

tempo, o tempo escatológico, onde a Trindade é glorificada em sua criação e o homem e a mulher se transformam em comunhão com todo o cosmos e o anjo da terra, e a terra se torna o altar da grande celebração do Reino da Trindade e toda criação, na liberdade dos filhos de Deus, canta para sempre as maravilhas da evolução do amor.

Profa. Dra. Ir. Maria Freire da Silva – ICM, é Doutora em Teologia Dogmática pela Pontifícia Università Gregoriana Roma e Professora na Pontifícia Faculdade de Teologia N. Sra da Assunção.

#### BIBLIOGRAFIA

- Actas de los Martires, BAC p. 438.
- BOFF, L.; *Grito da terra, grito dos pobres* Ática São Paulo 1995; FREIRE, S. M. *Trindade, teologia da criação e ecologia*, TG/Jan/2003.
- CIOLA, N.; *Teologia trinitaria: storia, metodo, prospettive*, Roma 2000.
- DEL GENIO, M. R.; "Mística" in *Dic. de Mística*, Loyola; Paulus, São Paulo 2003.
- GÄRTNER, B.; "Sofferenza" in *Dizionario dei concetti biblici del nuovo testamento*, Bologna 2000.
- HAMMAN, A.; "Espiritualidad" in *Diccionario Patristico y de la antiguedad cristiana*, vol. I Salamanca 1998.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA., *Carta aos Esmiornitas XII*, 1; *Carta aos Mag*, p. 94.
- MESTERS, C., E OROFINO, F.; *Apocalipse de São João*, Vozes Petrópolis 2003
- MOIOLI, G., "Mística" in *Dic. de Espiritualidade*, Paulus São Paulo 1993.
- MOLTMANN, J.; *Doutrina ecológica da criação*, Vozes Petrópolis 1993.
- SPIDLÍK, T., "Mística" in *Diocionario patristico y de la antiguedad cristiana* vol. II Salamanca 1998.
- TILLICH, P.; in *Dizionario dei teologi*, Bologna 1992.
- ZÁK, L.; *Verità come ethos: la teodicea trinitaria di P. A. Florenskij*, Roma 1998.

## O CONCÍLIO VATICANO II NAS IGREJAS DO MARANHÃO:

### A PARTICIPAÇÃO DO EPISCOPADO E OS PRIMEIROS ANOS DE SUA RECEPÇÃO (1959-1968).\*

Sérgio Ricardo Coutinho

#### RESUMO

Este texto tem a intenção de inaugurar uma linha de pesquisa ainda não explorada. Na verdade, quer propor um objeto de estudo no campo da História da Igreja, dando um salto qualitativo em termos metodológicos: passar da soma das histórias locais da Igreja para uma história da Igreja como *comunhão das Igrejas locais*. Analisa e avalia, historicamente, o exercício da *colegialidade* nas Igrejas locais que compõem, juridicamente, a Província Eclesiástica do Maranhão ou, segundo a estrutura organizativa da CNBB, o *Regional Nordeste 5*.

\* Texto apresentado na Mesa-redonda: "40 anos de Concílio Vaticano II e sua recepção na Igreja do Brasil" no VI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES - ABHR – UNESP-Franca – 01 a 04 de junho de 2004.

\*\* Mestre e doutorando em História Social pela UnB, professor assistente de Ciência da Religião e pesquisador do Programa de Pesquisa e Documentação das CEBs "Memória e Caminhada" na Universidade Católica de Brasília (UCB). Professor de História da Igreja no Instituto de Teologia dos Franciscanos Conventuais São Boaventura (Brasília-DF), membro da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) e do Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA-Brasil).

## ABSTRACT

This text has the intention to inaugurate a line of research still not explored. In the truth, it wants to consider an object of study in the field of the History of the Church, giving a qualitative jump in metodological terms: to pass of the addition of local histories of the Church for a history of the Church as *communion of the local Churches*. It analyzes and it evaluates, historically, the exercise of the colegiality in the local Churches that compose the Ecclesiastical Province of the Maranhão or, according to organizative structure of the CNBB, the Regional Northeast 5.

## PALAVRAS-CHAVE

Colegialidade – Concílio Vaticano II – Maranhão – Recepção

## INTRODUÇÃO

Este estudo tem como ponto de partida algumas afirmativas, todas bastante provocativas, do historiador da Igreja Giuseppe Alberigo:

- "(...) assiste-se a uma multiplicação bastante acelerada de grupos cristãos que, apesar das muitas e graves carências, tem o efeito de esvaziar qualquer esforço do aparato eclesiástico (central, i.e., a Cúria romana) e de reatualizar a possibilidade de uma comunhão eclesial efetiva";
- "A História da Igreja como comunhão de igrejas locais não existe";
- "Falta um inventário completo dos lugares em que o Vaticano II manifestou consciência da Igreja como sinfonia de igrejas".<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ALBERIGO, Giuseppe. *A Igreja na História*, SP, Paulinas, 1999, pp.33, 308 (nota 1) e 339.

De certa forma, estas afirmações vão de encontro a uma observação feita por João Batista Libânio. Ele vê a necessidade de se retomar o Concílio Vaticano II e colocar-se num processo conciliar. O Vaticano II, segundo ele, é uma realidade ainda não muito bem recebida no interior da Igreja, por isso, "a recepção está por se fazer em grande parte". Isto implica, necessariamente, em transformações na *estrutura* da Igreja. Inúmeros são os pontos cuja recepção está deficiente e entre eles estão: a questão do *laicato* e o princípio eclesiológico da *colegialidade*. O futuro do cristianismo católico passa por uma efetiva valorização destas duas instâncias eclesiais. Será *laical* porque os leigos assumirão cada vez maior relevância, justamente por serem uma consciência e voz cristã mais facilmente audível. E será *colegial* porque os autoritarismos estão condenados ao fracasso, e cada vez mais se impõem a perspectiva participativa e o princípio de subsidiariedade.<sup>2</sup>

Pois bem, após participar, como convidado, da *Assembléia do Povo de Deus* (APD) do Maranhão, em fins de janeiro de 2004, pude perceber que estava diante de um evento histórico na caminhada da Igreja no Brasil, particularmente nos últimos 40 anos. Um evento praticamente inédito em nosso país, pois todo um conjunto de igrejas locais (dioceses) se reúne, por meio de representação delegada, para avaliar, debater e propor a caminhada pastoral daquela "porção" do povo de Deus que está no Maranhão para os próximos anos.

Naquele encontro, percebi uma rica e longa história; estava diante, após 40 anos, de efetivos resultados da tão comentada "recepção criativa" do Concílio Vaticano II no Brasil. Pude observar que as afirmações/comentários de Alberigo e Libânio se realizavam de forma concreta: uma consciência de comunhão eclesial, uma sinfonia de igrejas locais, a ativa participação dos leigos e o exercício da colegialidade episcopal.

<sup>2</sup> LIBÂNIO, João Batista. "Prospectivas Teológicas e Pastorais do Cristianismo na América Latina e no Caribe: trajetórias, diagnósticos, prospectivas" in SANCHEZ, Wagner Lopes (coord.). *Cristianismo na América Latina: trajetórias, diagnósticos, prospectivas*, SP, Paulinas, 2003, p.347.

De fato, como bem disse Alberigo, o Vaticano II respirou e testemunhou esta perspectiva teológica, ou seja, de uma Igreja *comunional* e que encontrou expressões sugestivas em todos os principais documentos conciliares, culminando por indicar a Igreja universal no uso de *corpus ecclesiarum* (corpo das Igrejas, LG 23), igrejas entre as quais intercorre uma relação de irmãs (UR 14). A doutrina teológica mais cuidadosa, no dizer de Alberigo, havia apontado a conexão imprescindível entre colegialidade episcopal e eclesiologia de comunhão e a primazia deste último em relação àquele.<sup>3</sup>

No entanto, parece que a teologia católica tem sido muito reticente e, de certa forma, fique incomodada em adentrar num tema que vise apresentar, de forma corajosa, uma outra concepção da Igreja diferentemente daquela que prevaleceu nos últimos séculos, e rica em possibilidades inexploradas. Não é por acaso que o assunto foi tratado principalmente por canonistas e teólogos interessados no diálogo ecumênico, especialmente com os ortodoxos. Devemos reconhecer, após 40 anos, que o tema da eclesiologia de comunhão e da colegialidade ainda está de pé e não resolvido em sua totalidade.<sup>4</sup>

Este texto tem a intenção de inaugurar uma linha de pesquisa ainda não explorada, pelo menos no Brasil. Na verdade, queremos propor um objeto de estudo no campo da História da Igreja. Somos da opinião de que a disciplina histórica poderá contribuir em muito para avaliar, tanto do ponto de vista diacrônico como sincrônico, de que forma as diversas comunidades cristãs espalhadas pelo Brasil compreenderam e/ou assimilaram em suas práticas pastorais estas questões.

<sup>3</sup> ALBERIGO, op. cit., p. 308-311.

<sup>4</sup> Cf. ANJOS, Márcio Fabril (org.). *Bispos para a esperança do Mundo: uma leitura crítica sobre caminhos de Igreja*, SP, Paulinas, 2000; KASPER, Walter Cardeal. "Uma resposta amigável ao Cardeal Ratzinger sobre a Igreja" in *Revista de Cultura Teológica*, SP, Paulinas, ano IX, nº 37, out/dez. 2001, pp. 103-114; KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*, SP, Loyola, 1997; QUINN, John R. *Reforma do Papado: indispensável para a unidade cristã*, SP, Ed. Santuário, 2002; RATZINGER, Joseph Cardeal. "A Igreja Local e a Igreja Universal" in *Revista de Cultura Teológica*, SP, Paulinas, ano X, nº 38, jan/mar. 2002, pp. 113-120; JOÃO PAULO II, *Pastores Gregis: Exortação Apostólica Pós-sinodal sobre o Bispo, servidor do Evangelho de Jesus Cristo para a Esperança do Mundo*, SP, Paulinas, 2003.

O fato de não haver sido escrito uma história da Igreja "como comunhão de igrejas locais", se deve ao fato de que a história da Igreja, como disciplina científica, nasceu e se desenvolveu num clima cultural e eclesial dominado teológica e institucionalmente pela eclesiologia universalista. De fato, existe toda uma produção historiográfica de grande valor sobre o catolicismo e suas instituições em nível local: história de dioceses, paróquias, conventos, irmandades e tantos outros lugares da vida cristã. Assim, concordamos com Alberigo quando diz que é necessário chamar a atenção sobre o fato de se dar um salto qualitativo em termos metodológicos, ou seja, passar da soma das histórias locais da Igreja para uma história da Igreja "como comunhão das Igrejas em nível planetário".<sup>5</sup>

Queremos, assim, aceitar este desafio. Para isso, vamos analisar e avaliar, historicamente, o exercício da *colegialidade*<sup>6</sup> nas Igrejas locais que compõem, juridicamente, a Província Eclesiástica do Maranhão ou, segundo a estrutura organizativa da CNBB, o *Regional Nordeste 5*.<sup>7</sup> Por enquanto, este estudo se limita a um curto, porém, dinâmico período de 10 anos, ou seja, entre o envio da Carta Consulta da Comissão Antepreparatória do Concílio, junho de 1959, até a "Carta dos Padres Estrangeiros que atuam na Igreja do Maranhão", de abril de 1968. O estudo deste período é um ponto de partida necessário para a compreensão de todo o processo histórico de 40 anos de recepção do Vaticano II nas Igrejas do Maranhão.<sup>8</sup>

Esta "Igreja" pode ser vista como uma das que contribuiu diretamente para uma *eclesiogênese* da Igreja no Brasil, especialmente porque fez a recepção do Concílio Vaticano II nos quadros de pobreza e de miséria. A Igreja do Maranhão fez um compromisso com os pobres. Este compromisso

<sup>5</sup> ALBERIGO, op. cit., p. 339-340.

<sup>6</sup> Em um momento posterior, vamos produzir outro estudo relativo à recepção do conceito "Povo de Deus" nas mesmas igrejas locais.

<sup>7</sup> As dioceses que compõem este regional são: Bacabal, Balsas, Brejo, Carolina, Caxias, Coroatá, Grajaú, Imperatriz, Pinheiro, São Luís, Viana e Zé Doca.

<sup>8</sup> Este texto faz parte de pesquisa para o doutoramento, em História Social, na Universidade de Brasília (UnB).

nasceu de uma compaixão que bispos e os cristãos mostraram face ao sofrimento cotidiano do povo maranhense.

Neste sentido, a Igreja do Maranhão viu nos pobres a força da utopia, da reflexão e da prática que existem neles. Eles são sujeitos históricos que podem, juntamente com outros, transformar a sociedade desigual em que estão inseridos. Por isso, os pobres acabaram por ajudar a construir um novo modelo de Igreja no Maranhão, uma verdadeira *eclesiogênese*, mais enraizada na vida cotidiana das pessoas, mais comprometida com a justiça, mais organizada sob a forma de *comunhão* e de *participação*. Uma consequência direta disto foi o amplo desenvolvimento das *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs). A Igreja no Maranhão é, sem dúvida nenhuma, uma das pioneiras nesta “nova forma de ser Igreja”.

## 1 - A ATUAÇÃO DOS BISPOS DO MARANHÃO NO CONCÍLIO VATICANO II (1959-1965)

### 1.1 - A Fase Pré-conciliar (1959-1960).

A primeira efetiva participação do episcopado maranhense no Concílio Vaticano II foi ainda na sua fase *Antepreparatória*. Esta participação consistiu no envio de resposta à consulta do secretário de Estado, Domenico Tardini, acerca dos temas a serem tratados pela assembléia conciliar.<sup>9</sup> O número de respostas enviadas pelo episcopado brasileiro e publicadas na coleção *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando* (ADA), soma o total de 132, dentre os 167 bispos brasileiros, corresponde ao percentual de 79%<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Carta Consulta de 18 de junho de 1959.

<sup>10</sup> Cf. os textos de BEOZZO, José Oscar. “Concílio Vaticano II – 1962-1965: a participação da Conferência Episcopal Brasileira” in INP (org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil (1952-2002): jubileu de ouro da CNBB, SP, Paulinas, 2003; BARAÚNA, Luiz. “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, pp. 146-177.**

Quando verificamos a relação de todos os bispos maranhenses, nesta fase, com os que enviaram os seus “consilia et vota”<sup>11</sup>, chegou-se ao percentual de 75%, número bastante próximo da média brasileira.

José Oscar Beozzo e Luiz Baraúna foram aqueles que mais se detiveram no estudo qualitativo dos “vota” do episcopado brasileiro. O comentário que faremos aqui, sobre o conteúdo do material enviado pelo episcopado maranhense à Roma, se baseará nas reflexões de Baraúna.

*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.*<sup>12</sup>

Os bispos do Maranhão se enquadram, todos eles, neste perfil do episcopado “moderado-conservador”. No entanto, buscam, cada um a seu modo, caminhos que possam dinamizar a ação pastoral em um território quase de missão.

Por exemplo, D. José Delgado (São Luís) e D. Alfonso Ungarelli (Pineiros), em suas respostas, demonstram alguma expectativa quanto à valorização do apostolado leigo na Igreja. D. Ungarelli, por seu lado, tem uma proposta bastante ousada em termos pastorais para época e, em certo sentido, diferenciando-se da prática conhecida dos leigos da Ação Católica Es-

<sup>11</sup> Quando da consulta, o episcopado maranhense era formado pelos seguintes nomes: Dom Frei Adolfo Luís Bossi, OFM Cap. (Prelado de Grajaú); Dom Alfonso Maria Ungarelli, MSC (Prelado de Pineiro); Dom Antônio Fragoso (bispo auxiliar de São Luís) (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) (não enviou seu “vota”).

<sup>12</sup> BARAÚNA, op. cit., pp. 165-166.

pecializada: a formação de “catequistas colaboradores”. Estes seriam o protótipo do que conhecemos hoje pelo nome de “agentes de pastoral”. No entanto, com certa dose de idealismo, o prelado deseja 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”. Além disso, especifica que se deve dar preferência aos varões sobre as mulheres, quando se tratar de ministrar o batismo ou distribuir a comunhão.<sup>13</sup>

Na verdade, esta 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), e aprovada pela CNBB numa assembléia em Goiânia de 1958: os *catequistas populares*.<sup>14</sup>

Por outro lado, D. Cesário Minali (Carolina) corrobora com aqueles que vêem na uniformidade doutrinal, disciplinar, jurídico e litúrgico o caminho para a verdadeira “unidade”. Particularmente sobre o problema das “vocações sacerdotais” e da “disciplina eclesiástica”, D. Minali assim se pronuncia em seu “vota”:

*A grande escassez de clero, especialmente nos climas tropicais, e as frequentes apostasias que hoje todos pranteamos, têm a sua origem, quase sempre, na violação do celibato eclesiástico. O nosso povo facilmente perdôa ao padre que falta ao celibato, pois parece que o homem não consiga viver sem a mulher. (...) É certo que o problema é muito grave e haverá de enfrentá-lo em cheio, para uma solução que garanta à Igreja um número suficiente de padres doutos e santos (...).*<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Id. *Ibid.*, p. 290.

<sup>14</sup> DOMEZI, Maria Cecília. “A paróquia desafiada a ser comunidade de comunidades (1950-1986)” in LONDOÑO, Fernando Torres. *Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica*, SP, Paulus, 1997, p. 222.

<sup>15</sup> BARAÚNA, op. cit., p. 171.

Na resposta que enviou, percebe-se sutilmente que coloca 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 dos missionários do período colonial brasileiro. Poderia muito bem compartilhar seus sentimentos com os de 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”.<sup>16</sup>

De fato, podemos afirmar com toda certeza que o Maranhão, do início dos anos 1960, era uma grande área de fronteira, do ponto de vista socioeconômico; e missionário, do ponto de vista pastoral. Naquele momento, a Província Eclesiástica do Maranhão era formada na época por uma arquidiocese (São Luís), uma diocese (Caxias) e quatro Prelazias *nullius* (Balsas, Grajaú, Pinheiro e Carolina) sob a responsabilidade dos missionários capuchinhos, do Sagrado Coração e combonianos. Assim, a dificuldade prin-

<sup>16</sup> Cit. em ARAÚJO, Emanuel, *Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*, RJ, José Olympio, 1993, p. 251.

cial para estes prelados do "sertão" era a falta de "mão de obra", "operários para a messe", que desse conta das "desobrigas" das almas, naquela imensidão territorial.

## 1.2 – Participação nas Aulas Conciliares (1962-1965).

Na etapa imediatamente seguinte, o da *Preparação* do evento conciliar, fora conduzido pelas Comissões, em número de dez, e pelos Secretariados, em número de quatro. O Brasil participou com apenas dez representantes nesta fase: sete bispos e três teólogos. Quatro dos quais nomeados na qualidade de *membros* das Comissões e outros seis como *consultores*. Nesta última categoria encontramos o nome de D. Alfonso Ungarelli, bispo da Prelazia de Pinheiro, na *Comissão para a Disciplina dos Sacramentos*.<sup>17</sup>

Segundo Joseph Komonchak, aquela Comissão, presidida pelo cardeal Masella, era composta por 41 membros, sendo que 40% deles vinham da Cúria romana, principalmente da própria *Congregação para os Sacramentos* (em número de quinze). Ela formou seis subcomissões e uma comissão mista, com o Secretariado para a unidade cristã, sobre casamentos mistos.

Foram-lhe atribuídos cinco tópicos principais: 1) extensão da faculdade de administrar a confirmação; 2) extensão da jurisdição de ouvir confissões e a questão dos pecados reservados; 3) a restauração das ordens menores e do diaconato e a idade e os interstícios para as ordens menores; 4) redução do número de impedimentos para o casamento e fazer procedimentos do casamento mais expeditos; 5) o problema dos padres que deixaram o ministério.<sup>18</sup>

Muito provavelmente, a escolha do nome de Dom Ungarelli para esta Comissão se deu em função de seu "consilia et vota" e, conseqüentemente, do apoio expresso do arcebispo de São Luís, D. José de Medeiros Delgado.

<sup>17</sup> BEOZZO, op. cit., pp. 74-75.

<sup>18</sup> KOMONCHAK, Joseph. "A luta pelo Concílio durante a preparação" in *História do Concílio Vaticano II*, Petrópolis, Vozes, 1996, v. I, p. 190.

Além da sugestão dos "catequistas cooperadores", ele preparou um longo estudo sobre o cânon 1098 do Código de Direito Canônico e que se refere a um problema dos mais comuns na cultura brasileira, particularmente no sertão: a *bigamia*.<sup>19</sup>

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".<sup>20</sup>

Depois da sessão de abertura (11 de outubro), a primeira Congregação geral, ocorrida em 13 de outubro, seria dedicada à eleição dos membros que comporiam as Comissões conciliares. No dia anterior já tinham 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".<sup>21</sup> No entanto, a escolha dos membros fora adiado para o dia 16 de outubro, cabendo as 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 27 nomes latino-americanos, sendo 7 de brasileiros, muitos dos quais nem um pouco conhecidos no plano internacional. Entre os sete, estava mais uma vez o nome de Dom Alfonso Ungarelli, prelado de Pinheiro, agora membro da *Comissão das Missões*. Desta vez, a escolha

<sup>19</sup> ADA II/7, pp. 249, 286-298.

<sup>20</sup> BEOZZO, Id. Ibid, p. 83.

<sup>21</sup> Id. Ibid., p. 99.

recaiu devido a sua ampla experiência missionária em terras maranhenses desde 1946, quando fora nomeado Administrador Apostólico de Pinheiro.

O primeiro tema de debate foi sobre a Liturgia, totalizando 21 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, 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 4ª, 8ª e 11ª Congregação geral acerca do assunto: o nosso conhecido Dom Alfonso Ungarelli (Pinheiros) e Dom Luís Gonzaga da Cunha Marelím (Caxias).

Na 4ª Congregação (ocorrida em 22/10), tratava-se da Introdução do Esquema sobre a Liturgia. A fala de Dom Ungarelli seguiu-se desta forma:

*A conclusão do proêmio reduz o objetivo do Concílio: em um Concílio Ecumênico não se deveria tratar apenas o rito romano, sem, pelo menos, colocar claramente a motivação; nem, o que é pior, se deveria excluir a possibilidade de criar novos ritos, impondo também para regiões como a África, a Índia, a China, o Japão a língua latina. A unicidade da língua latina: a) se opõe à união das Igrejas, constituindo um impedimento não necessário; b) é um obstáculo para a evangelização de todos os povos, que frequentemente têm língua, mentalidades e costumes totalmente diferentes. Não se deveria ligar a mensagem divina da fé a uma língua e a uma mentalidade muitas vezes completamente diversa. Acabar-se-ia tornando um produto ocidental; c) A introdução das línguas vernáculas tornaria mais fácil a formação dos sacerdotes. Agora, se o esquema louva a diversidade dos ritos existentes, por que hoje não se poderia criar outros?*<sup>22</sup>

Segundo a fonte que consultamos, Dom Ungarelli teve de ser interrompido porque o tempo já tinha sido encerrado. Pelo conteúdo de sua fala e

<sup>22</sup> IL CONCILIO VATICANO II. *Cronache Del Concilio Vaticano II* edite da "La Civiltà Católica" a cura di Giovanni Caprile S.I., Edizione "La Civiltà Católica", Roma, 1968, pp. 55-56. Cf. também *Acta Synodalia* (AS) I/1, pp. 336-38.

pelo "corte de sua palavra", parece ser revelador a intensidade de sua preparação nos dias que antecederam aquela "aula conciliar". Revela bem o seu 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". No entanto, se observarmos o texto final do Esquema, agora sob o nome de Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a sagrada Liturgia, observamos que a principal sugestão de D. Ungarelli não foi contemplada, ou seja, a da criação de novos ritos litúrgicos. Ficou assim redigida: "Enfim, o sagrado Concílio, obedecendo fielmente à Tradição, declara que a santa mãe Igreja considera com igual direito e honra todos os ritos *legitimamente reconhecidos* e quer para o futuro conservá-los e de todos os modos incrementá-los (...)"<sup>23</sup>

Outro bispo do Maranhão que entreviu, por duas vezes, oralmente nas Aulas conciliares, ainda sobre a Liturgia, foi Dom Luís Marelím. Este tinha sido professor e reitor do Seminário de São Luís e elevado bispo de Caxias em 1941. Exatamente no dia da fala de Dom Ungarelli, Dom Marelím 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. Estes dois últimos bispos brasileiros estavam muito ligados ao movimento leigo TFP (Tradição, Família e Propriedade), e ao seu fundador, dr. Plínio Correia de Oliveira. Segundo Oscar Beozzo, a TFP brasileira prestou apoio logístico aos dois bispos na primeira sessão e ao *Coetus Internationalis Patrum* após a sua constituição.<sup>24</sup>

Neste sentido, o alinhamento de Dom Luís Marelím ao grupo já é um indício bastante revelador de sua posição ideológica. Suas intervenções são de caráter estritamente normativo e revela a intenção de evitar o máximo possível alterações nas celebrações litúrgicas, evitando assim a participação do povo:

<sup>23</sup> SC 4. O grifo é nosso.

<sup>24</sup> BEOZZO, op. cit., p. 108.

(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 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.<sup>25</sup>

Os dois bispos do Maranhão ainda fariam mais 4 intervenções escritas (uma de Dom Ungarelli e três de Dom Marelim). Estas intervenções ainda serão analisadas por nós, de forma mais detida, em outro momento oportuno.<sup>26</sup>

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 um pequeno número de bispos brasileiros (nove ao todo) que, no entanto, era o mais numeroso ao interior do mesmo, após o grupo de língua francesa, com 11 bispos. Em depoimento concedido a Oscar Beozzo, assim Dom Fragoso narra os propósitos e o espírito daquele grupo:

<sup>25</sup> IL CONCILIO VATICANO II. *Cronache Del Concilio Vaticano II* edite da "La Civiltà Católica" a cura di Giovanni Caprile S.I., Edizione "La Civiltà Católica", Roma, 1968, p. 85 e p. 110; cf. também AS I/1, pp. 496-97 e AS I/2, p. 78.

<sup>26</sup> Cf. AS I/1, pp. 658-61; AS I/2, p. 355; AS I/2, p. 509; AS I/2, p. 691.

O grupo começou na primeira sessão. Tínhamos como secretários Paul Gauthier e Marie-Thérèse 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 conseqüências 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 conseqüências para a espiritualidade, liturgia, ação pastoral.<sup>27</sup>

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 a 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".<sup>28</sup>

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 "conservadoras" e "progressistas" estavam presentes e as mesmas continuariam se enfrentando após o término do Concílio.

Entre o fim da primeira e o início da segunda sessão, ou seja, de dezembro de 1962 até setembro de 1963, o episcopado maranhense procurou 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.

<sup>27</sup> Cit. por BEOZZO, op. cit., p. 111.

<sup>28</sup> Cit. por BRIGHENTI, Agenor. "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, vol. 32, ano 17, nº 1, 2002, p. 89.



De fato, no final de abril de 1963, puderam organizar sua primeira reunião para discutirem, em conjunto, o *Plano de Emergência* (PE)<sup>29</sup> que tinha sido aprovado pela CNBB há exato um ano antes (abril de 1962). Isto mostra bem as condições de desarticulação em que se encontrava o grupo de preladados maranhense antes do Concílio.

Antes disso, entre os dias 10 e 19 de janeiro de 1963, os bispos da Igreja do Maranhão participaram do conhecido "Encontro de Natal": um curso intensivo, e em regime de internato, de atualização para o clero. Este fora criado pelo então bispo auxiliar da Arquidiocese de Natal, Dom Eugênio Salles, em 1956, visando o desenvolvimento de *comunidades* e dando 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 neste 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":

<sup>29</sup> O *Plano de Emergência*, nasceu em 1962, como uma resposta a uma carta que o papa João XXIII enviara às Igrejas latino-americanas solicitando a elaboração de Planos Pastorais. O PE nasceu seis meses antes da abertura do Concílio, em abril de 1962 e apresentava quatro eixos, que visavam unificar a ação eclesial no Brasil: renovação da paróquia, do ministério sacerdotal e dos educandários católicos. O quarto se referia a introdução à uma Pastoral de Conjunto.

(...) 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.*<sup>30</sup>

Em função desta melhor 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 Brejo. O episcopado alegava os seguintes motivos:

*As razões que acompanham 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.*<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Centro de Documentação e Informação (CDI) da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), doc. nº 14288, fl. 02.

<sup>31</sup> Idem, fl. 03. Assinam a carta Dom José de Medeiros Delgado (S. Luís), D. Luís Gonzaga Marelím (Caxias), D. Afonso 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 à reunião D. Emiliano Lonati e D. Adolfo Bossi (Prelado titular e prelado coadjutor, respectivamente, de Grajaú).

Além desta solicitação, o objetivo principal da reunião, com 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 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*, *Convivium*, *Mundo Melhor* e *SPES – Síntese política, econômica, social*.<sup>32</sup>

Visando promover a “Renovação Paroquial”, precisavam distinguir, no planejamento, a “Comunidade da Sede da Paróquia” e as “Comunidades dos Bairros ou Povoados do Interior da Paróquia”. Para transformar gradativamente a comunidade, pensaram em desenvolver um programa junto ao clero, para criar uma “Comunidade de fé, de culto e de caridade”, na sede. Para isso, concordavam todos, era necessário haver “uma adesão total a Cristo ao invés de se contentar com a Instrução/catequese”. A evangelização devia preceder à catequese, melhorando a preparação para os sacramentos e todos reconheciam ser necessário despertar o clero para a “urgência de suscitar a Comunidade de Fé, Culto e Caridade”, mas, para isso, julgavam necessário um levantamento prévio das “Comunidades naturais”.<sup>33</sup>

Em termos de “Ação econômica-social”, designaram o *Movimento de Educação de Base* (MEB) a função de articular as atividades e iniciar formação de leigos para atuarem no movimento, estudando a *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*. E os primeiros passos de uma colegialidade, tanto afetiva como efetiva, dos bispos maranhenses se dá por meio da promoção dos diversos cursos de formação, outra prática pastoral das mais importantes, e presente ainda hoje naquelas “igrejas locais”. Assim, as Prelazias de Balsas

<sup>32</sup> Idem, pp. 3-5.

<sup>33</sup> Idem, pp. 5-6.

e Carolina iriam convidar a de Grajaú para um retiro-curso do MMM de 4 a 11/03/64 em Balsas; curso de Cooperativismo em S. Luís; formação de catequistas; e a Comissão de Liturgia enviaria o programa de Treinamento de Comentaristas Litúrgicos da Missa e dos Sacramentos.<sup>34</sup>

Olhando atentamente as resoluções tomadas, os bispos do Maranhão nada mais estavam fazendo o 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.<sup>35</sup> De qualquer forma, esta 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.

Na *segunda sessão* do Concílio Vaticano II (ocorrido entre os dias 29/09 à 04/12/1963), a participação do episcopado maranhense se resumiu às intervenções escritas (no total de quatro) de Dom Luís 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 o esquema *De oecumenismo* sobre o diálogo com os demais cristãos.

Segundo Ney de Souza, o debate sobre o “múnus pastoral dos bispos” se desenvolveu entre os dias 5 a 15 de novembro de 1963 e foi bastante influenciado pelas discussões acerca do Esquema *De Ecclesia*, ocorrido nos dias anteriores. O texto do esquema limitava-se a dar diretrizes para as tarefas dos bispos, tais como: sua relação com as autoridades centrais de Roma, a posição dos Bispos auxiliares, as Conferências Episcopais, a circunscrição e a reforma das dioceses e o poder e a administração das paróquias. Sobre o esquema, afirma Souza: “É evidente que o esquema não partia das Igrejas locais, mas de cima para baixo”.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Idem, pp. 6-8.

<sup>35</sup> DOMEZI, op. cit., p. 220.

<sup>36</sup> 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 prospectivas*, SP, Paulinas, 2004, p. 47.

Para Jan Grootaers, o esquema *De Episcopis* destinava-se a deduzir do Capítulo III do esquema *De Ecclesiae* - discutido nos dias anteriores e que se estabeleceu a base dogmática do significado do episcopado numa comunidade eclesial renovada - as aplicações na vida concreta da Igreja. "Consideravam-se um e outro como necessário complemento do Concílio Vaticano I (1869-1870), que promulgara o primado e a infalibilidade do pontífice romano sem ter tempo de completar seu programa considerando seus projetos referentes ao episcopado".<sup>37</sup>

Dom Marelím, cuja posição mais conservadora já foi observada acima, 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 o 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.<sup>38</sup>

Sua última intervenção<sup>39</sup>, 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.

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 Dom João José da Mota Albuquerque, arcebispo de São Luís desde 28/04/1964, Dom Guido Casulo (bispo auxiliar de Pinheiro) e Dom Alfonso Ungarelli.

<sup>37</sup> GROOTAERS, Jan. *História do Concílio Vaticano II*, Petrópolis, Vozes, 2000, vol. II, p. 407.

<sup>38</sup> AS II/4, 664-65; AS II/5, 120-22; AS II/5, 287.

<sup>39</sup> AS II/6, 382.

Em 26 de outubro daquele ano, Dom João José da Mota Albuquerque entra para o grupo da "Igreja dos Pobres", muito provavelmente influenciado pelo seu primo, o também arcebispo de Vitória no Espírito Santo, Dom João Batista da Mota Albuquerque, que entrara ainda na primeira sessão. A inclusão de seu nome ajudou a elevar o número de brasileiros no grupo para 16 de um total de 86 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*.<sup>40</sup> Outra intervenção foi de Dom Alfonso Ungarelli<sup>41</sup> acerca do Esquema sobre "Activitate Missionali".

Na **quarta e última sessão** do Concílio Vaticano II (14/09 a 08/12/1965), as intervenções dos prelados maranhenses se resumiram a duas: Dom Luís Marelím (Caxias) e Dom Alfonso Ungarelli (Pinheiros). O primeiro sobre o tema da "Liberdade Religiosa" e o segundo sobre a "Atividade Missionária da Igreja".

Talvez, o mais marcante desta fase, foi o famoso "Pacto das Catacumbas". Ao final da última sessão do Concílio, o grupo mais permanente de 39 bispos, numa concelebração discreta na Catacumba de Santa Domitila, a 16 de novembro de 1965, selou um compromisso com a pobreza e o serviço aos pobres. Esse compromisso recolheu posteriormente a assinatura de mais de 500 padres conciliares. Ali estará o nome de D. João José da Mota e Albuquerque.

Sem dúvida nenhuma que, muito da espiritualidade da "Igreja dos Pobres" (senão toda ela), estará fortemente presente nas ações do episcopado maranhense após o Concílio.

<sup>40</sup> AS III/2, pp. 180-81; AS III/2, pp. 182-85.

<sup>41</sup> AS III/6, pp. 633-34.

## 2 – A RECEPÇÃO DO CONCÍLIO NAS IGREJAS DO MARANHÃO: AS PRIMEIRAS IDÉIAS E AÇÕES NOS PRIMEIROS ANOS (1965-1968).

Terminado o Concílio, a Igreja no Brasil foi, segundo Manuel Godoy, a primeira que, por meio de sua Conferência Episcopal, deu uma resposta global às perspectivas de mudanças estimuladas por aquele evento eclesial: a formulação do *Plano de Pastoral de Conjunto* (PPC). Este se apresentava como uma proposta acabada para colocar a Igreja do Brasil no compasso das conclusões do Concílio.

Por outro lado, não custa lembrar, que politicamente o Brasil já vive o período do Regime Militar. Em 1965 o Ato Institucional nº 2 (AI-2) restabeleceu os poderes punitivos da “revolução”, dotando o governo de novos poderes excepcionais e determinando a extinção dos partidos políticos, a cassação de mandatos e a eleição indireta para a Presidência da República. Neste mesmo ano aconteceram as últimas eleições diretas para governadores, situação que terminou somente em 1982, com o avanço e a conquista dos movimentos sociais.

Foi justamente nestas últimas eleições diretas para Governador que, no Maranhão, José Sarney conseguiu tomar o comando político, vencendo o PDS de Vitorino Freire. Eleito pela UDN, seguiu os rumos da política nacional, defendendo no Estado o projeto de construção de uma “sociedade progressista”, “desenvolvimentista”. No Maranhão, como oposição aos interesses latifundiários, este projeto foi apresentado como democrático.

Para a economia no interior do Estado, na área rural, ele teve duas grandes metas. Primeiro, o Governador José Sarney objetivou a integração das terras do Estado no mercado, ou seja, abriu as terras para compra e venda. A maioria delas eram devolutas. Deveriam ser privatizadas. O segundo objetivo de Sarney foi a modernização da agricultura. As terras não deveriam ficar ociosas. Em seu governo, serão realizadas as condições prévias para alcançar esses objetivos: lei de terras, estradas, barragem da Boa Esperança, reforma administrativa etc.

Podemos dizer que o Maranhão, na época do Concílio, estava (e ainda está) distante de qualquer adjetivo do tipo “desenvolvido”, “moderno”, tanto do ponto de vista econômico, como principalmente social e político. Para se ter uma melhor idéia, em 1960 o Maranhão tinha os piores *Índices de Emprego Formal* (0,070) e de *Desigualdade Social* (0,037), o segundo pior *Índice de Pobreza* (0,002), o terceiro pior *Índices de Alfabetização* (0,142) e *Escolaridade* (0,037), o nono pior *Índice de Juventude* (0,223) e, por outro lado, o melhor *Índice de Violência* (0,992). O resultado final colocava o Estado do Maranhão com o segundo pior *Índice de Exclusão Social* (0,219) do país, perdendo somente para o Estado do Piauí.<sup>42</sup>

Diante deste contexto, o episcopado maranhense realiza uma reunião conjunta em agosto de 1967. O objetivo era estabelecer “bases mínimas de ação em comum para toda a Província”.<sup>43</sup> 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 pensa em dar uma demonstração de força diante de um regime que não permitia manifestações públicas. Mesmo 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”.

<sup>42</sup> Na época, o Brasil estava dividido em 24 Unidades Federativas. Cf. POCHMANN, Marcio et alii (orgs.) *Atlas da Exclusão Social no Brasil: dinâmica e manifestação territorial*, SP, Cortez, vol. 2, 2003, pp. 151-158. O *Índice de Exclusão Social* (IES) foi definido a partir de 3 grandes temas que configuram os componentes da exclusão/inclusão social: Padrão de Vida Digno, Conhecimento e Risco Juvenil.

<sup>43</sup> CDI-CNBB, doc. Nº 14289, *Resolução dos Senhores Bispos e Prelados da Província Eclesiástica de São Luís do Maranhão*. São Luís, 08 a 13 de agosto de 1967, 02 pp. 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 Casulo (Cândido Mendes), D. Adolfo Bossi (Grajaú), D. Manuel Edmilson da Cruz (Bispo Auxiliar de S. Luís) e Mons. Mário Cuomo (Vigário Capitular de Viana).

Esta proposta estava diretamente relacionada a outros dois temas, debatidos por eles, sobre a "Ação Social" e a sobre o "Apostolado dos Leigos". Em relação ao primeiro, decidem encarregar as "obras sociais" aos leigos; promover a Doutrina Social da Igreja, especialmente a encíclica do Papa Paulo VI *Populorum Progressio* no seu nº 81, encaminhando os leigos para a missão; organizar "Semanas Sociais"; fomentar a criação de Comunidades Eclesiais de Base e 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" em Pirapora, "para poder servir a toda a Província eclesiástica", tendo como próximo tema de estudos a "Teologia do Laicato".

No plano propriamente interno, eclesial, os bispos se comprometem a deslançar o PPC. Todos os prelados resolveram liberar um padre para a coordenação da pastoral na respectiva circunscrição 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 catequistas homens "Dirigentes de Culto sem padre" e nos "Pregadores Populares", interesse pelo diaconato permanente.

Este problema, da carência de padres no Maranhão, é diagnosticada, de forma bastante "empírica", em uma interessante carta dos "padres estrangeiros" que trabalhavam no Estado, datada de 1968.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> CDI-CNBB, Doc. Nº 14298. *Carta dos padres estrangeiros que atuam na Igreja do Maranhão aos Bispos daquela Província. São Luís, 10 de abril de 1968, 10 pp.*

É um documento bastante revelador da percepção, que estes tinham, das dificuldades pastorais que enfrentavam, mas não deixam de apresentar algumas soluções. Esta carta também revela o espírito de "colegialidade" que tomou conta após o Concílio.

O texto inicia afirmando que "desde muito" um número crescente de sacerdotes estrangeiros chegam ao Maranhão 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?"<sup>45</sup>

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 Assembléia Geral da CNBB (julho) bem como da assembléia dos bispos do CELAM em Bogotá (agosto)<sup>46</sup>, na esperança de suas reflexões fossem consideradas pelo episcopado.

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

<sup>45</sup> Idem, p. 01.

<sup>46</sup> Esta reunião de bispos do CELAM foi, posteriormente, transferida para a cidade de Medellín, transformando-se numa das mais importantes da Igreja na América Latina e colocando-a na vanguarda de uma "recepção criativa" do Concílio Vaticano II.

muito com "o futuro e a continuidade deste trabalho". O número de vocações preocupava, causando um espírito de ansiedade no grupo do "estrangeiro". 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 48,5% 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.

O clero pouco aumentou. 50% dos brasileiros tinham passados dos 45 anos e contavam com apenas 4 estudantes de teologia (3 em São Luís e 1 em Caxias). "A situação é alarmante! Precisa-se de outra solução".<sup>47</sup>

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 à vida comunitária. Os padres estrangeiros constataram um crescimento da consciência de Igreja em muitos leigos. Por outro lado, há mais funções nas mãos destes, como 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 a atuação dos próprios padres estrangeiros. Em outras palavras, os leigos têm ainda uma "autonomia relativa".

Por isso, vêem 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".<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Idem, p. 02.

<sup>48</sup> Idem, pp. 04-05.

Neste momento do texto, os padres procuram apresentar algumas soluções. Achavam difícil que o povo sinta a Igreja como algo totalmente próprio, principalmente quando ela lhes dava um "Único-dirigente" (o sacerdote) de fora da comunidade e não "filho dela". Por outro lado, este "dirigente-sacerdote-de-fora" não podia dar uma resposta adequada às necessidades de tal comunidade. Desta 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" e podia "vir a deformar a pastoral que estão seguindo".<sup>49</sup>

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 presbiterato 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 Koop<sup>50</sup>: "Não se trata aqui de pedir aos sacerdotes de hoje que se casem. Unicamente solicitamos um novo instrumento pastoral: que o presbiterato não se reserve somente para os solteiros, mas que se estenda até aos casados. Trata-se de uma ampliação, não de uma negação".<sup>51</sup>

Encerram a carta desejando continuar o diálogo. Assinam 50 padres estrangeiros, entre franceses, italianos, belgas e canadenses.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Idem, p. 05.

<sup>50</sup> 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 presbiterato na Igreja Católica romana, a partir das Comunidades de base e em função delas.

<sup>51</sup> Idem, p. 06-07.

<sup>52</sup> Ou seja, um terço do clero estrangeiro e um quarto do clero do Maranhão.

### 3 – A COMPLEXIDADE DO PROCESSO DE RECEPÇÃO.

Os conteúdos dos dois documentos são bastante reveladores dos primeiros momentos de recepção do Concílio Vaticano II nas Igrejas do Maranhão.

Como bem salienta Agenor Brighenti, a *recepção prática* de um Concílio passa das reformas institucionais à mentalidade, que induz, inevitavelmente, diferentes fases e etapas. As reformas institucionais podem constituir um primeiro passo, o mais visível de uma transformação profunda das mentalidades, mas não são tudo, pois detrás de aparentes inovações e de reformas radicais, podem permanecer práticas antigas. Pode acontecer que os quadros institucionais mudem sem que a mentalidade seja afetada em profundidade pelo novo espírito conciliar. Seria uma mera recepção material, em que a real novidade é imunizada por adaptações superficiais. Por isso, aquele autor chama a atenção para não confundir “reação” com “recepção”. A reação é apenas sinal de que a recepção está em marcha e age no conjunto do corpo eclesial.<sup>53</sup>

Por ser um fenômeno complexo, a recepção coloca em ação na Igreja local diversos atores. Uma Igreja local é uma comunhão de pessoas com dons diversos, partilhando a vida em diferentes condições e desempenhando papéis diversos, seja na Igreja, seja na sociedade.

A recepção de um concílio na Igreja local vai além do bispo; insere-se no conjunto da população católica do lugar. Não se dá sem o bispo evidentemente, mas o papel do bispo, neste processo, é tornar conhecidas e promover as decisões do concílio em sua diocese; reconhecer e incentivar a participação de todos no processo; proteger a diversidade que se exprime em sua Igreja e mantê-la na unidade; e guardar, na comunhão de toda a Igreja, a recepção particular que acontece em sua Igreja local.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> BRIGHENTI, Agenor. “O processo de recepção de um Concílio na Igreja: conceituação teológica e operacional” in *Encontros Teológicos*, Florianópolis, ITESC, nº 33, ano 17, n. 2/2002, p.49.

<sup>54</sup> Idem, pp. 52-53.

Por isso, antes de qualquer ação visando as reformas institucionais, a partir de uma “recepção prática”, o Concílio chega em documentos e decretos e produz, antes de qualquer coisa, um “complexo processo de recepção dos textos”. Cabe aqui as reflexões do “cientista da literatura” alemão Karlheinz Stierle, sobre uma *teoria formal da recepção*.

A elaboração de uma teoria formal da recepção se dá, primeiramente, por uma definição do próprio conceito de *recepção*. O conceito de recepção pode-se referir a muitas atividades do “receptor”. A recepção abrange cada uma das atividades que se desencadeia no receptor por meio do texto, desde a simples compreensão até à diversidade das reações por ela provocadas. Segundo Stierle, independentemente das múltiplas reações, há uma conexão complexa das camadas instauradoras da recepção, que se oferecem para a apreensão teórica. Descrever o ato da recepção significa, de imediato, diferenciar seus vários passos e apreender sua “construção hierárquica”.

A medida que se apresenta a hierarquia destes passos, possibilitados pelo próprio texto, torna-se apreensível um *potencial de recepção*, que se atualiza sempre de modo parcial, mas que constitui o horizonte para uma recepção mais abrangente. Deste modo, a tarefa de uma teoria formal da recepção deve ser a de formular este potencial recepional. Ao lado da história da recepção, há, mesmo que não escrita, uma história do próprio potencial da recepção como “história da possibilidade da complexidade crescente da recepção”.<sup>55</sup>

O esclarecimento deste potencial recepional pressupõe, desde logo, a distinção entre a recepção como “constituição do significado” e a recepção como “processamento’ do constituído”. De modo geral, a pergunta pela recepção como constituição é de ordem epistemológica, ou seja, dentro de um quadro da teoria do conhecimento do objeto cultural.

<sup>55</sup> STIELER, Karlheinz. “Que significa a recepção de textos ficcionais?” in LIMA, Luiz Costa (org.). *A Literatura e o leitor: textos de estética da recepção*, SP, Paz e Terra, 1979, pp. 135-136.

Por outro lado, o "processamento" do constituído será apreensível por meio de abordagens de tipo psicológico, sociológico e crítico-ideológico. Neste caso, a recepção é um processo em que se busca digerir, aceitar, absorver e assimilar idéias ou conteúdos novos em relação à própria tradição e vocabulário estabelecidos. 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 "conteúdo" assimilado é necessariamente transformado. Trata-se de uma assimilação ativa que leva, inevitavelmente, a uma recepção *pluriforme*.

Este é o quadro de referência dentro do qual pode ser colocada a pergunta pelos pressupostos do ato de recepção de textos.

A recepção enquanto "constituição do significado" de um texto, parte da idéia de que sua base é constituída por uma seqüência de "significantes" e, ainda mais, da idéia de que um significante só o é quando a ele pertence um significado. Conclui-se que a tradução do significante no significado parece ser o passo mais elementar da recepção. Entretanto, cada significante evoca, de imediato, um horizonte de significados possíveis, dentro do qual se há de descobrir o significado visado. Assim, a recepção elementar já implica uma redução.

Esta redução, no entanto, só é possível por meio de uma contextualização. Só a contextualização permite a redução da quantidade dos significados de um determinado texto, que deste modo forma uma significação consistente. Ou seja, se reduz a um *estado de fato*, melhor, a um *tema*. Apreender este estado de fato (tema) é o primeiro passo da recepção.

O tema, exposto pelo texto, não se oferece simplesmente no vazio, mas se diferencia em si mesmo segundo relevâncias temáticas, isto é, segundo "interesses". O estado de fato do texto é o seu *tema* e este possui um "contexto"; este contexto é o *horizonte*, que inclui, enquanto "horizonte interno", tudo o que se pode saber acerca do objeto, e que também inclui, enquanto "horizonte externo", tudo o que se pode saber acerca das relações deste objeto com outros objetos.

Desta forma, o primeiro grau da recepção como constituição do significado é, de vários modos, verbalmente orientados pelo texto. Esta orientação verbal é desde logo realizada pela organização sintática, que instaura a distância e a relevância. A esta orientação se associa a possibilidade de um "ajuste" semântico, funcionando como um jogo de lentes, procurando aproximar ou colocar à distância um objeto. Este esquema de ação verbal do texto, o direciona para uma pragmática.

O texto *pragmático* se dispõe de tal modo como um trampolim para o plano de ação. Para que isso se dê é, no entanto, necessário que o texto pragmático esteja de tal modo "programado" que o seu usuário possa recebê-lo em consonância com um *esquema de ação* prévio e partilhado pelos outros membros da comunidade. Em outras palavras, no texto pragmático não há uma relação direta entre a interpretação que se faz de uma situação e esta situação do real. Entre um e outro, permitindo a sua articulação, deposita-se o *saber social*, sob a forma de um esquema orientador da ação. O texto pragmático é caracterizado pelo fato de que o produtor e o receptor, previamente conhecedores do saber social armazenado como esquema de ação, prevêem os seus respectivos papéis. O produtor sabe o que dele espera o receptor e este, o que aquele lhe deve oferecer.

O texto recebe sua orientação pragmática por meio de sua correlação com um esquema de ação verbal. À medida que a ação verbal é atribuída a um falante e a seu papel em um contexto situacional dado, a própria ação verbal adquire sua determinação concreta. Nestas condições, o leitor pode assumir o papel que a pragmática do texto lhe destina e tomar posição diante deste papel: seja atualizando-o, seja recusando-o, seja ainda constatando que a alternativa não lhe concerne.

Desta forma, o documento, "A Resolução dos Senhores Bispos..." é a recepção prática de um texto pragmático, qual seja, o *Plano de Pastoral de Conjunto* (PPC).

De fato, o PPC foi a tradução pragmática de outros textos pragmáticos: as constituições, decretos e declarações do Concílio Vaticano II. Foi uma



recepção enquanto “constituição do significado” daqueles textos conciliares. Como bem salienta um dos seus idealizadores, Raimundo Caramuru de Barros, o PPC significou “um instrumento eficaz e completo de aplicação do Concílio à Igreja no Brasil”. Oscar Beozzo também reforça este ponto de vista ao afirmar que: “A primeira e quiçá a mais importante singularidade do PPC é a de envolver, desde logo, uma certa leitura do Vaticano II, privilegiando determinados documentos, enfatizando algumas temáticas caras à experiência pastoral da Igreja do Brasil e acrescentando dimensões pouco trabalhadas nos documentos do Concílio, mais cruciais para a igreja local, como a catequese”.<sup>56</sup>

Maria Carmelita de Freitas fez um estudo pormenorizado dos Planos de Pastoral da Igreja do Brasil e, entre eles, o PPC. Neste estudo, ela analisa a “linguagem” do texto e percebe que “é mais formal, mais preocupada com o rigor científico”, marcada pela “sobriedade e o uso de termos incisivos na formulação daqueles itens considerados os mais nucleares do Plano” e “evidente preocupação com o rigor técnico na adoção e uso de termos e expressões próprios das modernas teorias e técnicas de planejamento”.<sup>57</sup>

Como todo texto *pragmático*, o PPC também se dispõe como um trampolim para o plano de ação. O PPC estava organizado e “programado” para que os seus usuários, em primeira mão os bispos, pudessem recebê-lo em consonância com um *esquema de ação* prévio e partilhado pelos outros “membros da comunidade” episcopal. O que permite a articulação entre a “interpretação que fazem da situação” (a renovação da Igreja pela aplicação das diretrizes pastorais do Concílio) e a “situação real” (a realidade pastoral do Brasil e, especialmente, do Maranhão), é o *saber social* que compartilham, sob a forma de um esquema orientador da ação. Tanto o “produtor” e o “receptor”, que são os próprios bispos, conhecedores do saber social armazenado como esquema de ação, já prevêem os seus respectivos papéis na ação.

<sup>56</sup> BEOZZO, José Oscar. “A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil” in INP, op. cit., p. 439 e p. 441.

<sup>57</sup> FREITAS, Maria Carmelita de. *Uma opção renovadora: a Igreja no Brasil e o Planejamento Pastoral – estudo genético-interpretativo*, SP, Loyola, 1997, p. 176.

Os bispos são os sujeitos preponderantes desta fase da recepção. A preocupação principal é a de criar as condições “estruturais” para que ela aconteça, ou seja, promoção de cursos de formação para todos os segmentos da Igreja local, construção e ampliação de centros de treinamento, incentivo à participação dos leigos nas áreas social e pastoral (seja como catequista, seja como diácono).

De qualquer modo, já aparece, mesmo que ainda de forma superficial, uma dimensão conciliar bastante importante: a *colegialidade episcopal*, não enquanto debate teórico ou aprimoramento de sua definição, mas como exercício prático inovador. Foi todo o episcopado do Maranhão que buscou, colegialmente, a melhor maneira de aplicar o espírito e as determinações do Concílio à vida de suas igrejas particulares.

Por outro lado, a recepção feita pelo clero, predominantemente estrangeiro e que não participou nem do Concílio e muito menos da produção de seus documentos, na sua “Carta”, também é pragmática, porém propõe mudanças na “mentalidade”. Não basta criar condições estruturais, se a mentalidade continua a mesma. Este texto nos revela aquele segundo momento da recepção de um texto apresentado pela teoria formal da recepção de Stielor, como “processamento” do constituído.

A preocupação não é somente efetivar as orientações do PPC, mas é de possibilitar uma efetiva “inculturação” do Plano na realidade maranhense. Querem fazer as mudanças estruturais simultaneamente com as mudanças de comportamento e mentalidade. A recepção do concílio não deveria ser, numa perspectiva habermasiana, somente “instrumental-estratégico”, mas “dialógico-comunicativo”.

A “Carta” procura incorporar outras abordagens que somente teológico. Procuram, de fato, receber o PPC e o próprio Concílio como “um processo em que se busca digerir, aceitar, absorver e assimilar idéias ou conteúdos novos em relação à própria tradição e vocabulário estabelecidos”.<sup>58</sup>

<sup>58</sup> BRIGHENTI, Agenor. “O processo de recepção de um Concílio na Igreja”, p. 51.

O quadro é dos mais difíceis para se desenvolver um processo de recepção que fosse “dialógico” e “participativo” por parte dos fiéis católicos, como gostaria que fosse tanto o episcopado como o clero do Maranhão. Então, como fazê-lo? Acreditamos que o diagnóstico feito pelos “padres estrangeiros” aponta para uma direção: “a ajuda fraterna e a capacidade à comunidade”. Ou seja, eles percebem nos valores e comportamentos *tradicionais* do povo maranhense uma “porta de entrada” para um “novo jeito de ser Igreja”.

Sabemos que predominou, em nossas análises sociológicas sobre a cultura e o comportamento político do brasileiro, a relação entre *tradição* e *modernidade*. Como bem diz Michel Löwy, a antinomia entre tradição e modernidade é muitas vezes utilizada nas ciências sociais – especialmente com relação aos países do Terceiro Mundo – como a chave de leitura principal da realidade econômica, social, política e cultural. A utilidade dessas categorias é inegável, mas Löwy alerta para se evitar o risco de reduzir todas as análises sociais a uma dicotomia dualista, incapaz de explicar o caráter ambivalente – ou polivalente – de tais fenômenos. Longe de ser sempre contraditórias, a modernidade e a tradição são muitas vezes articuladas, associadas e combinadas de uma maneira complementar – um processo no qual os componentes tradicionais não são necessariamente um peso morto (“reliquias do passado”) e sim constituintes ativos de renovação cultural.<sup>59</sup>

Por isso, outra “porta de entrada” é detectada pelos padres: a crescente tomada de consciência, por parte do povo, de ser “Igreja”. Esta nova consciência de “cidadania” na Igreja favorecia a ocupação cada vez maior de espaço nas ações pastorais, particularmente, como “dirigentes” de comunidades ou de culto. Ou seja, percebiam o aumento de “empoderamento” por parte dos fiéis na Igreja. Mas ainda não era o suficiente. Era necessário: “formação de ministros locais; redistribuição dos serviços pastorais; exigências e formação diferenciadas conforme o serviço”.

<sup>59</sup> LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*, Petrópolis, Vozes/CLACSO/LPP, 2000, p. 87.

## À GUIA DE CONCLUSÃO

Como podemos avaliar estes dez anos de história da Igreja no Maranhão?

De forma breve, diríamos que o episcopado maranhense se encontrava, durante as fases antepreparatória e preparatória do Concílio, ainda bastante desarticulado do ponto de vista de grupo. Do ponto de vista teológico-pastoral, havia alguma unidade entre os prelados *nullius*, isto devido as grandes áreas de missão que tinham em suas mãos. Mas, de um modo geral, a eclesiologia que predominava era a da Igreja como uma “sociedade perfeita”.

Durante o Concílio, propriamente dito, um verdadeiro processo de *metanóia* vai atingindo este episcopado. Os bispos percebem a necessidade de melhor articularem suas ações, por meio do espírito de colegialidade, não só afetiva, mas efetiva, e de um *aggiornamento* da Igreja. A presença de alguns de seus prelados no grupo da “Igreja dos Pobres”, e o compromisso que assumiram nas “catacumbas”, dariam o contorno espiritual de suas futuras ações. A exceção é o bispo de Caxias do Maranhão, Dom Luiz Marelim, que encerra fileiras junto ao grupo mais conservador do Concílio e que vê, nas suas conclusões e documentos, uma ameaça à instituição eclesiástica como também para a “identidade católica”.

Finalmente, os primeiros movimentos de recepção do Concílio vão em dois caminhos, de acordo com o “receptor”. Os bispos, que atuaram como Padres conciliares, procuraram receber o Concílio numa atitude pragmática, ou seja, criando as condições estruturais para a execução do *Plano de Pastoral de Conjunto* (PPC). Já o clero, particularmente o estrangeiro, também se preocupa com a implantação do PPC, porém procuram um melhor ajuste entre a “interpretação que fazem da situação” (a renovação da Igreja pela aplicação das diretrizes pastorais do Concílio) e a “situação real” (a dura realidade pastoral do Maranhão). O *saber social* que possuem é diferenciado em função da posição que ocupam na organização eclesiástica, como na ação que desempenham, ou seja, estão em direto contato com os fiéis e percebem, assim, o que funciona ou não naquele “texto-esquema” orientador

da ação do Plano de Pastoral de Conjunto. É justamente aqui, a "porta de entrada" para a implantação das futuras Comunidades Eclesiais de Base. Mas isto é uma outra história.

Endereço do Autor:

SQN 212 – Bloco F – Ed. Darcy Ribeiro – Apt. 201

Asa Norte

70864-060 Brasília-DF/Brasil

E-mail: [sergioc@ucb.br](mailto:sergioc@ucb.br) e [serpat.cutinho@terra.com.br](mailto:serpat.cutinho@terra.com.br)

## **CENSURADO: O JORNAL SÃO PAULO E A DITADURA MILITAR 1964-1985**

*Edgar da Silva Gomes*

### **RESUMO**

O artigo a seguir tem por objetivo apresentar uma pequena parte de uma pesquisa maior que está em desenvolvimento há aproximadamente dois anos (2003-2005) relacionada à censura à imprensa católica em São Paulo, mais especificamente ao jornal O São Paulo. Houve um recrudescimento na ditadura militar no Brasil após o ano de 1968 com a publicação de mais um ato institucional, o AI-5, que perseguiu todo e qualquer "inimigo do Estado" onde uma parte da imprensa brasileira foi sistematicamente censurada pela política do Estado autoritário brasileiro pós-64. Neste artigo não serão tratados os aspectos contraditórios dos períodos de "maior ou menor" perseguição e seus envolvimento com múltiplos interesses e os conflitos entre o Estado e a sociedade civil. Este artigo se restringe apenas em fazer um comentário sucinto do período em questão e apresentar algumas matérias censuradas no jornal "O São Paulo" e que tiveram o explícito interesse em conscientizar a população ou se defender de acusações dos ditadores que acusavam membros da Igreja Católica de marxismo por se posicionavam a favor da justiça. Os documentos estão sendo pesquisados prioritariamente nos arquivos da Cúria Metropolitana de São Paulo (ACMSP), no arquivo do Estado de São Paulo (AESP-DEOPS) e no arquivo do jornal O São Paulo.