



**A RECEPÇÃO DA *GAUDIUM ET SPES* PELA IGREJA NO MARANHÃO:  
A LIBERTAÇÃO DOS POBRES COMO “HORIZONTE DE EXPECTATIVAS” EM ANOS  
DE REPRESSÃO**

**Sérgio Ricardo Coutinho**

Universidade Federal de Goiás

scoutinho6483@gmail.com

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é o de explicar de que modo se deu a aplicação do documento conciliar *Gaudium et spes* pela Igreja Católica no Maranhão. Desta aplicação, numa “Igreja de periferia” e em “situação de fronteira”, vai surgir um novo “modelo de Igreja” (Scott Maiwaring), entusiasmada pela possibilidade de uma renovação em suas práticas centenárias, longe de qualquer pretensão de Cristandade, longe de uma Igreja com privilégios e aliada aos setores oligárquicos do Estado. Além disso, quer apresentar os desdobramentos sociais e políticos deste processo em pleno período de Ditadura Militar.

**PALAVRAS-CHAVE:** Vaticano II, Jürgen Habermas, Pastoral da Terra, CNBB

**ABSTRACT:** The purpose of this article is to explain how the conciliar document *Gaudium et spes* was applied by the Catholic Church in Maranhão. From this application, in a “Church on the periphery” and in a “frontier situation”, will emerge a new “Church model” (Scott Maiwaring), enthusiastic about the possibility of a renewal in its centuries old practices, far from any pretense of Christendom, far away from privileges and allied to the oligarchic sectors of the state. In addition, it wants to present the social and political developments of this process in the midst of the military dictatorship.

**KEYWORDS:** Vatican II, Jürgen Habermas, Agrarian Pastoral, Brazilian Bishop’s Conference

## INTRODUÇÃO

Segundo Danielle Menozzi, a Constituição Pastoral *Gaudium et spes* (GS), aprovada nos últimos dias do Concílio Vaticano II (1965), 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 do filósofo católico francês Jacques Maritain da necessidade de “construção de uma sociedade cristã” (Cristandade) como sendo a missão primordial da Igreja. O desejo da Igreja de “reger a sociedade”, vinha de longa data.

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 das oscilações de conceito que ainda se podiam encontrar 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, particularmente a do Brasil.

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).

O objetivo deste artigo é o de explicar de que modo se deu a aplicação do documento conciliar *Gaudium et spes* pela Igreja Católica no Maranhão. Desta aplicação, numa “Igreja de periferia” e em “situação de fronteira”, vai surgir um novo “modelo de Igreja” (Scott Maiwaring), entusiasmada pela possibilidade de uma renovação em suas práticas centenárias, longe de qualquer pretensão de Cristandade, longe de uma Igreja com privilégios e aliada aos setores oligárquicos do Estado. Além disso, quer apresentar

os desdobramentos sociais e políticos deste processo em pleno período de Ditadura Militar.

Para isso, vamos recorrer a confluência das construções teóricas de três alemães: Jürgen Habermas (*agir comunicativo pós-convencional*), Reinhard Koselleck (*espaço de experiências e horizonte de expectativas*) e Jörn Rüsen (*consciência histórica*).

### **1. As condições sociais do Maranhão durante a aplicação da *Gaudium et spes* (GS).**

A recepção da GS no Maranhão se deu em “condições sociais específicas”: a sua situação de *fronteira econômica* e de “renovação” política com a chegada de José Sarney ao poder.

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)<sup>1</sup>. 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 Carvalho<sup>2</sup>, 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 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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> José de Mattos Carvalho foi governador do Maranhão (1957-1961) como aliado de Vitorino Freire.

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 Conceição<sup>3</sup>) 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 apuração dos votos; 3) no esvaziamento de lideranças do PSD em termos de influência política em âmbito federal.

---

<sup>3</sup> 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.

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)

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?

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 modernização<sup>4</sup>.

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.

---

<sup>4</sup> Este discurso foi registrado de modo magnífico pelo cineasta Glauber Rocha no documentário “Maranhão 66” ([https://www.youtube.com/watch?v=et2s3\\_LNHak](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.

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 que seriam ainda mais vitimizados pelo projeto político do “Maranhão Novo”.

## **2. Os primeiros passos da *Gaudium et spes* (GS) no Maranhão e os problemas da terra.**

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 Comunidades Eclesiais de Base – 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* (Jürgen Habermas).<sup>5</sup> As áreas

---

<sup>5</sup> O conceito habermasiano 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. 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. O processo de aprendizagem se dá quando estamos diante de problemas sociais e políticos a serem resolvidos, diante de dilemas de ordem moral. 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”. Influenciado pela “Teoria da Consciência Moral” de Lawrence Kohlberg, Habermas crê reencontrar as mesmas estruturas de consciência individual ao nível das instituições da sociedade (pré-convencional, convencional e pós-convencional). Deste modo, a moral e o direito em sociedades no *nível pré-convencional* foram (ou são) marcadas por práticas direcionadas a legitimar autoridades. 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. 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. 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, agentes capazes de gerar o entendimento

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 Mariópolis, 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;

---

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.

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 1:  
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-presidente<sup>6</sup>.

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 Missionário* (CIMI)<sup>7</sup>. 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 assumam 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)

---

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> Fundado em 1972, o CIMI é um organismo da CNBB com o objetivo de acompanhar e defender os direitos indígenas.

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 própria Igreja no Maranhão, como foi o caso das terras dos *Tenetebara* na Prelazia de Carolina dos missionários franciscanos capuchinhos (CDI-CNBB, doc. nº 16254, 1979).

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.

### 3. A Igreja do Maranhão que fez uma opção pela *libertação* em meio a *repressão*

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 *Liberación*. 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 II<sup>a</sup> 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-ecclesial, 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” (Jörn Rüsen) *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* (Max 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 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 Bacabal<sup>8</sup>. Assinaram ao todo dezoito pessoas entre bispos (quatorze) e superiores religiosos (quatro).

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

---

<sup>8</sup> Depoimento dado por Pe. Ernanne Pinheiro ao autor deste artigo em 02/02/2014.

**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 Castelo<sup>9</sup>. 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;**

---

<sup>9</sup> 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.

**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 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 homilia 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 Mestre, 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)

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 á 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)<sup>10</sup>

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).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O documento conciliar *Gaudium et spes* fez uma lista 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

---

<sup>10</sup> Pode-se reparar, ainda em 1970, o desejo dos bispos pelo *desenvolvimento*.

racionalidade científica, desenvolvimento econômico, transformação social, direitos humanos, tudo visto numa apresentação otimista que correspondia à visão de mundo que predominava na democracia cristã europeia 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” (Papa 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.

## **BIBLIOGRAFIA**

ADRIANCE, Madeleine Cousineau. *Terra Prometida: as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais*. São Paulo: Paulinas, 1996.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. *Conflitos de Terra no Maranhão*. São Luís: CPT, 1981.

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.

CALDEIRA, José de Ribamar. Estabilidade social e crise política: o caso do Maranhão. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 46, 1978.

CARVALHO, José Porfírio Fontenele. *Terras dos Guajajara*. Relatório da Eletronorte, 1987.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. “Verbalização do sagrado” em tempos de fronteira: a recepção do Concílio Vaticano II no Maranhão, 1959-1979. 241 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

GOMES, Mércio Pereira. *O Índio na História. O povo Tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis: Vozes, 2002.

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.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2 vols., 2012.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2ª reimpress., 2011.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MENOZZI, Daniele. *A Igreja Católica e a secularização*. São Paulo: Paulinas, 1998.

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.

PANINI, Carmela. *Reforma agrária dentro e fora da lei: 500 anos de história inacabada*. São Paulo: Paulinas, 1990.

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.

RICHARD, Pablo. *Morte das Cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.

RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica*. Brasília: EdUnB, 1ª reimpres., 2010.

## FONTES

*BOLETIM REGIONAL NORDESTE I* (CNBB). Fortaleza, 1966-1979.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CDI) DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB), CDI-CNBB.

- Conteúdo da homilia de D. Edmilson, doc. nº 14070, 1968.
- Relatório da IVª Reunião das Micro-regiões – Secretariado – CPT-MA, doc. nº 07409, 1978.
- Documento: O Homem do Campo e a Terra, CPT-MA, doc. nº 10327, 1978.
- Dossiê sobre conflitos entre CIMI, FUNAI, índios e capuchinhos, em Barra do Corda, doc. nº 16254, 1979.

CNBB. *Comunicado Mensal*, 1970-1979.

*Declaração de Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste*, 06/05/1973.

SEDOC (*Revista Serviço de Documentação*). Petrópolis: Vozes, 1968.

*Jornal Pequeno*, São Luís do Maranhão, 06/08/1970

*Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo, 15/06/1999

\*\*\*

---

**Sérgio Ricardo Coutinho:** Doutor em História Social pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e Professor de História do Brasil Contemporâneo nas Faculdades Integradas UPIS-DF.

**Como citar este artigo:**

Coutinho , Sérgio Ricardo; “A RECEPÇÃO DA *GAUDIUM ET SPES* PELA IGREJA NO MARANHÃO: A *LIBERTAÇÃO* DOS POBRES COMO “HORIZONTE DE EXPECTATIVAS” EM ANOS DE REPRESSÃO” .In REVISTA TRANSVERSOS. "Dossiê: RELIGIÃO E MUDANÇA SOCIAL ". Nº 17, Dezembro, 2019, pp. 59-83 Disponível em <<https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/transversos/index>>. ISSN 2179-7528. DOI:10.12957/transversos.2019.47291