe limites à legitimidade da *autonomia* que é “uma exigência dos homens do nosso tempo”. O que o Concílio faz, do ponto de vista religioso, é pedir sua justa integração dialética com o projeto do Criador.

A *autonomia do social*, que desde a Revolução Francesa pressionava fortemente a consciência eclesial e que, por sua colisão com interesses do poder encontrava grandes resistências, pertence às grandes apropriações do Concílio. A *Gaudium et Spes* o faz olhando para o mundo. Ao ponto de que cabe afirmar que seu impulso propiciou a atualização de uma grande dimensão teológica: a eficácia social de um Evangelho que proclama “bem-aventurados os pobres” e de uma “fé que opera pela caridade” (Gálatas 5,6). Foi o que propuseram a *teologia política* na Europa e a *teologia da libertação* na América Latina.

A *Lumen Gentium* iniciou a “revolução copernicana” para dentro da Igreja, proclamando que a realidade decisiva está na *comunidade fraterna de todos os crentes*, como “povo de Deus”, e situando só dentro dela as diversas funções, inclusive a hierárquica.

A *Lumen Gentium* adotou o tema do *diálogo* como também uma das suas palavras mais características, palavra essa jamais pronunciada em Concílios anteriores, indicação exímia do novo vocabulário adotado a partir desse momento nos documentos conciliares. O vocabulário era constituído pelas palavras *amizade*, *fraternidade*, *irmandade*, *parceria*, *reciprocidade*, *estima recíproca*, *serviço* e *dignidade humana* (O'MALLEY, 2015, p. 17).

O Vaticano II se move nessa dupla direção: *autonomia* e *reciprocidade*. Essa direção marca sua novidade de conjunto e orienta sua teologia nas questões concretas. No entanto, nem sempre o Concílio, particularmente, a sua *recepção*,

conseguiu chegar à plena coerência. Aceitar o chamado conciliar, medir o grau de realização de suas propostas e avançar para um equilíbrio mais perfeito, constituiu (e ainda constitui) o grande desafio para a Igreja.

Por isso que a *recepção* do Concílio não foi unívoca nem uniforme. Vários modelos se delinearam. A *recepção*, além de colocar a Igreja numa nova *percepção do tempo histórico*, também proporcionou uma *capacidade de aprendizagem* aos *sujeitos agentes* (bispos, padres, religiosas e leigos(as)) na solução dos muitos problemas gerados pelos “conflitos de ação moralmente relevantes” que apareceriam ao longo dos anos subsequentes. Dessa forma, os protagonistas da recepção tiveram que construir novos vínculos sociais válidos por meio de novos *princípios de organização sócio-ecclesial* suscitados pela onda de *aggiornamento* (renovação, atualização) do Vaticano II.

Desse modo, quinze anos após a conclusão do Concílio, o teólogo Jean-Marie R. Tillard via na Igreja pós-conciliar três tendências dominantes em face do Concílio e que poderemos aplicar às dioceses do Maranhão: 1) a vontade de aplicar estritamente o Concílio pensando assim seguir seu espírito; 2) a nostalgia do passado com o esforço por bloquear os dinamismos postos em marcha pelo Concílio, temendo que eles comprometessem a identidade católica romana; 3) o desejo de ir além das decisões conciliares abrindo-se já ao futuro num mundo em plena evolução.

A primeira tendência – a da fidelidade estrita – se apoiava frequentemente numa leitura míope e seletiva dos textos sem interpretá-los a partir do espírito do Concílio (o de *aggiornamento*), que se manifestava no seu contexto global. A segunda tendência pareceu se avolumar na segunda metade dos anos 1970, levando muitos a falar de “volta à grande disciplina” e de “restauração”. A terceira tendência tinha descoberto a autenticidade evangélica da inspiração conciliar e não queria renunciar a ela, pois tinha a convicção de que era esta a vontade de Deus. (*Apud.* GOPEGUI, 2005, p. 14)

Podemos dizer que as Dioceses de Caxias, sob D. Luís Gonzaga da Cunha Marelim, e de Viana, especialmente esta após 1975, sob D. Adalberto Paulo da Silva, acabaram por se enquadrar, de certa forma, na primeira e segunda tendências, respectivamente. Apesar de sua participação no grupo liderado por Monsenhor Marcel Lefebvre durante as Aulas conciliares (o *Coetus Internationalis Patrum* e que muitos depois vão optar pelo cisma por não aceitarem as decisões conciliares), D. Marelim participava, ao seu modo, da colegialidade episcopal (mais moral que jurídica) junto aos

bispos da Província Eclesiástica, mas introduziu algumas poucas reformas em sua diocese: quase não optou pelas intuições vindas da *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*. Já D. Adalberto foi conduzido especialmente para Viana para *desacelerar*, conter e desfazer o caminho trilhado por uma recepção tipicamente da “terceira tendência”, que teria perdido seu rumo. De fato, a palavra de ordem foi “restauração”.

As duas Prelazias missionárias franciscanas, de Grajaú e Carolina, mantiveram por um bom tempo as velhas práticas pastorais de “desobriga”, custaram muito a se desfazer do modelo missionário tradicional junto aos indígenas (*cura animarum*), mas nem por isso deixaram de pôr em prática as intuições conciliares.

As demais dioceses, incluindo a de Viana (até 1975) e a de Coroatá (criada bem no final de nosso período de estudo – 1977), optaram por uma “recepção criativa”.

Primeiramente acreditaram na “reforma eclesiológica” proposta pela *Lumen Gentium*, ou seja, o *aggiornamento* conciliar ajudou, de fato, na renovação das Igrejas diocesanas do Maranhão e do papel de seus bispos, juntamente com uma série de reformas das instituições locais. Para a maioria deles, a “monarquia papal”, identificada com os dogmas do Vaticano I, e, assim, um governo de tipo “monárquico” representava um entrave pastoral e missionário.

O capítulo da *Lumen Gentium* sobre o “povo de Deus” foi levado muito a sério pela maioria dos bispos do Maranhão. Para isso, empreenderam reformas de envergadura, generalizando as estruturas de consulta que resultaram, com efeito, em todos os níveis (comunidades de base, paróquias e dioceses), esquemas com exigências de participação, de descentralização, de sinodalidade e de colegialidade, que foram, como no Vaticano II, sinais de uma nova sociabilidade cristã.

De fato, numa sociedade ainda rural, como era a do Maranhão na época da realização e recepção do Concílio, fortemente hierarquizada, analfabeta, que mudava muito lentamente, sempre a partir de cima, o modelo de Igreja que predominava era aquela que opunha “governantes e governados”, “mestres e alunos”, “celebrantes e assistentes”, sustentando um *ethos* cultural de tipo *convencional* (e muitas vezes até *pré-convencional*) cujos valores primários eram a obediência à autoridade, a disciplina coletiva, a continuidade dos ritos e das doutrinas, ao mesmo tempo em que rejeitava as inovações.

A *recepção* do Vaticano II permitiu, no mesmo momento em que uma “modernização capitalista” estava em acelerado processo de desenvolvimento na região,

a criação de um novo *ethos* que privilegiou a “verbalização do sagrado”, a inovação, a participação, a iniciativa, a parceria, a deliberação comum, as reformas negociadas e não outorgadas, não permitindo a repetição literal da tradição e obrigando a uma interpretação das mudanças.

Por sua opção fundamental de situar o capítulo sobre o “povo de Deus” antes do capítulo sobre a “hierarquia” (*Lumen Gentium* n^{os} 2 e 3), e por pedir *sinodalidade* e *colegialidade*, a articulação entre as responsabilidades de “todos” e de “alguns”, ou de “um só”, o Vaticano II permitiu às Igrejas no Maranhão enfrentar proveitosamente a nova situação cultural por meio de uma adequada “democratização” da vida eclesial, no mesmo momento em que na vida política esta prática estava completamente obscurecida.

Quanto à *recepção* da *Gaudium et Spes*, as dioceses do Maranhão, inspiradas por ela, caminharam para se tornarem realmente modernas. De fato, como observamos antes, a *Gaudium et Spes* foi um texto moderno porque supôs que a humanidade vivia num tempo novo que não podia ser entendido com a ajuda de conceitos e visões tradicionais. Nem sequer com conceitos e visões tradicionais de ordem religiosa e teológica.

A abordagem da Constituição significou um claro rompimento com a Doutrina Social da Igreja. Esse rompimento baseava-se num deslocamento revolucionário dentro da eclesiologia e na maneira como o mundo era teologicamente interpretado. Sua inovação teológica se situava no seu aspecto social. Mas esta Constituição Pastoral deixou claro que é no mundo que a Igreja ganha forma e se realiza. Ela não se encontra primeiro fora do mundo, como administradora da Revelação de Deus, para em seguida entrar em contato com o mundo, mas ela é formada no meio do mundo “por seres humanos que, unidos, em Cristo, são conduzidos pelo Espírito Santo no seu caminho para o Reino do Pai”. Como tais, isto é, no meio do mundo e “intimamente ligados à humanidade e com a sua história”, os discípulos de Cristo que formam a Igreja “receberam a mensagem de salvação que deve ser anunciada a todos” (GS n^o 1).

Gaudium et Spes fez um elenco das mudanças da modernidade. Não se tratou de uma exposição científica, sociológica, mas era a enumeração sem pretensão científica dos aspectos mais visíveis: ciência e racionalidade científica, desenvolvimento econômico, transformação social, direitos humanos, tudo visto numa apresentação

otimista que correspondia à visão de mundo que predominava na democracia cristã da época.

De fato, *Gaudium et Spes* foi um documento redigido dentro do ambiente da democracia cristã. Era a aceitação das liberdades liberais e da democracia, proposta do Estado de “bem-estar social”, ou seja, de um capitalismo temperado pelas leis sociais impostas por uma maioria social-democrata e democrata cristã na Europa. Estava claro que esse modelo era o modelo que se queria difundir nos países atrasados a que ainda não tinham chegado a isso. Estava implícito que as lutas de classe poderiam ser superadas pelo Estado de bem-estar.

No entanto, as Igrejas do Maranhão não compreenderam o documento desta forma e a interpretaram a partir da observação dos “sinais dos tempos” (João XXIII), a partir de uma *consciência histórica* (Rüsen) *pós-convencional* (Habermas). Os sinais eram os da luta de libertação dos pobres e oprimidos. Os sinais mostraram onde estavam os adversários e onde se situava a luta. Mostraram onde estavam os pobres, os excluídos e onde estava o movimento de libertação: uma luta que visava à conquista de espaços de liberdade no seio de um contexto sociopolítico constrangedor como foi o período dos governos militares e da oligarquia José Sarney.

As Igrejas do Maranhão entabularam um diálogo com o seu mundo, um mundo marcado pela arbitrariedade e violência do “sistema político” estabelecido pelos governos militares e pelo avanço acelerado do “sistema mercado” sobre a “fronteira econômica” pelos agentes modernos do capitalismo. Foi um diálogo entabulado, menos mediante discussões religiosas doutrinárias e muito mais pela colaboração nas tarefas mundanas partilhadas, tais como a luta pela justiça e a resolução das necessidades mais urgentes do povo e de grupos de despossuídos, o compromisso com os direitos humanos. Ou seja, os agentes de pastoral da Igreja no Maranhão trabalharam para impedir que o funcionalismo sistêmico viesse a “colonizar setores do mundo vivido” que vinham sendo regulados pelo “meio comunicativo da solidariedade” (HABERMAS, vol. II, 2012, p. 576).

Assim, a nova relação estabelecida com o mundo obrigou às Igrejas diocesanas do Maranhão a reproporem e a modificarem sua própria autocompreensão: da atitude de uma Igreja “mater et magistra” (mãe e mestra), de *consciência histórica convencional*, para situá-la como *companheira* do seu povo, dos homens e mulheres concretos em suas lutas e labutas, aberta por uma *consciência pós-convencional*.

As Igrejas diocesanas do Maranhão, por meio de todo o processo de recepção do Concílio Vaticano II, sem saber, foram ao encontro, do projeto de modernidade “inacabada” de Jürgen Habermas. Ou seja, a possibilidade de encontrar formas de vida em comum nas quais *autonomia* e *dependência* estejam numa relação satisfatória, formada por uma teia de relações intersubjetivas apenas compreensíveis sob modelos interativos. Reciprocidade e distância, separação e proximidade, vulnerabilidade e cautela – todas estas imagens de proteção, exposição e compaixão, de entrega e resistência, procedem do horizonte de experiência de uma convivência amigável. Esta amizade não exclui o conflito, ela apenas se refere às formas humanas mediante as quais podemos sobreviver aos conflitos. (*Apud.* ARAÚJO, 1996, P. 194-195).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, João Carlos Freitas. **Uma Questão de Fé e de Vida: a Igreja Católica e a luta pela terra no Maranhão**. São Luís: UFMA, 2000, 62 pp.

ADRIANCE, Madeleine Cousineau. **Terra Prometida: as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais**. São Paulo: Paulinas, 1996.

ALBERIGO, Giuseppe. Ecclesiologia e democracia: convergências e divergências. In: **Concilium: revista internacional de Teologia**. Petrópolis: Vozes, n. 243 (Direito canônico), 1992/5, pp.23-37.

_____. **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **História do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1996 (vol. I), 1999 (vol. II).

_____. O sentido do Concílio de Trento na história dos Concílios. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, fasc. 231, vol. 58, set./1998.

_____. **A Igreja na História**. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. **History of Vatican II**. New York: Orbis Books, 2000 (vol. III), 2004 (vol. IV), 2006 (vol. V).

_____. A Sinodalidade após o vaticano II. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). **Bispos para a esperança do mundo: uma leitura crítica sobre caminhos de Igreja**. SP: Paulinas, 2000a.

_____. **Ângelo José Roncalli: João XXIII**. São Paulo: Paulinas, 2000b.

_____. **Breve História do Concílio Vaticano II (1959-1965)**. São Paulo: Santuário, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. **Conflitos de Terra no Maranhão**. São Luís: CPT, 1981.

_____. **Autonomia e Mobilização Política dos Camponeses no Maranhão**. São Luís: CPT, 1981.

_____. **Ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura no Maranhão**. São Luís: FIPES, 1983.

_____. **Conflitos e lutas dos Camponeses no Maranhão**. São Luís: SMDDH/CPT, 1984.

_____. **Quebradeiras de Coco Babaçu: identidade e mobilização**. São Luís, s./d.

- ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a Política no Brasil**. SP: Brasiliense, 1979.
- ANCHIETA, José de. **Textos Históricos**. São Paulo: Loyola, 1990
- ANDRADE, Manoel Correa de. **Ensaio sobre a realidade Maranhense**. São Luís: IPES, 1984.
- ANDRADE, Maristela de Paula. **Os Gaúchos descobrem o Brasil – os pequenos produtores agrícolas do sertão maranhense frente à implantação de projetos agropecuários**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 1981.
- ANDRADE, Maristela de Paula; SANTOS, Murilo. **Fronteiras: a expansão camponesa na Pré-Amazônia Maranhense**. São Luís: EdUFMA, Coleção Antropologia e Campesinato no Maranhão, vol. 4, 2009.
- ANDRADE, Solange Ramos. Frei Boaventura Kloppenburg e a história da Igreja Católica no Brasil: aspectos de uma biografia. In: **História Unisinos**. São Leopoldo: UNISINOS, Janeiro/Abril 2012, 16(1), pp. 139-148.
- ANTONIAZZI, Alberto. Estruturas de participação nas Igrejas locais. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). **Bispos para a esperança do mundo: uma leitura crítica sobre caminhos de Igreja**. SP: Paulinas, 2000, pp. 227-238.
- ARAÚJO, Emanuel. **Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. Moral, Direito e Política: sobre a Teoria do Discurso de Habermas. In: OLIVEIRA, Manfredo et alli. **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 214-235.
- _____. O Racionalismo da Ética Argumentativa em Face da Secularização Moderna. In: **Numen. Revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, v. 3 n. 1, 2006.
- ARAÚJO, José Carlos. **Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- ARCE, Richard. **La recepción del Concilio Vaticano II en la Arquidiócesis de Montevideo (1965-1985)**. Montevideo: Observatorio del Sur (OBSUR), 2008.
- ASSELIN, Victor. **Grilagem – Corrupção e Violência em Terras do Carajás**. Petrópolis: Vozes, 1982.

ATTRIDGE, Michael; CLIFFORD, Catherine E.; ROUTHIER, Gilles. **Vatican II: expériences canadiennes/Vatican II: Canadian experiences**. Ottawa: University of Ottawa Press, 2011.

AVON, Dominique; FOURCADE, Michel (org.). **Un nouvel âge de la théologie? 1965-1980**. Colloque de Montpellier, juin 2007. Montpellier: Ed. Karthala, 2009.

AZZI, Riolando. **A vida religiosa no Brasil. Enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1983.

BANDEIRA, Marina. **A Igreja Católica na Virada da Questão Social (1930-1964)**. Rio de Janeiro: EDUCAM; Petrópolis: Vozes, 2000.

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. Perspectiva Evolucionária na Teoria Social Crítica de Habermas. In: **Revista Trans/Form/Ação**. Marília: UNESP, v. 36 (Edição Especial), 2013, p. 67-86.

BARAÚNA, Luíz. Análise dos ‘vota’ do episcopado latino-americano: 4. Brasil. In: BEOZZO, José Oscar. **A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio: história do Concílio Vaticano II**. SP: Paulinas, 1993.

BARBOSA, Padre Manuel. **A Igreja no Brasil**. Rio de Janeiro, 1944.

BARBOSA, Zulene Muniz. As “temporalidades” da política no Maranhão. In: **Revista Lutas Sociais**. São Paulo. Núcleo de Estudos de Ideologias e Lutas Sociais (NEILS) da PUCSP, vol. 09/10, abr./2003.

BARCA, I.; MARTINS, E. R.; SCHMIDT, M. A. (org.). **Jörn Rüsen e o ensino de história**. Curitiba: Ed. UFPR, 2010.

BARROS, Raimundo Caramuru de. Comunicação. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (INP). **Encontros sobre História da Pastoral no Brasil nos últimos trinta anos (décadas de 50 e 60)**. Brasília: mimeo, 1984.

_____. **Para entender a Igreja no Brasil: a caminhada que culminou com o Vaticano II (1930-1968)**. Petrópolis: Vozes, 1994.

BEOZZO, José Oscar. O Planejamento Pastoral em questão. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, vol. 42, fasc. 2, set. 1982.

_____. A Igreja, entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, Boris (org). **História Geral da Civilização Brasileira**. São Paulo: Difel, 1984, tomo III (O Brasil Republicano), vol. 4 (Economia e Cultura, 1930-1964).

_____. **A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio**. História do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. **Padres Conciliares no Vaticano II: participação e prosopografia (1959-1965)**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciência Humanas e Letras da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. Concílio Vaticano II (1962-1965): a participação da Conferência Episcopal Brasileira. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.). **Presença Pública da Igreja no Brasil: jubileu de ouro da CNBB (1952-2002)**. São Paulo: Paulinas, 2003a.

_____. A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.). **Presença pública da Igreja no Brasil: jubileu de ouro da CNBB (1952-2002)**. São Paulo: Paulinas, 2003b.

_____. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II (1959-1965)**. SP: Paulinas, 2005a.

_____. Em pleno Concílio, uma decisiva Assembleia da CNBB, a 6ª Assembleia (1964). In: **RELIGIÃO & CULTURA**. São Paulo: PUC-SP/Paulinas, vol. IV, nº 8, jul./dez. 2005b, pp. 187-210.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BETHELL, Leslie. **História da América Latina: a América Latina Colonial**. São Paulo: EdUSP, vol. 1, 1997.

BHABHA, Homik. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRIGHENTI, Agenor; ARROYO, Francisco Merlos (orgs.). **O Concílio Vaticano II: batalha perdida ou esperança renovada?**. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. O evento Vaticano II e sua recepção na Igreja local: o testemunho de Padres Conciliares da CNBB. In: **Encontros Teológicos: revista do Instituto Teológico de Santa Catarina**, Florianópolis: ITESC, vol. 32, ano 17, nº 1, 2002a.

_____. O processo de recepção de um Concílio na Igreja: conceituação teológica e operacional. In: **Encontros Teológicos: revista do Instituto Teológico de Santa Catarina**, Florianópolis: ITESC, vol. 33, ano 17, nº 2, 2002b.

BRUNEAU, Thomas C. **Religião e politização no Brasil: a Igreja e o Regime Autoritário**. São Paulo: Loyola, 1979.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

CAHILL, Thomas. **Papa João XXIII**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

CALDEIRA, José de Ribamar. Estabilidade social e crise política: o caso do Maranhão. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, n. 46, 1978.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os Baluartes da Tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II**. Juiz de Fora: Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2009.

_____. Reflexões acerca da continuidade e descontinuidade no Vaticano II: possibilidades de análise. In: **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, São Paulo, PUCSP, v. 3, <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleto/article/view/6762/4892>, 2008.

CAMARA, Dom Helder. **Vaticano II: Correspondência Conciliar. Circulares à família do São Joaquim (1962-1964)**. Obras Completas, vol. I, tomo I. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004.

_____. **Circulares Conciliares**. Notas Luiz Carlos Luz Marques e Roberto de A. Farias. Vol. I. Tomo I, II e III. Recife: Editora CEPE, 2009a.

_____. **Circulares Interconciliares**. Notas Zildo Rocha. Vol. II. Tomo I, II e III. Recife: Editora CEPE, 2009b.

CARVALHO, João Renôr F. **40 anos de presença dos missionários combonianos no Nordeste do Brasil (1952-1992)**. São Luís: mimeo, 1992.

CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CARVALHO, José Porfírio Fontenele. **Terras dos Guajajara**. Relatório da Eletronorte, 1987.

CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1995.

CEHILA (Centro de Estudos em História da Igreja na América Latina). **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, tomo II/2, 1980.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. O Mundo como Representação. In: **Estudos Avançados**, São Paulo. v. 5, n. 11. jan.-abr. 1991.

CLEMENS, Carolina. **É Bom Lembrar: um pedacinho da História das CEBs no Maranhão**. São Luís: Broederlijk Delen, Tempos Novos, Cáritas, CPT-MA, 1986.

COHN, Gabriel. A teoria da ação em Habermas. In: CARVALHO, Maria do Carmo de (org.). **Teorias da Ação em debate**. São Paulo: Cortez: FAPESP, 1993.

COMBLIN, José. As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II. In: **Vida Pastoral**, nº 243, ano XLVI, jul./ago., 2005.

CONGAR, Yves. **Igreja e Papado**. São Paulo: Loyola, 1997.

COSTA, Dom Antônio Macedo. **Bispo do Pará – Arcebispo Primaz (1830-1891)**. São Paulo: CEPEHIB/Loyola, nº 1, 1982.

COSTA, Wagner Cabral da. **O rosto rural da Igreja. A atuação da CPT no Maranhão 1976/1981**. São Luís: Departamento de História, UFMA, 1994, 70 pp.

COUTINHO, Sérgio R. Para além de ruptura e continuidade. O Concílio Vaticano II e os diferentes projetos históricos In: **IHU On-Line**, São Leopoldo: UNISINOS, v. 395, 2012.

_____. Por uma micro-história pós-metafísica: as possibilidades do agir comunicativo em estudos de “história ao rés-do-chão”. **Revista de Teoria da História**, Goiânia: UFG, ano 2, 2011.

_____. Concílio Vaticano II, verbalização do sagrado e esfera pública democrática: uma hipótese a partir de Jürgen Habermas. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião** (Online), v. 07, 2009.

_____. Comunidades Eclesiais de Base: presente, passado e futuro. **Interações: Cultura e Comunidade** (Faculdade Católica de Uberlândia. Impresso), v. 05, 2009.

_____. O Concílio Vaticano II nas Igrejas do Maranhão: participação do episcopado e os primeiros anos de sua recepção. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 50, n.jan./mar., p. 101-131, 2005.

_____. ; ANDRADE, William C. A recepção do Concílio Vaticano II em regiões de fronteira: Maranhão e Centro-Oeste. **REB. Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis-RJ, v. 65, n.259, 2005.

_____. A Recepção como "pragmática argumentativa": uma visita pelo olhar habermasiano. **Perspectiva Teológica** (Belo Horizonte), Belo Horizonte, v. 37, n.103, 2005.

_____. A contribuição das CEBs para uma nova cultura política no Brasil: reciprocidade e democracia. **REB. Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 64, n.253, 2004.

_____. A História da Igreja como Comunhão de Comunidades Locais: o caso da Diocese de Balsas. **REVER**, São Paulo: PUCSP, v. III, n.02, 2003.

_____. ; OLIVEIRA, Pedro R. de; MARINUCCI, Roberto. **Avaliação Pastoral da Diocese de Balsas**. Brasília: Ed. Universa, 2003.

CUNHA, Terezinha Helena de Alencar. **Terra de Promissão: luta pela subsistência de um povoado na frente de expansão no sudoeste do Estado do Maranhão**. Rio de Janeiro: Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1977.

DELGADO, D. José de Medeiros. **Memórias da Graça Divina**. São Paulo: Loyola, 1978.

DENZINGER, Enrique. **El Magisterio de la Iglesia**. Barcelona: Editorial Herder, 1963.

DIEL, Paulo Fernando. A paróquia no Brasil da restauração católica durante a Primeira República. In: LONDOÑO, Fernando Torres (org.). **Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica**. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 131-170.

DOMEZZI, Maria Cecília. A paróquia desafiada a ser comunidade de comunidades (1950-1986). In: LONDOÑO, Fernando Torres (org.). **Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica**. São Paulo: Paulus, 1997.

DUPEYRIX, Alexandre. **Compreender Habermas**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

DUARTE, Mons. Luciano. **Concílio Vaticano II: os novos caminhos da Cristandade** (a cobertura completa, crônicas e reportagens de Mons. Luciano Duarte para “O Cruzeiro” – 1962-1964). Aracajú, 1999.

FAGGIOLI, Massimo. **Vaticano II: a luta pelo sentido**. Paulinas: SP, 2013.

_____. “Gaudium et Spes” 50 anos depois: seu sentido para uma Igreja aprendente. In: **Cadernos Teologia Pública**. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos, ano XII, vol. 12, nº 95, 2015.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Ed.UNIFESP, 2011.

FREITAS, Maria Carmelita de. **Uma Opção Renovadora: a Igreja no Brasil e o Planejamento Pastoral**. São Paulo: Loyola, 1997.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

GOMES, Mércio Pereira. **O Índio na História. O povo Tenetehara em busca da liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOMES, Paulo César. **Os Bispos Católicos e a Ditadura Militar Brasileira: a visão da espionagem**. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs.). **Concílio Vaticano II: análise e prospectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. O Concílio Vaticano II quarenta anos depois. In: **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, ano 37, nº 101, jan.-abr., 2005.

GUILHON, Maria Virgínia Moreira. Sarneísmo no Maranhão: os primórdios de uma oligarquia. In: **Revista de Políticas Públicas**. São Luís: UFMA, v. 11, n. 01., jan.-jun. 2007.

GUEDES, João Alfredo Libânio. **História Administrativa do Brasil**: da Restauração a D. João V. Brasília: FUNCEP, vol. 4, 2ª ed., 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Passado como Futuro**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **Pensamento Pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. **Fundamentação Linguística da Sociologia (Obras escolhidas de Jürgen Habermas)**. Lisboa: Edições 70, vol. I, 2010.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2 vols., 2012.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2013.

HUEBSCH, Bill. (org.). **Continuing the journey**: celebrating 40 years of Vatican II. Allen (Texas): Thomas More Publishing, 2002.

IANNI, Octávio. **Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

KEHL, Medard. **A Igreja: uma eclesiologia católica**. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

KOMONCHAK, Joseph. A luta pelo Concílio durante a preparação. In: ALBERIGO, Giuseppe (coord.). **História do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, v. I, 1996.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2ª reimpres., 2011.

KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano II. Vol. I: Documentário pré-conciliar**. Petrópolis, Vozes, 1962. 57 p.

_____. **Concílio Vaticano II. Vol. II: Primeira Sessão.** Petrópolis, Vozes, 1963. 413 p.

_____. **Concílio Vaticano II. Vol. III: Segunda Sessão.** Petrópolis, Vozes, 1964. 559 p.

_____. **Concílio Vaticano II. Vol. IV: Terceira Sessão.** Petrópolis, Vozes, 1965. 639 p.

_____. **Concílio Vaticano II. Vol. V: Quarta Sessão.** Petrópolis, Vozes, 1966a. 576 p.

_____. **Compêndio Concílio Vaticano II.** Petrópolis, Vozes, 1966b. 732 p.

LAKELAND, Paul. **Theology and Critical Theory: the discourse of the Church.** Nashville: Abindgon Press, 1990.

L'Église de France après Vatican II. Actes du colloque, 16-17 octobre 2009, Centre Histoire et théologie, Toulouse: Ed. Parole et Silence, 2011.

LEVI, Giovanni. **A Herança Imaterial:** trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Prefácio. In: OLIVEIRA, Mônica R. de & ALMEIDA, Carla M. C. de. **Exercícios de micro-história.** Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009. pp.11-16.

LIBANIO, João Batista. **A volta à grande disciplina.** São Paulo: Loyola, 2ª ed., 1984.

_____. Leigos e leigas nos ministérios de governar a Igreja. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). **Bispos para a esperança do mundo: uma leitura crítica sobre caminhos de Igreja.** SP: Paulinas, 2000.

_____. **Igreja contemporânea:** encontro com a Modernidade. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Concílio Vaticano II:** em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

LIMA JR., Heitor Moreira. **Colonização de Fronteira Agrícola: um modelo de desenvolvimento rural.** São Luís: UFMA, Coleção Ciências Sociais, Série Questão Agrária, n. 2., 1987.

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

LUNA, Regina Celi Miranda R. **A Terra era Liberta – um estudo da luta dos posseiros pela terra do Vale do Pindaré – MA.** São Luís: UFMA, 1985.

LUSTOSA, Oscar F. **A Igreja Católica no Brasil República**. São Paulo: Paulinas, 1991.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil: 1916-1985**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARIA, Júlio. **A Igreja e a República**. Brasília: EdUnB, 1981.

MARIN, Jérri Roberto. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. In: **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis: EDUFSC, nº 30, out. 2001.

MARQUES, César Augusto. **Dicionário Histórico-geográfico da Província do Maranhão**. Rio de Janeiro: Cia. Editora Fon-Fon e Seleta, 1970.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

_____. **Sociologia da fotografia e da imagem**. São Paulo: Contexto, 2008.

MATOS, Henrique Cristiano J. **Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Paulinas, tomo II (Período Imperial e transição republicana), tomo III (Período Republicano e Atualidade), 2002/2003.

MELLONI, Alberto; Christoph Théobald (orgs). Vaticano II: um futuro esquecido?. In: **Concilium - Revista Internacional de Teologia**. Petrópolis: Vozes, nº312, 2005/4.

MENDONÇA, Pollyana Gouveia. **Sacrílegas famílias: conjugualidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII**. Niterói: Programa de Pós-graduação em História, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, 2007.

_____. O tribunal episcopal do bispado do Maranhão: dinâmica processual e jurisdição eclesiástica no século XVIII. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebisado da Bahia**. São Paulo: EdUnifesp, 2011a.

_____. **Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial**. Niterói: Programa de Pós-graduação em História, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Universidade Federal Fluminense, 2011b.

_____. Os processos da Igreja: documentos do Tribunal Episcopal enquanto fonte histórica. In: **Revista de Fontes**, São Paulo: Unifesp, nº 1, 2014-2.

MENOZZI, Daniele. **A Igreja Católica e a secularização**. São Paulo: Paulinas, 1998.

MESQUITA, Luís José de. **As Encíclicas sociais de João XXIII – Mater et Magistra – Comentários atualizados com a Pacem in Terris**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.

MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988.

MONTENEGRO, Antonio Torres. Arquiteto da Memória. Uma Memória de Crateús. In: GOMES, Angela de Castro (org.). **Escrita de Si, Escrita da História**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.

MONTENEGRO, João Alfredo. **Evolução do Catolicismo no Brasil: novo enfoque da história do catolicismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1972.

MUÑOZ, Ronaldo. As Conferências Episcopais em uma Ecclesologia de Comunhão e Participação. In: AMERÍNDIA (org.). **Globalizar a Esperança**. SP: Paulinas, 1998.

NERIS, Wheriston Silva. As Transformações da Elite Eclesiástica no Bispado do Maranhão. In: TOMO. **Revista do Programa de Pós-graduação e Pesquisa em Sociologia** da Universidade Federal de Sergipe. n. 22, jan./jun. 2013.

NETO, João Pinheiro. **João Pinheiro Neto (depoimento, 1977)**. Rio de Janeiro: CPDOC/ Fundação Getúlio Vargas, 1977.

NIGRO, Raquel Barros. **Desconstrução Linguagem Política**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 2007.

NOVAIS, Fernando A. Condições da privacidade na colônia. In: MELLO E SOUZA, Laura (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. Messianismo Canela: desenvolvimento, poder tutelar e cosmologia timbira. In: Trabalho apresentado à 26ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada em Porto Seguro (BA), junho de 2008, mimeo, 2008.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. “Libertação”: ideia-força da “Esquerda Católica”. In: SOUZA, Luiz Alberto Gomes (org.). **Relativismo e Transcendência**. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2007.

O’MALLEY, John. Vaticano II: a crise, a resolução, o fator Francisco. In: **Cadernos Teologia Pública**. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos, ano XII, vol. 12, nº 94, 2015.

PACHECO, D. Felipe Condurú. **História Eclesiástica do Maranhão**. São Luís: SENEC – Deptº. de Cultura, 1969.

PALACIO, Carlos. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**. SP: Loyola, 2001.

PANINI, Carmela. **Reforma agrária dentro e fora da lei: 500 anos de história inacabada**. São Paulo: Paulinas, 1990.

PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2015.

PELLETIER, Denis. **La Crise Catholique (1965-1978): Religion, Societé, Politique en France**. Paris: Payot, 2002.

PORTO, Márcio de Souza. **Dom Delgado na Igreja de seu tempo (1963-1969)**. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará/Departamento de História/Programa de Pós-graduação em História, 2007.

RIBEIRO, Emanuela Souza. **Igreja Católica e Modernidade no Maranhão**. Recife: Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

RICHARD, Pablo. **Morte das Cristandades e nascimento da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1982.

RODRIGUES, Ana Maria Moog. **A Igreja na República**. Brasília: EdUnB, 1981.

RODRIGUES, Sérgio Henrique da Costa. **Entre a Cruz e a Espada: relações diplomáticas entre a ditadura militar brasileira e o Vaticano (1964-1977)**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

RÜSEN, Jörn. **Razão Histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica**. Brasília: EdUnB, 1ª reimpres., 2010.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Autoridades ambivalentes: o Estado do Brasil e a contribuição africana para “a boa ordem na República”. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). **Brasil: colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

SCAMPINI, José. **A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileiras**. Petrópolis: Vozes, 1978.

SESBOÜÉ, Bernard. **O Magistério em questão: autoridade, verdade e liberdade na Igreja**. Petrópolis: Vozes, 2004.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

SANTOS, Manoel Augusto (org.). **Concílio Vaticano II: 40 anos da *Lumen Gentium***. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SILVA, Ana Amélia. **Religião e Razão Comunicativa: as Comunidades Eclesiais de Base no contexto da Redemocratização**. São Paulo: FFLCH, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Departamento de Sociologia, USP, 2002.

SILVA, Solange Maria da. **Arquidiocese de Olinda e Recife, 1966-1970 : negociações e conflitos em torno da aplicação das diretrizes modernizadoras do Concílio**

Vaticano II. Recife: Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. **A Juventude Universitária Católica (JUC): os estudantes católicos e a política.** Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. **Do Vaticano II a um novo concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja.** São Paulo: Loyola, 2004.

SOUZA, Ney de. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio L. e BOMBONATTO, Vera I. (orgs.). **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas.** SP, Paulinas, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. Histórias de Fé e Vida nas CEBs. **Concilium: revista internacional de teologia.** Petrópolis: Vozes, nº 296, 2002/3.

THEOBALD, Christoph. **La Réception du Concile Vatican II:** accède à la source. Paris: du Cerf, 2009.

UBIALLI, Carlos; BERGAMASCHI, Cláudio; SILVA, Eider Furtado; STACCONE, José; MORAES, José de Ribamar; ALDIGHERI, Mário; GAMBA, Maurício; ERHARDT, Odilo; CORDEIRO, Wilson. **O Evangelho segundo Viana.** Viana, 1977.

UNIÃO MARISTA DO BRASIL – UMBRASIL. **Utopias do Vaticano II:** que sociedade queremos? – Diálogos. São Paulo: Paulinas, 2013.

VALENTINI, Dom Demétrio. **Revisitar o Concílio Vaticano II.** São Paulo: Paulina, 2011.

VIEIRA, Fábio. **O Concílio no Sertão:** as transformações do catolicismo no Norte de Minas a partir do Concílio Vaticano II. Montes Claros: Ed. UNIMONTES, 2014.

WOLFINGER, Franz. O Concílio Ecumênico e a recepção de suas conclusões. In: **Concilium: revista internacional de Teologia.** Petrópolis: Vozes, nº 187, 1983/7.

ZANNONI, Claudio. **Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara.** Brasília: CIMI, 1999.

FONTES IMPRESSAS

ACTA ET DOCUMENTA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II APPARANDO (ADA). Serie I: Antepreparatoria, Volume II: Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum, Pars VII: America meridionalis – Oceania (sub secreto), cura et Studio Archivi Concilii Oecumeni Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis, 1961.

ACTA ET DOCUMENTA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II APPARANDO (ADA). Series II (praeparatoria). Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1969.

ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II (ASS). Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, vol. 1/Periodus prima: Pars 1-4 (1970); vol. 2/Periodus secunda: Pars 1-6 (1972); vol. 3/Periodus tertia: Pars 1-8 (1975); vol. 4/Periodus quarta: Pars 1-2 (1977).

ALMEIDA, Candido Mendes de. **Atlas do Imperio do Brazil**. Rio de Janeiro: Lithographia do Instituto Philomathico, 1868.

BERREDO, Bernardo Pereira de. **Anais Históricos do Estado do Maranhão**. Rio de Janeiro: Tipo Editor, 1988.

BIOGRAPHIE BELGE D'OUTRE-MER. Bruxelles: Académie Royale des Science D'Otre Mer, vol. VIII, 582 col., 1998.

BOLETIM REGIONAL NORDESTE I. Fortaleza, 1966-1979.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **O Clero no Parlamento Brasileiro**. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, vol. 5, 1980.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CDI) DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB), CDI-CNBB.

- Declaração dos Bispos do Nordeste, 1956.
- IIº Encontro de Bispos do Nordeste, Natal (R.G.N.), 24 a 26/05/1959. Questionário Preparatório.
- Conclusões do IIº Encontro de Bispos do Nordeste, 1959.
- Reunião da Província Eclesiástica do Maranhão, doc. nº 14288, 1963.
- Resolução dos Senhores Bispos e Prelados da Província Eclesiástica de São Luís do Maranhão, doc. nº 14289, 1967.
- Carta dos “padres estrangeiros” no Estado do Maranhão, doc. nº 14298, 1968.
- Conteúdo da homilia de D. Edmilson, doc. nº 14070, 1968.
- Seminário sobre as Comunidades Eclesiais de Base, Prelazia de Pinheiro, doc. nº 11846, 1968.
- Vª Encontro de Pastoral da Prelazia de Pinheiro, doc. nº 11847, 1969.
- Experiência sobre Comunidades Eclesiais de Base na Paróquia de Bequimão, Prelazia de Pinheiro, doc. nº 11849, 1970.
- Uma experiência entre animadores de Comunidades Eclesiais de Base, Prelazia de Balsas, doc. nº 02314, 1973.
- Atas da Assembleia Geral da Diocese de Viana, doc. nº 10505, 1976.
- Relatório da IVª Reunião das Micro-regiões – Secretariado – CPT-MA, doc. nº 07409, 1978.
- Mensagem em Comemoração aos 10 anos de fundação da Diocese de bacabal – MA, doc. nº 07723, 1978.
- 1º Plano de Pastoral da Arquidiocese de São Luís do Maranhão, doc. nº 08334, 1978.
- Documento: O Homem do Campo e a Terra, CPT-MA, doc. nº 10327, 1978.
- 1º Plano Pastoral da Prelazia de Carolina, doc. nº 11472, 1979.
- Relatório da Assembleia Prelazial de Carolina, doc. nº 11846, 1979.
- Dossiê sobre conflitos entre CIMI, FUNAI, índios e capuchinhos, em Barra do Corda, doc. nº 16254, 1979.

- Carta de D. Valentino Lazzari, Prelado de Grajaú, doc. nº 08741, 1979.

CENTRO DE PASTORAL VERGUEIRO. **As Relações Igreja-Estado no Brasil**. São Paulo: Loyola, 4 vols., 1986/1987.

CNBB. **Plano de Pastoral de Conjunto (1966-1970)**. Rio de Janeiro: Dom Bosco, 1966.

CNBB. **Plano de Emergência para a Igreja do Brasil**. Documentos da CNBB, nº 76, São Paulo: Paulinas, 2ª ed., 2004a.

CNBB. **Plano de Pastoral de Conjunto (1966-1970)**. Documentos da CNBB, nº 77, São Paulo: Paulinas, 2ª ed., 2004b.

CNBB. **Comunicado Mensal**, 1970-1979.

CODEX IURIS CANONICI (1917), Typographi Pontifici, 1918.

CORREIA, Manoel Francisco. **Consultas Conselho de Estado sobre Negócios Ecclesiásticos compiladas por ordem de S. Ex. o Sr. Ministro do Império**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1869 (tomo I) e 1870 (tomos II-III).

DIOCESE DE GRAJAÚ. **Celebrando o Jubileu, 85 e 25 anos: Povo de Deus a caminho**. 2006.

DOCUMENTOS DE JOÃO XXIII (1958-1963). Coleção Documentos da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1998.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2001.

“EU OUVI O CLAMOR DE MEU POVO (EX. 3,7)”. Declaração de Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste, 06/05/1973.

FILHO, José Mendes. **Caxias, 50 anos de Diocese, 1939-1989**. Caxias, 1989, mimeo.

MANSI, J. D. **Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio** (org. por L. PETIT & J.-B. MARTIN), Societé Nouvelle D'Édition de la collection Mansi (H. Welter). Arnheim-Leizig, vol. 50/1924; vol. 51/1926; vol. 52-53/1927.

MARANHÃO, Pe. Hélio. **A Igreja de Deus, em Tutóya**: subsídios pastorais para a iniciação de pequenas comunidades eclesiais de base. In: *Boletim Informativo Regional Nordeste I*, Fortaleza, nº 12, jul./ago. de 1966.

PAULA E SILVA, Francisco D. **Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão**. Bahia: Typographia São Francisco, 1922.

