



**Fábio Vieira de Souza**

**A IGREJA DAS MINAS E A IGREJA DOS GERAIS:  
Uma análise comparada da recepção do Concílio Vaticano  
II nas Igrejas locais de Mariana e de Montes Claros**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Luis Corrêa Lima

Rio de Janeiro  
Agosto de 2018



**Fábio Vieira de Souza**

**A Igreja das Minas e a Igreja dos Gerais:  
Uma análise comparada da recepção do Concílio  
Vaticano II nas Igrejas locais de Mariana e de  
Montes Claros**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Luís Corrêa Lima**

Orientador  
Departamento de Teologia – Puc-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Lúcia Pedrosa de Pádua**

Departamento de Teologia – Puc-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Maria Teresa de Freitas Cardoso**

Departamento de Teologia – Puc-Rio

**Prof. Ney de Souza**

Departamento de Teologia – Puc-SP

**Prof. Ceci Maria Costa Baptista Mariani**

Departamento de Teologia – Puc-Campinas

**Prof<sup>a</sup> Monah Winograd**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro  
de Teologia e Ciências Humanas – PUC-RIO

Rio de Janeiro, 24 de agosto de 2018

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

## Fábio Vieira de Souza

Graduou-se em Teologia pelo Seminário Maior Imaculado de Maria em 2006. Fez integralização dos créditos pela Faculdade Dehoniana em 2010. Cursou o mestrado em teologia na PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo) em 2014. Participou de diversos congressos nas áreas de Teologia e História. Lecionou Teologia no Seminário Maior Imaculado de Maria.

### Ficha Catalográfica

Vieira, Fábio

A igreja das Minas e a igreja dos Gerais : uma análise comparada da recepção do Concílio Vaticano II nas igrejas locais de Mariana e de Montes Claros / Fábio Vieira de Souza ; orientador: Luís Corrêa Lima. – 2018.

123 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Concílio Vaticano II. 3. Teologia da recepção. 4. Igreja Católica. 5. Minas Gerais. I. Lima, Luís Corrêa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

À minha família, amigos e a todos e acreditam  
no projeto que se encarna em minha história.

## Agradecimentos

Agradeço a Deus, que pelo Cristo no Espírito congrega e conduz a Igreja, nos sustentando em nossa história.

À minha família, sempre referência de lar e acolhida.

Ao orientador professor Luis Corrêa e demais professores que me ajudaram neste processo de construção de conhecimento através do resgate da história.

À PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À todo povo de Deus, amigos, pessoas com quem trabalho e tantos rostos anônimos que de alguma forma contribuem conosco em nossa trajetória de vida.

## Resumo

Souza, Fábio Vieira; Lima, Luis Corrêa. **A Igreja das Minas e a Igreja dos Gerais: Uma análise comparada da recepção do Concílio Vaticano II nas Igrejas locais de Mariana e de Montes Claros.** Rio de Janeiro, 2018. 123p. Tese de doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho retoma de forma sistemática, o percurso que marcou a caminhada do Povo de Deus nas Arquidioceses de Mariana e de Montes Claros, com ênfase no período pós-conciliar. A partir deste objetivo, revisitamos a história da formação do catolicismo nestas duas Igrejas locais do estado de Minas Gerais, o que nos permite perceber como a Igreja Católica se consolidou na região mineradora e no Norte de Minas. De posse destes dados históricos lidos á luz da teologia da recepção, voltamos o nosso olhar sobre Segundo Sínodo de Mariana e para a Terceira Assembleia diocesana de Pastoral de Montes Claros. A partir destes eventos diocesanos podemos verificar como o Vaticano II foi recebido por estas dioceses cerca de vinte e cinco anos depois da promulgação dos textos do Concílio.

## Palavras-Chave

Concílio Vaticano II; Teologia da Recepção; Igreja Católica; Minas Gerais

## Abstract

Souza, Fábio Vieira; Lima, Luis Corrêa (Advisor). **The Church of Minas and the of Gerais: a comparative analysis of the reception of Vatican II in the Local Church of Mariana and Montes Claros.** Rio de Janeiro, 2018. 123p. Tese de doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present work systematically takes up the path that marked the journey of the People of God in the Archdioceses of Mariana and Montes Claros, with emphasis on the post-conciliar period. From this objective, we revisit the history of the formation of Catholicism in these two local Churches of the State of Minas Gerais, which allows us to perceive how the Catholic Church consolidated in the mining region and in the north of Minas. With this historical data read in the light of theology of reception, we turn our gaze to the Second Synod of Mariana and to the Third Diocesan Pastoral Assembly of Montes Claros. From these diocesan events we can see how Vatican II was received by these dioceses about twenty-five years after the promulgation of the texts of the Council.

## Keywords

II Vatican Council; Theology of Reception; Catholic Church; State of Minas Gerais

## Sumário

1	Introdução	10
1.1	Hipótese	10
1.2	Estado da Questão	15
1.3	Metodologia	17
2	O Concílio Vaticano II	22
2.1	O Concílio e o seu contexto: Um mundo em transformações	22
2.1.1	A Igreja Católica pré-conciliar	24
2.1.2	Os movimentos de renovação do século XX	28
2.2	De João XXIII ao Concílio	31
2.2.1	Anúncio e preparação	32
2.3	A magna assembleia	37
2.3.1	As aulas conciliares	38
2.4	O magistério conciliar	43
3	Teologia da recepção: Uma leitura da assimilação da doutrina na vida eclesial	45
3.1	O desenvolvimento histórico da teologia da recepção	46
3.2	Análise teológica do fenômeno da recepção: uma leitura a partir de Gilles Routhier	53
3.3	Um mesmo Concílio, diferentes leituras: História da interpretação do Vaticano II	57
3.3.1	Segundo Sínodo Extraordinário dos Bispos	59
3.3.2	A Escola de Bolonha	63
3.3.3	A Escola de Tubinguen	66



4 A Igreja das Minas	70
4.1 A formação do catolicismo na região aurífera de Minas	71
4.2 Uma leitura da atuação do episcopado em Mariana	73
4.3 A Fé Católica nas Minas	79
4.4 A recepção do Concílio Vaticano II no Segundo Sínodo de Mariana	86
4.4.1 O Documento Final do Segundo Sínodo de Mariana	88
5 A Igreja dos Gerais	92
5.1 O catolicismo no sertão mineiro	95
5.2 Os bispos dos Gerais	103
5.3 A Terceira Assembleia Diocesana de Montes Claros	107
5.3.1 Os documentos da assembleia	109
7 Conclusão	113
8 Referências bibliográficas	117

# 1

## Introdução

Sem sombra de dúvidas, o Concílio Vaticano II foi o acontecimento eclesial do último século passado que mais imprimiu transformações ao catolicismo contemporâneo. O cinquentenário da realização do concílio convocado por João XXIII(1962-1965) suscitou diversos debates, principalmente no diz respeito à recepção e à interpretação do Vaticano II. Neste sentido, acreditamos que pesquisas que focalizam a acolhida dos documentos conciliares emergem como historicamente relevantes, posto que se projetarão enquanto registros dos mais distintos modos de recepção desse evento que impulsionou incisivas mudanças nas práticas e discursos na Igreja Católica.

### 1.1

#### Hipótese

Segundo o historiador Oscar Beozzo, em um acontecimento eclesial da grandeza de um concílio como o Vaticano II, “três aspectos devem ser levados em consideração: o evento em si, os documentos nele aprovados e a sua recepção”<sup>1</sup>. E para ele, este último “é o elemento de verificação mais importante, pois revela quais dimensões foram capazes de passar para o cotidiano da Igreja, que outras deixaram de ser assimiladas e até mesmo as que foram seletivamente abandonadas”<sup>2</sup>. Ciente da relevância do aspecto recepcional da doutrina, em dezembro de 1965, com o encerramento do Concílio, o episcopado do Brasil saiu de Roma com os documentos conciliares e com um programa próprio de

---

<sup>1</sup> BEOZZO, Oscar. A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil. INP (Org.) **Presença pública da Igreja no Brasil: Jubileu de ouro da CNBB (1952-2002)**. São Paulo: Paulinas, 2003, p.425.

<sup>2</sup> Ibid.

recepção, o Plano de Pastoral de Conjunto<sup>3</sup> (PPC), destinado a traduzir na prática, em face a realidade brasileira, as decisões do Concílio.

Entretanto, a recepção não é um processo linear, um acontecimento que produz automaticamente os efeitos desejados, esta pressupõe o discernimento crítico e a decisão livre das pessoas e das comunidades. Diversos fatores de ordem não meramente doutrinal intervêm num processo de recepção e condicionam a orientação desse mesmo processo. No entender de José Eduardo Borges de Pinho<sup>4</sup>, professor de eclesiologia da Universidade Católica Portuguesa, o modo como a doutrina repercute em determinado corpo eclesial e até o que dela resulta em termos de conteúdos recebidos, não são desligáveis das circunstâncias históricas, sociais, culturais, políticas, etc. em que ele se realiza. O teólogo português ressalta, ainda, a autonomia legítima das Igrejas locais que dão uma configuração própria àquilo que as interpela e lhes é proposto num dado momento, buscando expressões cada vez mais autênticas e mais adequadas no contexto específico em que são chamadas a viver a fé.

Isto nos faz perceber que o fenômeno da recepção de um concílio comporta certa complexidade, pois cada contexto sócio-eclesial apresenta peculiaridades que o faz mais aberto ou não a determinadas novidades emanadas de tal evento. Sergio Coutinho<sup>5</sup> corrobora este pensamento ao afirmar que “a recepção, como qualquer processo histórico, é complexa porque, além de implicar o tempo e o lugar, coloca em ação na Igreja local diversos atores”.

Desta forma, ao analisar o Vaticano II, lançaremos nosso olhar, não sobre o evento conciliar ou seus documentos, mas sim sobre os desdobramentos de sua doutrina na vida eclesial. Tal leitura do Concílio em seu aspecto recepcional se dará por meio da teologia da recepção. De posse deste instrumental teórico abalizado por teólogos como Yves Congar, “o pai da recepção”, o canadense Gilles Routhier e o pesquisador da Universidade Católica de Lisboa, Borges de Pinho; examinaremos a repercussão das ideias conciliares em duas Igrejas locais, as arquidioceses de Mariana e de Montes Claros, no estado de Minas Gerais,

---

<sup>3</sup> Plano discutido e aprovado pela Assembleia da CNBB realizada durante a última sessão do Concílio em Roma.

<sup>4</sup> PINHO, José Eduardo B. **A recepção como realidade eclesial e tarefa ecumênica**. Lisboa, Didaskalia, 1994.

<sup>5</sup> COUTINHO, Sergio R. O Episcopado e a Recepção do Concílio Vaticano II em Goiás. **Revista Fragmentos de Cultura**, v.16, n.7/8. Goiânia: 2006, p.559.

durante os episcopados de Dom Oscar de Oliveira (1959-1988) e de Dom José Alves Trindade (1956-1988), bispos das referidas arquidioceses, respectivamente.

A delimitação do recorte de nossa pesquisa, como não poderia deixar de ser, não foi aleatória. Investigar o fenômeno religioso em Minas Gerais é adentrar num espaço cuja história foi perpassada pelos elementos da fé católica. Neste estado, os sinais de uma religiosidade pujante se impõe em seus costumes, tradições e na beleza da arquitetura dos templos que se sobressaem no cenário de diversas cidades mineiras. Matos, ao analisar a história da Igreja no Brasil, destaca Minas Gerais como baluarte do catolicismo brasileiro. As palavras do Pe. Alexandre Amaral em 1935, no encerramento da semana da ação católica, expressam essa mesma ideia: “O Brasil é a imensa Catedral de Cristo-Rei; Minas é o sacrário desse templo”<sup>6</sup>. Matos também cita o jornal belo-horizontino O Diário, de 1935, que enfatiza esta proeminência da fé católica em Minas Gerais, “sempre que se faz mister apontar um povo como modelo de fidelidade aos princípios cristãos, Minas surge como que espontaneamente aos lábios dos brasileiros. Minas tradicionalmente cristã”<sup>7</sup>.

Entretanto, mesmo com todo este substrato religioso em suas tradições, Minas não é uma só. Sylvio de Vasconcellos<sup>8</sup>, “ao caracterizar a mineiridade, enfatiza a diversificação em Minas Gerais, reconhecendo a multiplicidade de diferenças entre Minas e os Gerais”. Corroborando este pensamento, o antropólogo João Batista de Almeida Costa<sup>9</sup>, entende que o estado de Minas Gerais explica-se teoricamente pela coexistência de duas dinâmicas diferenciadas entre si. A hierarquia mineira se instaura no século XVIII, conjugando dois polos distintos e opostos, a zona aurífera, as Minas, e o sertão do Rio São Francisco, os Gerais, que expressa a civilização erigida na área próspera e o vazio civilizatório existente nos currais dos campos gerais. Numa região se expandiu a sociedade mineradora em meio às altaneiras montanhas das minas, na outra, a sociedade pastoril estabelecida no cerrado do sertão dos gerais; na primeira, o ciclo do ouro, na segunda, o ciclo do couro.

---

<sup>6</sup> MATOS, 2010

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> VASCONCELOS, Sylvio. **Mineiridade, ensaio de caracterização**. Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1968.

<sup>9</sup> COSTA, João Batista de Almeida. **Mineiros e Baianeiros: Englobamento, Exclusão e Resistência**. Tese (Doutorado). UNB, 2003.

Costa pontua alguns aspectos contrastivos que distinguem a identidade mineira do mineiro da região das Minas, “apegados às aparências externas enunciativas de opulência, na intimidade do lar cultivam a sobriedade no comer, no beber e no modo de ser ensimesmado, introvertido e pouco dado à falação”<sup>10</sup>; e do mineiro dos Gerais, “decorrente da mestiçagem entre indígenas, negros, paulistas, nordestinos que no espaço regional criaram uma ordem social largamente diferenciada e relativamente acentrada, secularizada e resistente aos centros de poder”<sup>11</sup>, “é considerado extrovertido, comunicativo”<sup>12</sup>, orgulhoso de sua regionalidade e das características sociais e culturais que o fazem singular na interioridade da realidade social mineira.

Destes polos distintos das Minas Gerais emergem experiências religiosas igualmente distintas. Para Antônio Alvimar Souza<sup>13</sup>, o catolicismo do sertão dos gerais assume uma face diferenciada com espaços sagrados delimitados e paupérrimos, ausência das irmandades e organização eclesial diferenciada. Uma “Igreja onde a presença do leigo é muito expressiva em um universo de pouco padre, muita reza e pouca missa”<sup>14</sup>. O sertanejo dos Gerais, do Norte de Minas, “prisioneiro de seu mundo longínquo, parece sentir a distância da espiritualidade das Minas. O catolicismo sertanejo sobreviveu distante da religião oficial”<sup>15</sup>. Num estado de contrastes, esta descrição em nada nos faz lembrar a Igreja da região mineradora, da primeira vila instituída, da primeira freguesia, da primeira cidade, do primeiro bispado de Minas; Igreja do reformador Dom Viçoso, que no século XIX impulsionou o movimento ultramontano no Brasil; “berço da civilização mineira”<sup>16</sup>; “Mãe e mestra das Igrejas de Minas, venerada Sé de Mariana”<sup>17</sup>; a Roma de Minas .

Para nossa análise comparada, tomaremos então, a Arquidiocese de Mariana como lugar onde espírito de Minas se mantém vivo, e interpretaremos a Igreja local de Montes Claros, no norte do estado, como espaço onde o espírito

---

<sup>10</sup> COSTA, 2003, p.13.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid. p.14.

<sup>13</sup> SOUZA, Antônio Alvimar. **A Igreja Entrou Renovadamente na Festa: Igreja e Carisma no sertão de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Fumarc, 2007.

<sup>14</sup> Ibid. p. 21.

<sup>15</sup> Ibid. p. 22.

<sup>16</sup> VASCONCELOS, 1968, p.

<sup>17</sup> TRINDADE, Cônego Raymundo. **Arquidiocese de Mariana: Subsídios para sua história**. 2º edição. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1950.

dos Gerais se manifesta. Colocando-nos diante do desafio de verificar o impacto e a ressonância do Concílio Vaticano II nestas duas Igrejas mineiras, constituídas sob a égide de realidades sociais e experiências religiosas tão díspares. Assim, veremos, como afirma Routhier, que “o lugar da recepção não é neutro, ao contrário, o espaço onde o Concílio é recebido determina a modalidade e as qualidades da recepção”<sup>18</sup>.

Esse percurso analítico foi suscitado por algumas questões que permanecerão na base de toda a abordagem a que nos propomos, tais como: 1) Como o catolicismo foi implantado nestas regiões; 2) Que tipo de religiosidade foi consolidada nas Minas e nos Gerais; 3) De que forma estas Igrejas locais se organizaram para implementar os ensinamentos do Concílio; 4) Como a eclesiologia do Concílio foi assimilada pelo Segundo Sínodo da Arquidiocese de Mariana e pela Terceira Assembleia Diocesana de Pastoral de Montes Claros, dois documentos contemporâneos entre si, produzidos num mesmo período, 1988 e 1990, respectivamente, nas distintas regiões analisadas por nós. Tomamos estes documentos como principal eixo de comparação, como o analisador que nos permite verificar como a teologia conciliar foi assumida por estas dioceses num evento sinodal local que expressa a visão de Igreja vigente, cerca de vinte e cinco anos depois do encerramento do Vaticano II.

Pontuamos como novidade de nossa pesquisa, a retomada, de forma sistemática, do percurso que marcou a caminhada do Povo de Deus nas Arquidioceses de Mariana e de Montes Claros, com ênfase no período pós-conciliar, bem como, uma compreensão mais ampla do processo de renovação eclesial deflagrado pela teologia conciliar, com os limites e avanços próprios de cada contexto específico, para assim, percebermos como uma Igreja tida como de viés conservador, e uma Igreja de uma região em situação social adversa, de anseios progressistas, leram o Concílio Vaticano II.

---

<sup>18</sup> ROUTHIER, Gilles. *Lá reception d’um concile*. Paris, 1993.

## 1.2

### Estado da Questão

Entendemos que com esta nossa pesquisa, percorremos numa seara pouco visitada, para Rodrigo Coppe Caldeira,

A historiografia sobre o Concílio e sua recepção, particularmente dão passos embrionários. Sobre a hermenêutica dos receptores, então, o campo é virgem. Os historiadores não construíram ainda, por exemplo, uma análise “das histórias da Igreja” escritas no Brasil sob o forte e persistente influxo das teologias da libertação, que se entenderam como a faceta mais original da recepção do Concílio na América Latina. Toda uma historiografia estar por se fazer a fim de que aprendamos o caminho da formação das culturas conciliares que se constituíram no país: como se caracterizavam suas narrativas, quais seus principais propugnadores, quais redes se utilizam para se expandirem e se fazerem conhecer<sup>19</sup>.

Compartilhamos da visão de Coppe, pois, de fato, sob o solo quase desértico das pesquisas conciliares no Brasil, poucos trabalhos floresceram. José Oscar Beozzo é, sem dúvida, o precursor dos estudos sobre o Vaticano II em terras brasileiras. Sua investigação sobre a participação do episcopado brasileiro no Concílio figura entre uma das primeiras obras históricas que relaciona a Igreja do Brasil com o evento conciliar.

O próprio Rodrigo Coppe Caldeira também dá uma importante contribuição para a história conciliar, com sua tese doutoral intitulada “Os Baluartes da Tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II”. O objetivo principal de seu estudo é apresentar as linhas de pensamento da ala conservadora que se organizou durante o Concílio, com destaque para a participação de Dom Antônio de Castro Mayer, bispo de Campos-RJ, e Dom Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina-MG.

---

<sup>19</sup> CALDEIRA, Rodrigo Coppe. A recepção do Concílio como objeto do historiador. In: **Congresso Nacional de História Oral**. 2017.

Um outro nome que merece ser citado, cuja pesquisa segue, em certo sentido, um caminho semelhante ao nosso, é o do pesquisador Sérgio Coutinho. com seu estudo de doutorado sobre a recepção do Concílio no Maranhão. Coutinho analisa principalmente a participação do episcopado maranhense na primeira fase da recepção conciliar.

Também na área de história da recepção, a pesquisa de Diego Omar, “*Sacerdos Magnus*, Dom Oscar de Oliveira: O Arquidiocesano e a recepção fragmentada do Concílio Vaticano II na Arquidiocese de Mariana (1959-1988)”, apresenta a leitura que a hierarquia católica marianaense fez do Vaticano II, e de que modo a teologia conciliar se infiltrou naquela Igreja local durante o episcopado de Dom Oscar.

No campo da teologia da recepção, por mais que se tenham feito avanços na reflexão, nota-se que esta área de estudo ainda é um terreno desconhecido para muitos. Em 1991, Pottmeyer pontuava que “na maioria dos dicionários teológicos você procura em vão o verbete recepção. E o mesmo se observa com relação aos manuais teológicos”<sup>20</sup>. Apesar desta certa deficiência, alguns nomes fulguram neste âmbito teológico. O primeiro deles é o dominicano Yves Congar, um dos maiores eclesiólogos do século, e que também abriu a discussão recepional no espaço católico. Além do já citado Routhier, um outro expoente da área é o Jesuíta Christoph Theobald com a obra “A Recepção do Concílio Vaticano II”. Neste denso trabalho de mais de oitocentas páginas, Theobald revisita o evento conciliar, reconstrói as etapas de elaboração dos principais documentos, passa pela história da recepção, aborda a temática dos conflitos de interpretação, e esboça uma chave de leitura própria. É, sem dúvida, o mais robusto trabalho teológico sobre o Concílio publicado em língua portuguesa.

Ainda na área da teologia da recepção, Derek Sakowski<sup>21</sup> é um nome também a ser mencionado. Sua obra revisita de maneira pormenorizada toda a história da teologia da recepção, bem como, as principais linhas de reflexão teológica sobre o tema. Mesmo não pertencendo ao panteão dos teólogos da

---

<sup>20</sup> POTTMEIER, Hermann. Reception and Submission. *The Jurist*, 51, 1991, pp. 269-92.

<sup>21</sup> SAKOWSKI, Derek. *The ecclesiological Reality of Reception: Considered as a solution to the debate over the ontological priority of the universal church*. Editrice Pontificia Univesitá Gregoriana. Roma, 2014.



recepção, sua pesquisa é uma contribuição de primeira grandeza que merece atenção.

No campo de história regional, a tese doutoral do antropólogo João Batista Costa da Universidade Estadual de Minas Gerais, “Baianeiros e Mineiros: Englobamento, Exclusão e Resistência” e a magistral obra de identificação e distinção dos povos das Minas e dos Gerais, e que se impõe como uma das mais importantes investigações da área. Costa discorre com riqueza de detalhes sobre as características do homem e a da cultura do sertão mineiro e reconstrói a história do povoamento destas regiões.

### 1.3

#### Metodologia

O estudo do Concílio Vaticano II em seu aspecto recepcional permite-nos uma análise comparada do impacto das conclusões deste evento em diferentes contextos eclesiais. Isto porque, os principais analisadores de tal abordagem são variáveis de dimensão histórica. Assim, a teologia da recepção será a matriz interpretativa nos dará a chave de leitura para investigarmos a repercussão da teologia conciliar na Igreja das Minas e na Igreja dos Gerais, sobretudo a partir dos conceitos Routhierianos de recepção kerigmática<sup>22</sup> e recepção prática<sup>23</sup>.

Os principais apontamentos históricos da recepção do Vaticano II na Arquidiocese de Montes Claros já foram por nós analisados, por ter sido este o objeto de investigação em nossa pesquisa de mestrado<sup>24</sup>. Sobre Mariana, temos uma vasta bibliografia que aborda a história da Igreja em Minas Gerais<sup>25</sup>. Além disso, um outro trabalho que foi bastante iluminador para este nosso projeto de

<sup>22</sup> O conjunto dos esforços desenvolvidos pelos pastores para fazer conhecer as decisões de um concílio e para as promover eficazmente. Cf. ROUTHIER, 1993.

<sup>23</sup> A atualização na vida da Igreja daquilo que é dado a receber e que pode ser caracterizada como o mergulhar na vida eclesial do fermento conciliar que a trabalha e a sustenta. Cf. ROUTHIER, 1993.

<sup>24</sup> VIEIRA, Fábio. **Vaticano II e Igreja Local: aspectos históricos e teológicos da recepção do Concílio Vaticano II na Arquidiocese de Montes Claros**. Dissertação (Mestrado). PUC-SP. 2014.

<sup>25</sup> TRINDADE, 1950; HOORNAERT, 1972; AZZI, 1978, 1992, 2005; BOSCHI, 1986; SANTIAGO, 2006; MATTOS, 2010; PEREIRA, 2010; etc.

pesquisa foi um estudo<sup>26</sup> acerca do episcopado de Dom Oscar de Oliveira, arcebispo de Mariana no período do evento conciliar; nele encontramos referência de documentos diocesanos por nós analisados em nossa pesquisa. O semanário *O Arquidiocesano*, criado por Dom Oscar em 1959 e que por 28 anos foi jornal oficial da Arquidiocese de Mariana; e as conclusões do Segundo Sínodo da Arquidiocese de Mariana, realizado entre 1986 e 1988, serão as principais fontes de pesquisa sobre os dados históricos da recepção do Concílio Vaticano II na Arquidiocese primaz de Minas.

De modo singular, os diversos atores eclesiais e os textos que documentam a forma como estas arquidioceses se organizaram após o Concílio e a vasta projeção dos trabalhos teológicos que refletem sobre a ressonância desse evento na vida da Igreja, interpretados pela teologia da recepção, estão na base da pesquisa por nós desenvolvida. Com isso, buscaremos uma forma de mediação na qual vários textos estarão em diálogo, de maneira a possibilitar um maior alcance e profundidade à nossa pesquisa.

Em nossa pesquisa, história e teologia se cruzam. Pois, ao analisar a recepção de um evento da envergadura de um concílio, a teologia necessita deste diálogo com a história, e em nosso caso, com a história comparada. O debate entre o teólogo e o historiador impõe a necessidade de um rigor científico nas duas áreas de investigação.

Para o trabalho historiográfico comparativo entre duas Igrejas locais no tocante a recepção conciliar, seguiremos a proposta de Veyne<sup>27</sup> que aponta para a necessidade de uma identificação de similitudes passíveis de contraposição em contextos diversificados. Bloch<sup>28</sup> também confirma a pertinência deste nosso percurso, ao enfatizar que estes dois aspectos são imprescindíveis: de um lado certa similaridade dos fatos, de outro, certas dessemelhanças nos ambientes em que esta similaridade ocorria. Assim, ao examinar o fenômeno da recepção do Vaticano II nas Minas e nos Gerais, tentaremos captar as similitudes e as

---

<sup>26</sup>SILVEIRA, Diego Omar. *Sacerdos Magnus. Dom Oscar de Oliveira, O Arquidiocesano e a recepção fragmentada do Concílio Vaticano II na Arquidiocese de Mariana (1959-1988)*. Dissertação (Mestrado). UFOP. 2009.

<sup>27</sup>VEYNE, Paul. O Inventário das Diferenças. *História e Sociologia*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

<sup>28</sup>BLOCH, Marc. *Os reis taumartugos: o caráter do poder régio*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

diferenças do processo de acolhida das ideias conciliares nestas duas realidades distintas.

Burke<sup>29</sup> ressalta que é preciso ter claro o que comparar e com o que, pois “para comparar realidades diversas é preciso antes conhecê-las profundamente, afim de não se ignorar as especificidades culturais, sociais e políticas dos objetos comparados”<sup>30</sup>. Esta indicação nos obriga a revisitar a história da formação do catolicismo nestas duas regiões do estado de Minas Gerais e perceber os fatores que influenciaram a consolidação de uma religiosidade de matiz católica específica em cada uma das distintas áreas estudadas. Segundo Veyne<sup>31</sup>, a história comparada indica três procedimentos diferentes: a analogia, associação e o estudo de uma categoria e/ou tipo de acontecimento. Acentuando que é preciso perceber a oportunidade para a construção de um objeto comparado. Neste sentido, tomaremos o Segundo Sínodo de Mariana e a Terceira Assembleia Diocesana de Montes Claros como acontecimentos de estudo para a análise comparativa. Este eixo de comparação nos protege do perigo da seleção subjetiva de fatos históricos que poderiam forçar a nossa pesquisa a dizer algo que talvez não coincidissem plenamente com a verdade da história. O exame dos documentos conclusivos das referidas experiências sinodais nos permite perceber como estas Igrejas locais assimilaram a teologia do Vaticano II naquele determinado momento histórico.

Para este tipo de abordagem comparada, Burke<sup>32</sup> nos alerta que não se deve partir do princípio de que todas as sociedades deverão seguir necessariamente uma mesma linha “evolutiva”. Pois cada realidade segue seu próprio curso, e não determinadamente obedecem a uma mesma lógica sucessiva, logo, é preciso lembrar que as sociedades, assim como os acontecimentos históricos, são dinâmicas e diferenciadas. E é esta diferenciação que nos permite uma análise comparada. Deste modo, a nossa abordagem comparativa não tem como objetivo atribuir um grau valorativo ou emitir um juízo peremptório sobre o estado da recepção conciliar nestas duas Igrejas distintas, mas sim perceber as dinâmicas que perpassam tal fenômeno e quais fatores são determinantes para que

---

<sup>29</sup> BURKE, P. **História e teoria social**. São Paulo: Ed. da UNESP, 2002, p. 44.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> VEYNE, 1983, p.42.

<sup>32</sup> BURKE, 2002, p. 44.

uma comunidade local acolha como sua ou rejeite, uma nova norma de fé que ela não criou por si mesma.

Para Mancuso, trabalhos como este nosso, de análise comparada,

Contribuem para a construção do conhecimento histórico sobre os casos estudados e levantam questões inovadoras para cada um deles; dão margem à elaboração de modelos explicativos; e resgatam relações anteriormente invisíveis, ajudando a entender a composição de unidades que extrapolam as fronteiras espaço-temporais tradicionalmente estabelecidas<sup>33</sup>.

No campo de investigação teológica, o canadense Gilles Routhier será um dos nossos principais colaboradores, por sugerir que a verificação do fenômeno recepional exige um diálogo entre teologia e história. Em sua opinião “os estudos de caso representam ainda um preço a pagar se nós desejamos que a reflexão eclesiológica sobre a recepção ganhe em profundidade, abandone as generalidades e evite de ser simplesmente repetitiva”<sup>34</sup>. Segundo Theobald, a teoria operacional de recepção desenvolvida por Routhier, “é capaz de sustentar de um ponto de vista teórico, estudos de casos”<sup>35</sup>. Em sua investigação, Routhier destaca quatro aspectos característicos do processo de recepção de um concílio; a saber: a temporalidade, sua inserção numa história e numa duração; o enraizamento em um lugar concreto; a implicação dos atores; e o aspecto espiritual.

Nos propomos, então, no primeiro capítulo, apresentar em linhas gerais a história do Concílio Vaticano II, visitando o catolicismo às vésperas do evento; a convocação e os preparativos para magna assembleia; entraremos nas aulas conciliares e na história da elaboração dos textos, para, por fim, verificarmos os documentos promulgados.

No segundo capítulo será a vez de examinarmos nosso referencial teórico, a teologia da recepção. Aqui, será nossa preocupação estudar a história de sistematização; os principais conceitos teológicos envolvidos nesta reflexão, com

---

<sup>33</sup> MANCUSO, Lara. A Comparação no Estudo da História da América Latina. **Projeto História**. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História. Editora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. P. 1-442, dez. 2005. p. 273.

<sup>34</sup> CALDEIRA, Rodrigo Coppe. O Concílio Vaticano II, sua hermenêutica e recepção. **Estudos Teológicos**; Vol 55, No 1, Ano 2015.

<sup>35</sup> THEOBALD, Christoph. **A recepção do Concílio Vaticano II**. V. I. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

destaque para o caminho proposto por Gilles Routhier; bem como o embate interpretativo acerca do Concílio, com a visão de diferentes escolas.

No terceiro capítulo, a região das Minas será visitada. Com atenção para a história do povoamento da região mineira; a forma como a Igreja se consolidou; as características do catolicismo no espaço aurífero do estado; e por último, uma análise do Segundo Sínodo Diocesano de Mariana.

E no quarto capítulo, reutilizaremos a bússola que nos guiou na viagem pelas Minas, só que agora viajando pelo sertão dos Gerais. A história do povoamento, a formação da Igreja, as características do catolicismo, e a Terceira Assembleia Diocesana de Pastoral, serão o enfoque nesta jornada pelo Norte de Minas.

Acreditamos que com este balizamento histórico-teológico poderemos percorrer o caminho de investigação com uma matriz interpretativa que nos dará a chave de leitura para compreendermos a repercussão da teologia conciliar na Igreja das Minas e na Igreja dos Gerais.

A partir da análise comparada da recepção do Vaticano II em duas Igrejas locais distintas, apresentaremos:

- Elementos para uma análise do aspecto recepcional da teologia conciliar. Pois diversos fatores de ordem não meramente doutrinal intervêm num processo de recepção e o condicionam.
- Apontamentos históricos e teológicos da recepção do Concílio Vaticano II nas Arquidioceses de Montes Claros e de Mariana.
- Registros históricos que nos permitam melhor compreender a formação do catolicismo na região aurífera das Minas e no sertão dos Gerais..

## 2

### O Concílio Vaticano II

Neste capítulo de nossa pesquisa voltaremos o nosso olhar sobre a história daquele que foi o acontecimento que mais impactou a Igreja no século XX e cujos debates acerca de sua interpretação permanecem atuais, mesmo passadas duas décadas deste novo milênio. A força de renovação do Concílio convocado por João XXIII em 1959 atingiu todos os âmbitos da vida eclesial onde quer que o catolicismo se faça presente. A maior assembleia episcopal da história reuniu cerca de 2.500 bispos de toda parte do mundo em Roma, de 1962 a 1965, para traçar os novos rumos da Igreja.

A interpretação de um acontecimento da envergadura de um Concílio exige uma atenção sobre alguns aspectos históricos desse importante momento da Igreja Católica. Dessa forma, se sobressaem questões, como: O que, de fato, foi o evento Concílio Vaticano II? Em que contexto ele surgiu? Como se desenvolveram as discussões teológicas nas aulas conciliares? Qual foi a sua dinâmica interna? Quais foram as conclusões dessa grande assembleia? Esta visão panorâmica nos permitirá uma melhor compreensão deste evento que está na base de nosso trabalho e que perpassa toda nossa pesquisa.

#### 2.1

##### O Concílio e o seu contexto: Um mundo em transformação

Uma compreensão mais acurada do panorama típico da Igreja no início do último século passado nos impõe a necessidade de apresentar, em linhas gerais, alguns acontecimentos que marcaram o aspecto sociopolítico da primeira metade do século XX, naquilo que contribuem para os esclarecimentos necessários no processo de delineamento do contexto histórico que marcou a convocação do Concílio Vaticano II.

O início do século XX foi marcado pela presença de uma sociedade em rápidas e profundas transformações. O paradigma multissecular da inércia feudal dá o seu último suspiro e as céleres mudanças deste período abrem a sociedade a novos paradigmas. As catástrofes de duas grandes guerras, o surgimento de regimes totalitários como o nazismo e o fascismo. As bandeiras do comunismo e o socialismo se apresentam como alternativas à crescente hegemonia do modo de vida capitalista. Este embate de propostas que se contrapõem passam a determinar as relações de força no mundo, dividindo-o em dois grandes blocos antagônicos até praticamente o final do século XX. Um outro novo elemento no campo sociopolítico deste período foi a ascensão do Terceiro Mundo com os processos de descolonização da África e da Ásia, que em meio a duros conflitos colocam em relevo os anseios de liberdade e o ideal de construção de uma identidade nacional própria. Esse ideário de emancipação também vai influenciar o processo de desocidentalização do cristianismo de matiz católica.

No campo socioeconômico, vemos um extraordinário progresso técnico, com o desenvolvimento das comunicações, e um acentuado processo de industrialização em expansão, ainda em decorrência da Revolução Industrial e do capitalismo. A difusão dos novos meios de comunicação, rádio, televisão e cinema deram uma nova dinâmica à sociedade, exercendo forte impacto sobre as mentalidades e imprimindo num ritmo mais acelerado, profundas mudanças sociais. Nesse contexto, o historiador Ney de Souza destaca que “o caos das guerras revelou que os principais valores da modernidade estavam em crise: a absolutização moderna da razão, do progresso, da nação e da indústria”<sup>36</sup>. Em seu entender, estava assim fracassada a crença na razão iluminista, no progresso, na ideia de nacionalismo e no socialismo, enquanto propostas alternativas ao capitalismo. Desse quadro, resultou o declínio do eurocentrismo e o surgimento de um novo paradigma mais global, policêntrico.

Estas transformações sociais desencadearam o surgimento de uma nova visão de mundo que, desse modo, passou a influenciar a sociedade em seus mais diversos seguimentos. Para o historiador do Concílio, Guisepe Alberigo, “essa realidade trás consigo ares de mudanças. A cultura clássica que se propunha

---

<sup>36</sup> SOUZA, Ney. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes, BOMBONATTO, Vera Ivanise. (Orgs.). **Concílio Vaticano II, análise e prospectivas**. São Paulo, Paulinas, 2005, p.19.

universal é contestada por novos modelos culturais que dão espaço a um otimismo econômico, político e cultural, numa nova atmosfera de abertura”<sup>37</sup>. Estes movimentos das placas tectônicas que sustentavam os paradigmas até então vigentes, trouxeram consigo questionamentos e desafios para a Igreja, pois as respostas para tais questões não estavam presentes em seu repertório teológico.

### 2.1.1

#### A Igreja Católica pré-conciliar

Desde o Concílio de Trento (1545-1563), a Igreja se viu num crescente processo de isolamento, levantando muros e se fechando em oposição ao “espírito moderno”, considerado nocivo à fé cristã. O historiador Rodrigo Coppe, enfatiza que a Igreja percebeu-se ameaçada frente às novas questões que foram colocadas por variados movimentos. Inicialmente, com protestantismo de Lutero, depois, com o Iluminismo e seus representantes da lógica racional empirista que primam pela supremacia da razão e do indivíduo e, por fim, com a Revolução Francesa e seus princípios liberais<sup>38</sup>.

Estes três movimentos colocaram em xeque o pensamento católico e a Igreja se viu frontalmente ameaçada. Uma forte hostilidade se impunha e a Igreja se tornava uma “fortaleza sitiada” que interpretava a modernidade como um grande mal que deveria ser combatido pelo catolicismo. Esta postura defensiva vigorou por cerca de quatro séculos, entre Trento e a chegada de João XXIII ao solio papal. Este ideal de cristandade medieval plasmou um modelo institucional que reagiu “com uma sistemática oposição, rejeitando categoricamente as reivindicações modernas”<sup>39</sup>. Neste sentido, a Igreja se fechou em relação ao mundo moderno, no intuito de se resguardar das ameaças externas. Coppe reafirma esta visão ao pontuar que “na busca de sua preservação, a Igreja tomou a

---

<sup>37</sup> ALBERIGO, Giuseppe. **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo, Paulus, 1995, p.75.

<sup>38</sup> CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II**. Tese (doutorado), UFJF, 2009, p.25-28.

<sup>39</sup>MATOS, Henrique Cristiano José. **Concílio Vaticano II: história, herança e inspiração**. Belo Horizonte, O Lutador, 2012, p.21.



precaução de anatematizar e proscrever as ideias que poderiam, por ventura, ameaçar tanto o seu poder simbólico, quanto o temporal”<sup>40</sup>.

O apogeu deste pensamento antimoderno se deu no fim do século XIX e início do século XX. Para Guisepepe Alberigo, os pontificados dessa época, privilegiavam a presença de uma estrutura centrada na “dimensão coercitiva da autoridade”<sup>41</sup>, se posicionando de modo contrário a tudo que se apresentasse sob o signo da modernidade, desde novidades tecnológicas, a novas categorias de pensamento que pudessem por em questão o pensamento tradicional católico. A Igreja anatemizava tudo aquilo que ela compreendia como sendo consequência da modernidade. A definição dogmática da infalibilidade papal em 1870, no Concílio Vaticano I, foi a canonização deste posicionamento mais intransigente de uma Igreja que não podia ser questionada.

Coppe acentua que “a maioria dos documentos produzidos pela Santa Sé, neste período [...], é marcada por certo denunciamento, ou seja, pela necessidade de apontar os desregramentos que estariam presentes na sociedade”<sup>42</sup>. A oposição da Igreja Católica às categorias modernas do pensamento, neste período se manifestaram, sobretudo nos documentos papais *Syllabus* (1864) e *Quanta Cura* (1864) de Pio IX e *Pascendi Dominici Gregis* (1907) de Pio X. Um forte clima de hostilidade pairava sobre Roma, e os papados traziam consigo uma postura defensiva, um certo tom de condenação, e uma visão negativa da sociedade. Em 1907, Pio X, com o decreto *Lamentabili Sine Exit* pôs sob suspeita a utilização do método mais crítico na elaboração do pensamento teológico. Igual teor condenatório encontramos no *motu proprio Sacrorum Antistitutum*, que exigia dos professores das universidades católicas um juramento contra os erros modernistas.

Em meio a Primeira Guerra Mundial, depois dos duros anos de intransigência de Pio X, em 1914, o Cardeal Giacomo Paolo Giovanni Battista della Chiesa foi eleito papa. Sob o nome de Bento XV, governou a Igreja de 1914 a 1922. Doutor em direito, um homem com larga experiência internacional, do qual poderia se esperar uma maior abertura e diálogo com o mundo. A primeira grande guerra foi um entrave ao seu pontificado. A promulgação do Código de

---

<sup>40</sup>CALDEIRA, 2009, p.22.

<sup>41</sup>ALBERIGO, Giuseppe. **A Igreja na História**. São Paulo, Paulinas, 1999, p.291.

<sup>42</sup>CALDEIRA, 2009, p.32.

Direito Canônico em 1917, talvez tenha sido o fato mais memorável do papado de seu papado.

Em 1922, Pio XI (1922-1939) inicia seu pontificado com a Europa num momento político muito conturbado. Os regimes totalitários haviam chegado ao poder. O fascismo na Itália, o nazismo na Alemanha e o totalitarismo Stalinista tinham em comum as diferenças ideológicas com a Igreja, o que resultou em mais perseguição e hostilidade. Num contexto tão adverso, sua primeira encíclica, *Ubi arcano Dei consilio* (1922), trouxe seu programa de governo, que é bem sintetizado em seu lema "*pax Christi in regno Christi*", a paz de Cristo no Reino de Cristo. Nas encíclicas *Non abbiamo bisogno* (1931) e *Mitbrennendersorge* (1937), o Papa Pio XI criticou duramente o fascismo italiano e o nacional-socialismo alemão<sup>43</sup>.

Em 1939, Eugênio Pacelli foi eleito papa. E o nome de Pio XII (1939-1958) incorporava a representação do papado em toda a sua dignidade e altivez. Teve como herança deixada pelo seu sucessor, uma Igreja fortemente centralizada. Com o falecimento de seu Secretário de Estado, não nomeou outro. E afirmava: “Não quero colaboradores, mas executores”<sup>44</sup>. Seu pontificado foi marcado pelo declínio do antimodernismo. Sua postura predominante é a prudência excessiva, que chegava a beirar o fechamento. Seu espírito e sua postura são revelados na encíclica *Humani Generis* (1950), comparada pelos especialistas à *Pascendi* de Pio X, a magna carta da intransigência antimoderna. O Papa Pacelli condenou ainda as correntes de pensamento existencialistas, historicistas, e a tentativa de utilização das mesmas na teologia católica. Em seu pontificado, também impôs censura aos teólogos Maritain, Congar, Chenu e De Lubac, nomes que mais tarde se tornaram peritos, dos mais relevantes, do Concílio Vaticano II.

Para o historiador Sandro Costa, no governo dos dois papas que precederam João XXIII, e que, portanto, conduziram a Igreja às portas do Vaticano II,

Predomina o catolicismo “triunfante”. Multiplicam-se as grandes manifestações de massa. Depois das grandes

<sup>43</sup> SOUZA, 2005, p.20.

<sup>44</sup> Pio XII *apud* COSTA, Sandro Roberto. Contexto histórico do Concílio Vaticano II. In: **Memória e Profecia: A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis, Vozes, 2005, p.96.

concentrações políticas do Estádio de Nuremberg (Berlim, nazistas), da Praça vermelha (Kremlin, comunistas) e da praça de Tianamen (China, comunistas), também a Igreja tem suas manifestações que reúnem multidões: Congressos Eucarísticos nacionais e internacionais, que reúnem milhões de católicos, e que são orientados para uma universalidade da Igreja Romana: Lourdes (1914); Chicago (1926); Sidney (1928); Cartago (1930), que, de um certo modo, soou como uma provocação aos muçulmanos; Buenos Aires (1934); Manila (1937); Rio de Janeiro (1952).<sup>45</sup>

Nestes dois papados se observa uma política da quase “onipresença” da Igreja no mundo. Percebe-se, neste período, que “há uma verdadeira inflação de intervenções por escrito dos pontífices, que cobrem os mais variados assuntos”<sup>46</sup>. Foram trinta encíclicas de Pio XI e quarenta documentos pontifícios de Pio XII, na busca de uma orientação de acordo com os cânones da fé católica para os mais variados campos da vida humana, pontua o historiador Costa.

Como vimos, as cinco décadas que antecederam a realização do Concílio Vaticano II foram marcadas por uma postura defensiva e uma rivalidade da Igreja em relação ao mundo moderno. No entanto, nota-se também alguns sinais de abertura e de renovação por parte do magistério no período que antecedeu a grande assembleia conciliar do século XX. Os historiadores Ney de Souza e Henrique Cristiano José Matos, e o teólogo João Batista Libânio destacam esta incipiente transformação no pensamento católico oficial.

O teólogo Jesuíta assinala a fundação do Pontifício Instituto Bíblico por Pio X, em Roma, como um fato que trouxe significativos avanços nos estudos da área bíblica<sup>47</sup>. A encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) de Pio XII, também significou um sopro de novidade e abertura no campo da exegese, com uma atenção a questão dos gêneros literários, sendo um estímulo à liberdade e à investigação. Já Ney de Souza destaca o incentivo do papa Pio XI à missão dos leigos através da Ação Católica<sup>48</sup>. Este movimento de origem belga trouxe para a esfera católica as novas discussões e debates que tocavam o dia a dia da vida das pessoas. Foi o início do diálogo do laicato com os problemas da modernidade. Matos, por sua vez, salienta que Pio XII impulsionou avanços no campo da

<sup>45</sup> COSTA, 2005, p.98.

<sup>46</sup> Ibid., p.22.

<sup>47</sup> LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo, Loyola, 2005, p.24.

<sup>48</sup> SOUZA, 2005, p.20.

eclesiologia com a encíclica *Mystici Corporis Christi* (1943), superando uma visão marcadamente jurídica, com o conceito de Igreja como corpo místico de Cristo<sup>49</sup>. Mesmo com a presença desta leve brisa de renovação por parte do magistério da Igreja, a mentalidade dominante era de suspeita e de fechamento à qualquer possibilidade de mudança que colocasse em xeque o pensamento católico tradicional.

### 2.1.2

#### Os movimentos de renovação do século XX

Apesar do clima de vigilância e de fechamento presente nas instâncias oficiais católicas, no início do século XX, vários teólogos se empenharam em utilizar as categorias modernas do pensamento para interpretar a mensagem evangélica. Houve, assim, um esforço de renovação em diversas áreas, como na liturgia, nos estudos bíblicos, na espiritualidade e na teologia em geral.

Giuseppe Alberigo pontua que no contexto da Ação Católica pelos fins da década de 1920 surgiram os movimentos que, a partir de 1945, convencionou-se chamar de movimentos de renovação<sup>50</sup>. Para o historiador de Bolonha, estes foram uma forma de contestação interna e respeitosa, capaz de apontar uma outra postura para o catolicismo do século XX, que seria marcado por um maior entusiasmo, dinamismo e vitalidade.

Organizada na década de 1920 por Pio XI, sob a inspiração do sacerdote belga J. Cardijn (1882-1967), a Ação Católica, com ênfase no protagonismo dos leigos destacava a importância de viver a fé inserida no próprio cotidiano, a partir, principalmente, do mundo do trabalho. Libânio assinala que a Ação Católica articulou duas tarefas: de um lado, o jovem era preparado para manter a dupla fidelidade à fé e ao seu mundo cotidiano; por outro, se fazia evangelizador de seus companheiros, anunciando-lhes o evangelho em seu próprio ambiente. Batista Libânio assevera ainda que “a entrada da modernidade pela via do movimento

---

<sup>49</sup> MATOS, 2012, p.29.

<sup>50</sup> ALBERICO, Giuseppe. **História do Concílio Vaticano II**. Vol1. Petrópolis, Vozes, 1996, p.95.

leigo teve um reforço na teologia do laicato que se impregnara de ideias da modernidade”<sup>51</sup>.

Os movimentos bíblico e litúrgico também se sobressaíram neste processo de renovação eclesial. Eles surgiram em face às grandes transformações socioculturais em andamento no período pré-conciliar. A criatividade teológica destes movimentos e a sua capacidade dialógica, lançaram as bases para uma nova teologia que iria adentrar a Igreja de modo irreversível a partir dos anos de 1960. Alberigo considera este impulso renovador da primeira metade do século XX como um “autêntico pré-concílio”<sup>52</sup>.

João Batista Libânio, ao se referir ao contexto da recepção destes sopros de renovação por parte do magistério oficial, enfatiza que :

A Igreja na saída da Idade Média parecia com pais super-protetores, preocupados, em casa, com a educação dos filhos menores e, ao mesmo tempo, vigilantes diante dos perigos de fora que lhes ameaçavam a educação [...] Mas, ao mesmo tempo, os filhos começavam a mudar de mentalidade frequentando de várias maneiras a modernidade e inserindo-a discretamente em movimentos de renovação que brotavam nos diversos campos da vida eclesial.<sup>53</sup>

O eclesiólogo José Antônio de Almeida reafirma este pensamento ao declarar que, em menor ou maior grau, toda a Igreja se envolveu em um movimento inaudito de reforma. Os movimentos impulsionaram um processo de renovação e deram um curso mais ou menos orgânico àquilo que se respirava nos mais diversos ambientes teológicos<sup>54</sup>.

O movimento de retorno à Bíblia, ao Antigo e ao Novo Testamento, segundo Costa<sup>55</sup>, tem suas origens no final do século XIX, na França, Bélgica e Alemanha. O reconhecimento e impulso oficial a este movimento se deu com a publicação da encíclica *Divino Afflante Spiritu*, em 1943, no qual os pesquisadores foram incentivados a, prudentemente, continuarem seus trabalhos.

<sup>51</sup>LIBANIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. 2005. Disponível em: <[http://www.jbllibanio.com.br/modules/mastop\\_publish/?tac=102](http://www.jbllibanio.com.br/modules/mastop_publish/?tac=102)>, s/p.

<sup>52</sup>ALBERIGO, Giuseppe. O Vaticano II. IN: *Concilium* 312 (2005/4), p. 16.

<sup>53</sup>LIBANIO, 2005, s/p.

<sup>54</sup>ALMEIDA, Antonio José de. *Lumen gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005, p.31

<sup>55</sup>COSTA, 2005, p.104.

Para Alberigo, este movimento bíblico foi de tríplice natureza: foi científico, utilizando-se de todos os recursos da arqueologia e da filologia para melhor investigar os respectivos textos em seu contexto histórico, e foi também espiritual e pastoral. Esta exegese mais refinada que certas interpretações alegóricas anteriores foi colocada a serviço das melhores edições bíblicas<sup>56</sup>.

Uma outra área impactada pela renovação pré-conciliar foi o campo da liturgia. Pouco antes da Primeira Guerra Mundial, surgiu na Bélgica um movimento litúrgico de origem beneditina. Esta iniciativa buscou superar o chamado rubricismo, com suas rígidas orientações minuciosas de uniformização. Na visão dos protagonistas deste movimento “as ações litúrgicas não seriam ritos fechados, herméticos, realizados por alguns ministros especializados, de que os fiéis recebessem unicamente a objetividade dos frutos, sem vivenciá-los”<sup>57</sup>. De acordo com Libânio, a vivência mais frutuosa do rito exigia uma maior compreensão do que se celebrava. Por estar imersa numa linguagem e numa cultura pouco compreensível, a liturgia foi submetida à transformações profundas, que fossem capazes de facilitar a participação do fiel<sup>58</sup>. Para se alcançar tal finalidade, segundo o historiador Giuseppe Alberigo, “voltou-se a patrística para restaurar veneráveis costumes, num esforço para transformar fiéis passivos em participantes ativos, quer revalorizando ritos importantes e mesmo os explicando, ou celebrando em língua vernácula”<sup>59</sup>.

Ante ao fechamento e às suspeitas que o magistério fazia pairar sobre as categorias modernas do pensamento, esses movimentos de renovação foram, pouco a pouco encontrando mais espaço, minando nos círculos eclesiais. No entender de Ney de Souza, houve um gradativo desenvolvimento da teologia católica às vésperas do Concílio, visto que os “movimentos bíblico e litúrgico dominaram os anos vinte e trinta e inspiraram a consciência crescente do final dos anos trinta e por toda a década de quarenta”<sup>60</sup> do século XX.

Outra redescoberta importante deste período foi o reencontro com os Santos Padres, a revalorização dos estudos e dos escritos patrísticos, sobretudo

---

<sup>56</sup>ALBERICO, Giuseppe. **História do Concílio Vaticano II**. Vol1. Petrópolis, Vozes, 1996, p.96.

<sup>57</sup>LIBANIO, 2005, s/p.

<sup>58</sup>Ibid.

<sup>59</sup>ALBERICO, 1996, p.97.

<sup>60</sup>SOUZA, 2005, p.23.

porque a experiência da Igreja antiga poderia lançar luzes sobre o incipiente processo de abertura e de diálogo da Igreja com o mundo moderno. Igual destaque merece a tentativa inédita do jesuíta francês Teilhard de Chardin em conciliar fé e ciência, a partir de uma visão evolucionista.

O desejo de buscar novas repostas às situações concretas vivenciadas pela comunidade de fé indicam um novo caminho, o advento de um método teológico que faz um movimento de volta às fontes e de atualização, intuição assumida por João XXIII no Vaticano II. Ao comentar a dinamismo destes movimentos de renovação do período pré-conciliar, Alberigo afirma:

Existiam sinais cada vez mais numerosos de uma promissora primavera. Na Igreja, embora com dificuldade, pululavam movimentos de renovação que envolviam fiéis e teólogos, clérigos e leigos, bispos e cristãos comuns, num compromisso de participação histórica e de reapropriação da fé. A convocação do Vaticano II aglutinou esses fermentos, mostrando o seu sentido profundo como contribuição à vida e à fidelidade de toda a Igreja.<sup>61</sup>

Este novo itinerário teológico apontava para reformas mais profundas na Igreja, e dentro desse processo histórico que foi sendo gestado, surgiram os pilares do diálogo com a modernidade e a conseqüente renovação que se irrompeu a partir do Concílio Vaticano II.

## 2.2

### De João XXIII ao Concílio

O mundo católico ainda sentia a perda do grande Pio XII, quando em 1959, a iniciativa de um papa recém-eleito e de idade avançada, pegou de surpresa a todos na Igreja. Num ato desconcertante e inesperado, João XXIII convoca um concílio que afetaria a todos, que colocaria o catolicismo numa nova fase de sua história. Passado o susto inicial, e em meio a suspeitas, começa-se um lento processo de preparação daquele que se tornaria o acontecimento eclesial mais importante do século. De janeiro de 1959, anúncio do Concílio, a outubro de

---

<sup>61</sup>ALBERIGO, Giuseppe. **A Igreja na História**. São Paulo, Paulinas, 1999, p.291.

1962, início do evento; comissões foram constituídas, o episcopado foi consultado, esquemas elaborados, num longo trabalho preparatório.

### 2.2.1

#### Anúncio e preparação

Em outubro de 1958 com o falecimento de Pio XII, o cardeal patriarca de Veneza, Ângelo Roncalli foi escolhido para governar a Igreja e adotou o nome de João XXIII (1958-1963). Roncali não era um nome conhecido no colégio cardinalício e sua eleição foi recebida com grande surpresa. A sua atuação pregressa não o colocava como um dos papáveis, pois não teve nenhum destaque nos cargos em que havia ocupado. A sua escolha foi recebida com certa decepção. Por sua idade avançada, 77 anos, acreditava-se que seria um papado de transição. Para Giuseppe Alberigo, “a eleição do cardeal Ângelo Roncali aconteceu na perspectiva de um pontificado de transição, ou seja, curto e destinado a superar com tranquilidade os traumas do longo e dramático reinado de Pio XII”<sup>62</sup>. Ney de Souza repercute a desconfiança que pairava sobre a Igreja ao se referir ao novo papa:

Poder-se-ia esperar dele abertura às necessidades do mundo moderno? Até fisicamente se diferenciava de seu antecessor, pois era de corporalidade volumosa e estatura pequena. É evidente que nessas circunstâncias os boatos começaram a correr. Alguns afirmavam queo conclave o havia escolhido porque não havia entrado em acordo sobre outro candidato mais qualificado<sup>63</sup>.

Mas as surpresas logo surgiram, a própria escolha do nome João trazia um forte valor simbólico. Segundo o Papa recém-eleito, foi uma inspiração no capítulo quinze do Evangelho de São João, na figura do bom pastor. E acrescentou ainda que “as outras qualidades humanas, a ciência, o discernimento, o tato diplomático, as qualidades organizativas, podem servir de complemento para um governo pontifício, mas de modo algum podem substituir o dever de

---

<sup>62</sup>ALBERIGO, Giuseppe. **Breve História do Concílio Vaticano II**. Aparecida: Santuário, 2006, p.18.

<sup>63</sup>SOUZA, 2005, p.24.



pastor”<sup>64</sup>, acenando, assim, desde o início do pontificado, sua preocupação pastoral.

Em 20 de janeiro de 1959, cinco dias antes do anúncio oficial de um novo concílio, João XXIII, “bastante titubeante e incerto” informou ao secretário de estado, cardeal Tardini, “seu programa de pontificado: sínodo romano, concílio ecumênico e atualização do Código de Direito Canônico”<sup>65</sup>. E no dia 25 de janeiro de 1959, no encerramento da semana de orações pela unidade das igrejas, dia da conversão de São Paulo, na Basílica de São Paulo Fora dos Muros, João XXIII, depois de apenas três meses como papa, anunciou a um pequeno grupo de cardeais, algo que afetaria a Igreja de modo indelével, o desejo de convocar um concílio<sup>66</sup>. O antes considerado “papa de transição” inaugurou, de fato, na Igreja um novo tempo de transição. O papa Roncalli asseverou diante da incauta assembleia: “Pronuncio diante de vós, trêmulo de emoção, mas ao mesmo tempo com humildade, coragem e decisão, o nome e a proposta da dupla celebração: de um sínodo diocesano para a cidade de Roma e de um concílio geral para toda Igreja”<sup>67</sup>.

O inesperado anúncio pegou a todos de surpresa, pois não houve consultas eclesiais, nem nada que pudesse aventar a possibilidade de um evento de tal magnitude. E o mais impressionante é que “se tratava de uma iniciativa pessoal de João XXIII sem precedentes na história dos concílios”<sup>68</sup>. Em seu “diário da alma”, o Papa Roncalli anotou que “o concílio ecumênico é totalmente iniciativa do papa”<sup>69</sup>.

A desconfiança e a suspeita deu o tom das reações à convocação de João XXIII. Além do “impressionante e devoto silêncio”<sup>70</sup> dos cardeais que testemunharam o anúncio na Basílica de São Paulo Fora dos Muros, outros tantos prelados expressaram reserva e descrença ao comentar o anúncio de João XXIII. O Cardeal Spellman “suspeitou que pessoas imbecis levaram a um ato tão prenhe

<sup>64</sup>ALBERIGO, Giuseppe. **Ângelo José Roncalli: João XXIII**. Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2000. 253p.

<sup>65</sup>CAPOVILLA, L. F. **Ricordi dal concilio: siamo appena all'aurora**. Brescia: La Scuola, 2011.

<sup>66</sup>ALBERIGO, 2006, p.17.

<sup>67</sup>Ibid.

<sup>68</sup>Ibid., p.32.

<sup>69</sup>JOÃO XXIII. **Diário de uma alma**. Lisboa: Paulus, 2003, 2ªed.

<sup>70</sup>MATOS, 2012, p.35.

de consequências um Papa ingênuo e manobrável”<sup>71</sup>. E continua ele, “não acredito que João XXII queria convocar um concílio, mas que foi forçado a isso por pessoas que entenderam mal suas palavras”<sup>72</sup>; O cardeal Montini (futuro papa Paulo VI) ao ser comunicado, ligou para o seu confidente, o Padre Bevilacqua, dizendo: “aquele santo homem não se dá conta de que está se metendo num vespeiro”<sup>73</sup>; O cardeal Lercaro também manifestou sua surpresa: “como o Papa tem a ousadia de convocar um concílio, após cem anos, e apenas três meses depois de sua eleição? Parece-me precipitado e impulsivo”<sup>74</sup>.

É Alberigo quem nos apresenta uma coletânea de trechos que revelam o progressivo desenvolvimento da intuição espiritual do papa sobre o evento vindouro. Assim, para João XXIII o concílio seria,

“um lampejo de luz superna” e o florir elementar e imprevisto em nosso coração e de nossos lábios da palavra singela concílio ecumênico.” 21 de abril de 1959, disse ao clero de Veneza que se tratou de inspiração; em 7 de maio de 1960 falou aos superiores das obras missionárias da “primeira ideia...nascida como flor humilde e oculta nos prados: ainda não se vê, mas se percebe a presença de seu perfume”; 8 de maio de 1962, disse aos peregrinos de Veneza que se tratava de uma “iluminação imprevista”. Na radiomensagem de 11 de setembro de 1962 ao falar sobre o concílio, se referia ao “encontro da face de Jesus ressuscitado”<sup>75</sup>.

Muito provavelmente, em seu contexto, João XXIII não tenha compreendido o alcance desta sua intuição, e o quanto ela influenciaria os rumos da Igreja. O desejo de um novo concílio nascido no coração do papa logo após o início de seu pontificado, mostra-se como numa experiência espiritual, o concílio foi se revelando aos poucos. Em seu diário, João XXIII deixou registrado em 4 de julho de 1959: “depois de uma visita aos jardins vaticanos, em casa me veio a ideia de que o Concílio Ecumênico em preparação merece ser chamado de Concílio Vaticano II, porque o último celebrado em 1870 pelo Papa Pio IX levou o nome de Concílio Vaticano I”<sup>76</sup>.

---

<sup>71</sup>Ibid., p36.

<sup>72</sup>MATOS, 2012, p.36.

<sup>73</sup>SOUZA, 2005, p.27.

<sup>74</sup>MATOS, 2012, *loc. cit.*

<sup>75</sup>ALBERICO, 1996, p.26.

<sup>76</sup>João XXIII, 2003, p.42.

Após a repercussão inicial do inesperado anúncio de um novo concílio, começam a serem traçados os objetivos e a natureza do Vaticano II. Em 16 de abril de 1959 em alocução a ordem franciscana, o papa falava sobre “épocas de renovação”, na qual era necessário:

determinar e distinguir entre o que é princípio sagrado, evangelho eterno, do que é mutabilidade dos tempos [...] ocorre fazer nossa a recomendação de Jesus, de saber distinguir os sinais dos tempos e descobrir no meio de tantas trevas, não poucos indícios que fazem bem a gente esperar<sup>77</sup>.

Mesmo ainda desacreditado por muitos, Roncali manifesta o desejo de “um concílio de transição de épocas, um concílio que fizesse passar a Igreja da época pós-tridentina [...] para uma fase de testemunho e anúncio, recuperando os elementos fortes da tradição, capazes de alimentar e garantir a fidelidade evangélica de transição tão árdua”<sup>78</sup>. A este fenômeno, João XXIII dá o nome de *aggiornamento*, termo utilizado pela primeira vez no congresso internacional dos religiosos em novembro de 1950<sup>79</sup>, e muito caro ao Papa Bom.

Em 17 de maio de 1959, solenidade de Pentecostes, João XXIII confiou à uma comissão antepreparatória a organização inicial da futura assembleia. Nesta ocasião Ângelo Roncali atribuiu ao Concílio o título de um “novo pentecostes”<sup>80</sup>. Em 18 de junho de 1959 a nova comissão enviou cartas a todos os bispos (2594), superiores de institutos (156) e universidades católicas (63) para estes expressassem suas opiniões com total liberdade<sup>81</sup>, sobre o que deveria ser tratado no futuro concílio.

Foram recebidas 2109 sugestões, os chamados “*vota*”. Sobre essas respostas, Ney de Souza “verifica a insistência sobre problemas canônicos e administrativos e a preocupação com a salvaguarda da doutrina tradicional, e em razão da fragmentariedade das propostas era impossível apresentar um conjunto único”<sup>82</sup>. Não vieram novidades, “os *vota* não levam em consideração as questões

<sup>77</sup> ALBERICO, 2006, p.23.

<sup>78</sup> ALBERICO, Giuseppe. **História do Concílio Vaticano II**. Vol1. Petrópolis, Vozes, 1996, p.57.

<sup>79</sup> Ibid. p.30.

<sup>80</sup> Ibid. p.31.

<sup>81</sup> Ibid. p.32.

<sup>82</sup> SOUZA, 2005, p.29.

mais candentes e objetivas do momento”<sup>83</sup>. O cardeal Suenens ao apreciar as respostas episcopais diz que “as esperanças de reforma giravam somente ao redor da ordem canônica e da liturgia e que não percebia ali o vento inovador de pentecostes”<sup>84</sup>.

Pelos caminhos que seguiram os debates no Vaticano II, e pelo forte acento pré-conciliar dos *vota*, é possível deduzir que as consultas ao episcopado mundial pouco acrescentaram aos trabalhos conciliares, a não ser por sinalizar o clima de abertura e o exercício da participação como realidades que iriam marcar as aulas conciliares.

Na solenidade de Pentecostes de 1960, com o *motu-proprio Superno Dei nutu*, João XXIII institui dez comissões de trabalho e dois secretariados, além de reafirmar que o concílio se chamará Vaticano II<sup>85</sup>. É em vistas destas comissões, que o Papa intervém diretamente e reabilita os teólogos que haviam sido censurados por Pio XII, e dá-lhes a função de peritos do Concílio<sup>86</sup>. Ao final de 1961, após um processo de reformulação, as comissões ficaram assim configuradas: Eram 79 os países nelas representados, 300 bispos, 146 professores, 11 reitores, 44 responsáveis de instituições e 17 diretores de revistas/jornais e 353 religiosos<sup>87</sup>. Após dois anos de trabalho, os peritos produziram setenta esquemas, “muitas vezes prolixos e dedicados a temas os mais diversificados”<sup>88</sup>. Sobre estes textos e a expectativa destas comissões, Alberigo discorre:

Prevaleceu a orientação de resumir nos diversos projetos de decisões – em linguagem técnica esquemas – os ensinamentos doutrinários e disciplinares dos últimos pontífices, sobretudo de Pio XII, na convicção de que o concílio iria sancioná-los solenemente com sua autoridade. Previa-se de fato um desenvolvimento rápido dos trabalhos: poucas semanas, sem tensões nem ásperos debates<sup>89</sup>.

Ao que se vê, a Igreja não tinha compreendido, no seu contexto, o que, de fato, seria o Concílio Vaticano II, e a guinada que ele estava por dar no catolicismo. No Natal de 1961, ao convocar oficialmente o Concílio Vaticano II

---

<sup>83</sup>COSTA, 2005, p.119.

<sup>84</sup>SOUZA, 2005, p.29.

<sup>85</sup>ALBERIGO, 1996, p.90.

<sup>86</sup>ALBERIGO, 2006, p.61.

<sup>87</sup>SOUZA, 2005, p.26.

<sup>88</sup>ALBERIGO, 2006, p.37.

<sup>89</sup>Ibid.

para o ano de 1962, o papa apontava para esta nova realidade vindoura, ao afirmar que “a humanidade está para entrar num novo tempo” e que o próximo concílio deve ser para a Igreja “uma nova primavera”<sup>90</sup>. João XXIII lembra ainda que a iniciativa do Concílio não é obra dele, mas provém de “uma voz íntima, acolhida como vinda do alto”<sup>91</sup>.

Com a redação e organização de todos os esquemas em 1050 páginas, decidiu-se também que o latim seria a língua oficial do evento conciliar<sup>92</sup>. Além da formatação do material de trabalho dos padres conciliares, houve uma árdua obra de logística aos cuidados da comissão técnico-organizativa, pois seria necessário se preparar para acolher mais de três mil pessoas diariamente na Basílica de São Pedro para a assembleia conciliar. Desde instalações sanitárias, passando por pontos de alimentação, postos médicos, seguranças, assentos, e sistema de votação, que deveriam ser adaptados dentro da Igreja de São Pedro<sup>93</sup>. Assim, após dois anos de muitos preparativos, tudo estava finalizado para o início daquele que se tornaria o maior evento da Igreja Católica do século XX, o Concílio Ecumênico Vaticano II.

### 2.3.

#### **A magna assembleia**

Às vésperas da inauguração do Concílio, bispos do mundo inteiro desembarcaram em Roma. Entre padres conciliares, secretários e especialistas em teologia, eram esperadas cerca de 7500 pessoas provenientes de 79 países<sup>94</sup>. Neste clima de celebração e sob o impulso do desejo renovador de João XXIII, ao se referir ao anúncio da abertura do Concílio Vaticano II, o Cardeal Montini, que se tornaria o papa a promulgar o magistério conciliar, destacou:

Esse concílio será o maior que a Igreja já celebrou nos seus vinte séculos de história, em razão de sua confluência espiritual e numérica, na unidade completa e pacífica da sua hierarquia;

---

<sup>90</sup>ALBERICO, 1996, p.83.

<sup>91</sup>MATOS, 2012, p.60.

<sup>92</sup>ALBERIGO, 2006, p.112.

<sup>93</sup>Ibid. p.113.

<sup>94</sup>Ibid. p.112.

será o maior em razão da catolicidade de suas dimensões, verdadeiramente interessante a todo o mundo geográfico e civil<sup>95</sup>.

Sob o impacto esta experiência única de universalidade e de unidade da Igreja junto a Sé Petrina, os padres conciliares não vislumbravam que estariam prestes a participar de um evento singular, que imprimiria profundas transformações na Igreja Católica, de um verdadeiro “concílio de transição epocal”<sup>96</sup>.

### 2.3.1

#### A aulas conciliares

Em 11 de outubro de 1962, com a presença de 2540 padres conciliares, se realizava a abertura solene do 21º Concílio Ecumênico Vaticano II. Em sua alocução de abertura João XXIII apresentava uma espécie de orientação programática para o Concílio que se iniciava. Carregado de esperança, o Papa explicitou as convicções que o haviam levado a convocação da maior assembleia conciliar da história e a expectativa que o envolvia. As palavras de seu discurso inaugural na Basílica de São Pedro deixam transparecer este entusiasmo:

Veneráveis Irmãos no Episcopado. Eis-nos, finalmente, todos reunidos nesta Basílica Vaticana, onde está o eixo da história da Igreja: onde o céu e a terra estão estreitamente unidos, aqui junto do túmulo de Pedro, junto a tantos túmulos dos nossos Santos Predecessores, cujas cinzas, nesta hora solene, parecem exultar com frêmito arcano. O Concílio, que agora começa, surge na Igreja como dia que promete a luz mais brilhante. Estamos apenas na aurora: mas já o primeiro anúncio do dia que nasce de quanta suavidade não enche o nosso coração! Aqui tudo respira santidade, tudo leva a exultar! Contemplemos as estrelas, que aumentam com seu brilho a majestade deste templo; aquelas estrelas, segundo o testemunho do Apóstolo são João (Ap 1, 20) sois vós mesmos; e convosco vemos brilhar aqueles candelabros dourados à volta do sepulcro do Príncipe dos Apóstolos, isto é, as igrejas a vós confiadas (Ap 1, 20). Vemos, ao vosso lado, em atitude de grande respeito e de expectativa cheia de simpatia, essas digníssimas personalidades

---

<sup>95</sup>BEOZZO, 2005, p.72.

<sup>96</sup>ALBERICO, 1996, p.502.

aqui presentes, chegadas a Roma dos cinco continentes, para representarem as nações do mundo<sup>97</sup>.

De uma forma geral, em seu discurso de abertura, o papa queria manifestar o desejo de aproximar as pessoas da Tradição, levando em consideração as mudanças de cada época; não condenar erros, e sim apresentar a validade da doutrina numa atitude de abertura, acolhida e diálogo com o mundo. Neste célebre discurso, João XXII enfatiza a necessidade de um *aggiornamento*, de uma atualização renovadora capaz de abrir um novo ciclo histórico em face dos anseios e das aspirações dos homens e mulheres de seu tempo e manifesta o desejo de um “um magistério de caráter predominantemente pastoral”<sup>98</sup>.

Apesar do projeto conciliar de João XXIII atrair a maioria dos padres do Vaticano II, por apontar para um coerente caminho de renovação na Igreja, um pequeno grupo, cuja base era a cúria romana, insistia em optar por se manter na defensiva, avessos às mudanças que estavam por vir. Este embate de ideias norteou o debate conciliar, polarizando a assembleia entre maioria e minoria, progressistas e conservadores.

Nas palavras de um dos bispos presentes na assembleia, com o tom do debate inicial, “nós nos conscientizamos de que não era uma sala de aula de alunos bem comportados, que obedeceriam ao menor aceno do docente, mas uma representação da Igreja toda, com responsabilidade compartilhada”<sup>99</sup>. Após a composição das equipes de trabalho, o próprio Papa determinou que o primeiro assunto que entraria em pauta seria a liturgia, por se tratar de uma temática cuja renovação estava mais amadurecida na vida da Igreja e por já existir um certo consenso entre os bispos. Em virtude da quantidade de emendas apresentadas nos debates, o Concílio não conseguiu aprovar o documento final. Assim, notou-se logo que a expectativa inicial, “de que o Concílio aprovaria todo o material preparado previamente em brevíssimo tempo”<sup>100</sup>, não se cumpriria, e que a duração do concílio seria muito maior do que o esperado.

---

<sup>97</sup> João XXIII. **Gaudet Mater Ecclesia**. Disponível em: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> ALBERIGO, Giuseppe. **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo, Paulus, 1995, p.402.

O segundo tratado colocado em discussão na assembleia conciliar foi o esquema sobre as fontes da revelação. O texto apresentado não encontrou consenso, e o papa recomendou a reelaboração do esquema<sup>101</sup>.

Depois de intensos debates nas discussões sobre os dois primeiros esquemas, foram colocados em pauta os documentos sobre os meios de comunicação social e sobre a Igreja. Mas aos 08 de dezembro, o Papa declarou encerrada a primeira sessão do Concílio e os bispos retornam para suas dioceses sem nenhum trabalho aprovado.

Neste intervalo entre a primeira e a segunda sessão do Concílio faleceu João XXIII em 03 de junho de 1963, solenidade de Pentecostes. Após um breve conclave, de 19 a 21 de junho, os cardeais escolheram Montini como novo papa. E o recém-eleito Paulo VI, anunciou que o 21º Concílio Ecumênico da história será levado a diante, e que no verão de 1963 os trabalhos serão retomados em Roma<sup>102</sup>.

No dia 29 de setembro de 1963, após um intervalo de nove meses, os bispos retornaram a Roma para os trabalhos conciliares. No discurso de abertura da segunda sessão, Paulo VI reiterou os objetivos do Concílio: exposição da doutrina da natureza da Igreja; reforma eclesial interna; o valor da unidade dos cristãos; o diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo<sup>103</sup>. No início desta segunda etapa da assembleia, o esquema sobre a Igreja –*De Ecclesia* – retornou aos debates, sem, contudo, ser aprovado, e na sequência dos trabalhos o esquema sobre o ecumenismo foi colocado em pauta. Mesmo apresentando certa abertura, os padres conciliares não chegaram a uma conclusão definitiva em suas discussões. Diante deste impasse, não foi possível uma aprovação final do texto como um todo<sup>104</sup>. Em 04 de dezembro, chegou-se ao término da segunda sessão dos debates com a promulgação dos dois primeiros documentos conciliares: a constituição sobre a liturgia (*Sacrossanctum concilium*) com 2158 votos a favor e 19 contra; e o decreto sobre os meios de comunicação social (*Inter Mirifica*), com 1598 votos favoráveis e 503 contrários.

---

<sup>101</sup> ALBERIGO, 1995, p.403.

<sup>102</sup> SOUZA, 2005, p.

<sup>103</sup> SOUZA, 2005, p.

<sup>104</sup> ALBERIGO, 1995, p.403.



A terceira sessão do Concílio, no dia 14 de setembro de 1964, apresentou logo de início uma novidade. A missa de abertura foi concelebrada por Paulo VI e 24 padres conciliares. Sendo a primeira vez que se usou no Concílio a modalidade concelebração, confirmada na recém promulgada constituição sobre a liturgia. Mais uma vez foi retomado o exame do esquema sobre a Igreja. Os trabalhos desta sessão foram exaustivos, o número de esquemas a serem discutidos pelos padres conciliares era enorme. Os impasses que surgiam deixavam cada vez mais nítido o confronto entre uma minoria mais conservadora ligada a cúria e uma ampla maioria que sustentava a renovação da Igreja. Assim, os esquemas de orientação mais renovadora encontravam resistência nos tradicionalistas, já os escritos de tom pré-conciliar eram recusados pelo grupo mais progressista. Nesta terceira sessão do Concílio foram apresentados doze esquemas em um curto espaço de tempo. Igreja; sobre os bispos e o governo das dioceses; sobre a revelação; sobre o ecumenismo e sobre Alguns destes textos foram reprovados como um todo, e somente em três esquemas os padres conciliares chegaram a um consenso. Assim, no dia 21 de novembro foram solenemente promulgados, a constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium* (2151 votos a favor e 05 contra), o decreto sobre o ecumenismo, *Unitatis Redintegratio* (2137 votos favoráveis e 11 contrários), e o decreto sobre as Igrejas orientais, *Orientalium Ecclesiarum* (2110 votos a favor e 39 contra)<sup>105</sup>.

Em 14 de setembro de 1965, na abertura da quarta e última sessão do Concílio, o Papa Paulo VI exortou os padres conciliares quanto ao empenho e ao esforço necessários para que se chegue ao término de um evento de grande alcance como o Vaticano II<sup>106</sup>. O primeiro debate nesta sessão foi sobre a liberdade religiosa, mas em função de algumas discordâncias, uma reelaboração foi proposta, e o decreto sobre os bispos entrou na pauta. Rapidamente a congregação geral aprovou o decreto *Christus Dominus* sobre o múnus pastoral dos bispos, com 2161 favoráveis e 2 contra. O documento sobre a vida religiosa (*Perfectae Caritatis*), depois de ser redigido, foi sancionado com 2325 padres conciliares votando sim ao novo esquema e 4 votos contrários. O texto sobre a formação sacerdotal (*Optatum Totius*), obteve êxito nos escrutínios, com 2196

---

<sup>105</sup>Cf. SOUZA, 2005, p.

<sup>106</sup>ALBERIGO, 1995, p.103.

votos favoráveis e 15 votos contra. A declaração sobre a educação cristã (*Gravissimum Educationis*), teve seu texto reelaborado e foi sancionado com 1912 votos a favor e 183 contrários. E por último, o esquema sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs (*Nostra Aetate*) chegou a marca de 2221 votos favoráveis e 88 padres foram contra. Depois de um breve intervalo, as discussões em torno constituição dogmática sobre a revelação (*Dei Verbum*), obteve parecer favorável de 2081 padres e 6 se manifestaram contrários. Neste mesmo dia, também foi aprovado com ampla maioria o decreto sobre o apostolado dos leigos (*Apostolicam Actuositatem*), com 2340 votos a favor e somente 2 contrários. No dia 19, os debates foram suspensos. Mais uma vez a comissões trabalharam em tempo integral para redigir os novos esquemas, incluindo as emendas apresentadas na assembleia geral<sup>107</sup>.

No dia 07 de dezembro de 1965, o Vaticano II concluía seus trabalhos aprovando os quatro documentos finais: a declaração sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis Humanae*) com 2308 votos favoráveis e 70 contra; o decreto sobre a atividade missionária (*Ad gentes*), 2394 votos a favor e 5 contrários; o decreto sobre a vida e o ministério sacerdotal (*Presbiterorum Ordinis*), 2390 pareceres favoráveis e 4 contra; e por fim, a constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo (*Gaudium et Spes*), que obteve 2309 votos a favor e 75 contrários. E em 08 de dezembro, o Concílio Vaticano II foi solenemente encerrado na Praça de São Pedro. O Papa Paulo VI, promulgou os dezesseis documentos que foram sinodalmente aprovados e apelou para a fiel observância por parte de todos na Igreja<sup>108</sup>.

O Vaticano II exortava toda a Igreja a se renovar à luz do evangelho e sob o impulso dos sinais dos tempos, num clima não de imposição, mas de diálogo, como foi o desenrolar de todo este evento. A doutrina conciliar promulgada, de viés mais pastoral, inaugurou um novo tempo para o catolicismo. O novo estilo proposto privilegiava a colegialidade nas discussões e a unidade nas decisões.

O magistério conciliar foi sintetizado em três categorias de documentos, a saber, quatro constituições, nove decretos e três declarações.

---

<sup>107</sup> ALBERIGO, 1995, p.107.

<sup>108</sup> Ibid.

## 2.4

### O magistério conciliar

Após longos debates, os padres conciliares, enfim, ofereceram à Igreja o magistério do Vaticano II. Para se chegar a esta elaboração final foram realizados 2217 discursos em 168 congregações gerais<sup>109</sup>. Claro que o alcance e a importância desses documentos são distintos. O decreto sobre a educação católica – *Gravissimum Educationis* – não tem a mesma repercussão de uma constituição como a *Gaudium et Spes*, que trata da relação da Igreja com o mundo contemporâneo. Para uma melhor compreensão dos temas da doutrina do Vaticano II, convém apresentarmos, de forma bem geral, os dezesseis textos conciliares agrupados nas três categorias de documentos mencionadas pelo Concílio.

Nas constituições estão os textos fundamentais que dizem respeito à exposição da doutrina católica. Neste grupo se encontram a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, que aborda o tema da natureza e da missão da Igreja; a *Dei Verbum*, constituição Dogmática sobre a Revelação Divina e sua transmissão; a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo, documento que valida o diálogo da Igreja com os grandes desafios da humanidade; a Constituição *Sacrosanctum Concilium*, documento iluminador da renovação da liturgia.

No grupo dos decretos, são apresentados nove textos que tocam questões práticas, de modo especial, disciplinares. Sobre o ecumenismo, o decreto *Unitatis Redintegratio* aponta caminhos para a unidade entre os cristãos; o decreto *Orientalum Ecclesiarum*, estabelece princípios norteadores para as Igrejas Orientais; o decreto *Ad Gentes* explana sobre a atividade missionária da Igreja; o ministério pastoral dos bispos é explicitado no decreto *Christus Dominus*; o decreto *Presbiterorum Ordinis* discorre sobre o ministério dos presbíteros; o decreto *Perfectae Caritatis*, se propõe a tratar das questões relacionadas à vida religiosa; *Optatam Totius* é o decreto que define os princípios para a formação sacerdotal; o decreto *Apostolicam Actuositatem* trata da natureza e dos princípios

---

<sup>109</sup>MATOS, 2012, p.79-81. A breve síntese dos documentos conciliares que apresentamos neste último tópico do presente capítulo tem como referência principal a obra supracitada.

do apostolado dos leigos; e por fim, o decreto *Inter Mirifica*, dialoga com as questões relacionadas aos meios de comunicação social.

A última espécie de documentos são as declarações. Estas, por sua vez, dão um parecer sobre determinadas situações. A *Gravissimus Educationis* expõe princípios sobre a educação cristã; *Dignitatis Humanae*, toca a questão da liberdade religiosa; e *Nostra Aetate*, destaca o tema das relações da Igreja com as religiões não-cristãs.

Este novo *Corpus* doutrinal, capitaneado pelas constituições dogmáticas *Lumen Gentium* (Sobre a Igreja), *Dei Verbum* (Sobre a Revelação Divina), *Gaudium et Spes* (Sobre a Igreja no Mundo de Hoje) e *Sacrosanctum Concilium* (Sobre a Sagrada Liturgia), plasmou uma nova imagem de Igreja e imprimiu um novo dinamismo em todas as dimensões que tocam a vida eclesial. Com a promulgação destas diretrizes, a Igreja se tornou um grande canteiro de obras, pois o projeto impunha renovação. E nesta nova fase de trabalho, a execução do plano atualizador vislumbrado por João XXIII marca o início de um período radicalmente novo na história do cristianismo. Este deslocamento magisterial tornou urgente na Igreja a aplicação da nova norma de fé proposta pelos padres conciliares. Entra então no debate, a questão da recepção do Vaticano II. E é sobre este aspecto tão caro ao pós-Concílio que voltaremos o nosso olhar, no intuito de compreender as diversas nuances do fenômeno da recepção enquanto fato teológico, bem como, as diferentes interpretações dos textos conciliares.

### 3

## Teologia da recepção: Uma leitura da assimilação da doutrina na vida eclesial

Ao analisar o fenômeno recepcional da doutrina, Routhier o caracteriza em sua forma prática, como o mergulhar na vida eclesial do fermento conciliar que a trabalha e a sustenta. Assim, a recepção é etapa posterior e necessária para que uma nova doutrina estabelecida se torne vida na Igreja. Ciente desta íntima relação entre realização de um evento sinodal e sua recepção, o objeto de nossa investigação neste capítulo será a recepção enquanto categoria teológica, com um enfoque sobre o panorama histórico da interpretação do Vaticano II.

O termo “recepção”, do latim *receptio*, de *recipere*, com os equivalentes gregos *lambanein* (receber) e *dechesthai* (aceitar), significam o ato de se acolher, aceitar, receber alguma coisa. Trata-se, na verdade, de um fenômeno geral humano, uma realidade sociocultural básica<sup>110</sup>.

Aplicada à teologia, a recepção aparece como expressão fundamental da vivência da fé e como dinamismo intrínseco do ser eclesial. Pois, recebemos a fé, o batismo, a graça, a palavra de Deus, o depósito da fé. Assim, a Igreja como lugar do acolhimento da oferta salvadora de Deus, nasce e existe através de múltiplos processos recepcionais. O sim abrangente ao conjunto do acontecimento da revelação faz emergir como realidade o novo Israel, o novo Povo de Deus”<sup>111</sup>. A Igreja é precisamente constituída pelo acontecimento da fé. “Na sua mais profunda autocompreensão ela sabe-se chamada a fazer do acolhimento original da Palavra que a funda, um permanente convite a continuados processos de aceitação dessa Palavra nas diversas circunstâncias de tempo e de espaço”<sup>112</sup>. A recepção é fato teológico, ação do Espírito que anima e dinamiza a Igreja. Rausch a define como

---

<sup>110</sup> ANTÓN, Angel. La recepción en la Iglesia y eclesiología (I). **Revista Gregorianum**, 77, 1, 1996.

<sup>111</sup> SCHELLE, W. Fragen zum kirchlichen Amt in Blick auf die kirchliche Rezeption. **Catholica**, 07, 1973, p.389.

<sup>112</sup> PINHO, 1994, p.23.

“um processo através do qual uma comunidade eclesiástica incorpora em sua própria vida uma particular decisão, ensinamento ou prática”<sup>113</sup>.

### 3.1

#### O desenvolvimento histórico da teologia da recepção

Os inícios das investigações sobre a recepção enquanto realidade eclesiológica remontam ao movimento ecumênico, em especial ao Conselho *Mundial* das Igrejas. O teólogo Ortodoxo russo Alexi Khomiakov (1804-1860) é o principal nome deste período. Ao se debruçar sobre o patrimônio teológico da Rússia, ele critica a influência ocidental do catolicismo e do protestatismo na tentativa de revalorizar a herança cultural e a sabedoria próprias daquele país, o que convencionou-se chamar de *Slavofilismo*<sup>114</sup>.

Para Khomiakov, no catolicismo encontramos unidade sem liberdade e no protestantismo, liberdade sem unidade. Ele tenta resolver estes limites desenvolvendo o conceito de *sobornost*, uma síntese que tem como tripé a verdade, a liberdade e o amor, permanecendo inseparáveis na Igreja. Este dado eclesiológico é o que traduzimos por catolicidade. Mas Khomiakov não utiliza este termo no sentido típico de universalidade, mas sim como um todo abrangente em unidade e unanimidade na liberdade e no amor.

No entender do teólogo russo, o catolicismo romano afasta a liberdade, impondo a obediência e confiando em estruturas institucionais, enquanto que o protestantismo sacrifica a plenitude da catolicidade por causa da preservação da liberdade, ao passo que a autêntica *Sobornost* conserva ambos. Isto porque, a catolicidade, neste sentido, mais do que por estruturas exteriores, ela se dá por uma qualidade interior, como dom do Espírito Santo.

Para Derek Sakowski<sup>115</sup>, no paradigma eclesiológico Khomiakoviano, a verdade de um concílio não teria nada a ver com a autoridade formal dos bispos ou do papa, mas sim com a santidade de toda a Igreja que aceita ou rejeita o

<sup>113</sup> RAUSCH, Thomas P. The CDF Letter on Communion: Reflections and Reactions. *Ecumenical Trends*, 1993, 22, p. 51-52.

<sup>114</sup> SAKOWSKI, 2014, p.

<sup>115</sup> Ibid.

ensinamento conciliar. Nenhum bispo está acima do discipulado, e cada discípulo de Jesus ensina à sua própria maneira, de acordo com o carisma recebido, pois a todos os batizados foi conferido o dom do discernimento. Então, segundo Khomiakov, a recepção da doutrina cristã não é simplesmente uma questão de aprovação ou rejeição de um concílio, mas a encarnação destas verdades na vida cotidiana. E isto é feito por todos os cristãos em todos os estados de vida. Temos aqui, sem dúvida, as ideias seminais do debate atual acerca da teologia da recepção.

No entender de Sakowski, a entrada deste pensamento teológico no mundo ocidental se deu principalmente a partir da Revolução Comunista na Rússia em 1917. Alguns pensadores Ortodoxos como Florovsky e Afanasiev introduziram a teologia russa em linguagem e terminologia acessível ao mundo cristão do Ocidente. A fundação em Paris do Instituto Teológico Ortodoxo São Sérgio promoveu um novo encontro entre as tradições teológicas oriental e ocidental.

Um outro expoente da teologia Ortodoxa que trouxe importante contribuição para o debate eclesiológico foi Nicholas Afanasiev (1893-1966). O teólogo Estadunidense Christopher Ruddy ressalta a importância do pensamento de Afanasiev ao destacar que ele “influenciou diretamente Meyendorff, Schemann, e Zizioulas, afetando também os debates e documentos do Vaticano II”<sup>116</sup>.

Afanasiev impactou diretamente a eclesiologia que se desenvolveu nos círculos católicos. É inegável o seu aporte para a teologia das Igrejas locais; “longe de ser uma parte da Igreja Universal, cada Igreja local é a manifestação da plenitude da Igreja de Deus”<sup>117</sup>, afirma Afanasiev. Sua eclesiologia também fundamenta a autonomia da Igreja local na eucaristia, pois onde este sacramento se faz presente, se encontra também a plenitude da Igreja. Se toda a pesquisa e interpretação eclesiológica de Afanasiev pudesse ser sintetizada em uma única expressão, seria na linha do que agora se tornou familiar ao ser canonizado pela

---

<sup>116</sup> RUDDY, Christopher. **The Local Church: Tillard and the Future of Catholic Ecclesiology**. Virgínia, Crossroad Publishing Company, 2006.

<sup>117</sup> AFANASIEV, Nicholas. *The Church Which Presides in Love*. John Meyendorff, ed. **The Primacy of Peter**. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1992, p. 112.

Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: A Igreja faz a eucaristia e a eucaristia faz a Igreja. E este crédito foi dado ao teólogo russo nas Atas do Concílio<sup>118</sup>.

Sobre a realidade teológica da recepção, Afanasiev enfatiza o papel dos leigos na Igreja, não somente da hierarquia. “todos os membros da Igreja carregam o carisma de verificação”<sup>119</sup>. Em sua obra póstuma<sup>120</sup>, Afanasiev segue o pensamento de Khomiakov ao expor que,

As decisões de um concílio são vinculativas somente quando expressam a decisão da Igreja [...] Se a decisão do concílio não tiver a recepção da Igreja, permanece como um *theologumenon*, como uma questão de opinião teológica. Sendo a voz da Igreja, a decisão de um concílio só pode ser aceita como final apenas após a recepção pela Igreja<sup>121</sup>.

Interessante notarmos que na década de 1940, quando a reflexão sobre o aspecto recepcional da doutrina não figurava no horizonte teológico católico, Afanasiev já lamenta que,

Na vida eclesial de nosso tempo a recepção não encontra sua expressão [...] não há espaço para as pessoas verificarem o ensinamento que recebem. Isto em função da multissecular influência da teologia escolástica e do direito eclesiástico que entende que “a hierarquia eclesiástica goza da totalidade dos privilégios.”<sup>122</sup>

Diante do exposto, compartilhamos da mesma opinião de Derek Sakowski que reitera que “algumas das reivindicações de Afanasiev se tornaram centrais no debate atual sobre a recepção”<sup>123</sup>. E mais ainda, se Yves Congar é reconhecido como o pai da recepção, seria mais acertado apontá-lo como o precursor desta reflexão no ocidente, e reconhecer Nicholas Afanasiev como o “pai da recepção no oriente”.

Em 1996, Willian Henn observou que “o vigoroso discurso teológico sobre a recepção nos últimos trinta anos parece ser em grande parte, devido a sua

<sup>118</sup> AFANASIEV, Nicholas. **The Church of the Holly Spirit**. Notre Dame, 2007, p.14.

<sup>119</sup> Ibid., p.76.

<sup>120</sup> A partir da década de 1930, Afanasiev concentrou suas pesquisas no campo da eclesiologia com muitas publicações. Em 1948 ele já havia desenvolvido toda a teologia da obra *The Church of the Holly Spirit*, que no entanto só foi publicada em Russo em 1971 e em Frances em 1975. Pesquisamos a versão Inglesa de 2007.

<sup>121</sup> AFANASIEV, 2007, p.75-76.

<sup>122</sup> Ibid., p.79.

<sup>123</sup> SAKOWSKI, 2014, p.104.



origem e desenvolvimento no Movimento Ecumênico”<sup>124</sup>. Na década de 1960, o Conselho Mundial das Igrejas despertou um grande interesse pela recepção dos concílios e pela aplicação deste fenômeno no movimento ecumênico. Em 1961, o referido conselho solicitou um estudo sobre os concílios e o movimento ecumênico. De acordo com Sakowski, esta pesquisa “levantou questões como as da autoridade de um concílio e sua relação com a recepção em diferentes Igrejas, bem como sobre a definição do conceito de recepção, sobre seus sujeitos e a duração deste processo”<sup>125</sup>.

Em 1967, esta comissão entendeu que seria útil organizar uma pesquisa que investigasse sobre um único concílio em particular, e eles decidiram por Calcedônia. Dois anos mais tarde, em 1969, foi realizado um encontro cujo tema era “Concílio de Calcedônia e sua recepção pelas igrejas”, onde se buscou uma interpretação histórica comum dos eventos em torno de Calcedônia, destacou-se sua recepção por várias igrejas, e se discutiu sobre a relevância e o significado de Calcedônia na atualidade.

Um relatório final deste trabalho conjunto, com os estudos de diversos teólogos de diferentes tradições eclesiais foi publicado em 1970 no periódico *The Ecumenical Review*. Esta pesquisa ofereceu uma conceituação teológica do fenômeno recepcional como sendo “o processo pelo qual as Igrejas locais aceitam a decisão de um Concílio, e deste modo, reconhece sua autoridade”<sup>126</sup>, e levantou algumas importantes questões tais como a dos sujeitos da recepção, da autoridade de um concílio, da recepção enquanto longo processo histórico, matérias estas que só seriam investigadas de forma sistemática e com profundidade na década de 1990.

Diferentemente das abordagens dos círculos ecumênicos, que revisitaram a história da recepção de alguns concílios da antiguidade, no campo católico, o Jesuíta alemão Alois Grillmmeier apela à outra fonte, à história do direito, em especial sobre a recepção do direito Romano na Alemanha. Para o Padre Grillmmeier, “se os juristas têm uma larga tradição e um método depurado para verificar e valorar os fenômenos receptivos, tomemos seus exemplos para a

---

<sup>124</sup> HENN, Willian. The Reception of Ecumenical Documents. *The Jurist*, 57, 1997, p.362

<sup>125</sup> SAKOWSKI, 2014, p.105

<sup>126</sup> SAKOWSKI, 2014., p.105.

ciência teológica”<sup>127</sup>. É precisamente a partir deste diálogo com a tradição jurídica que Grillmeier analisou a realidade dos concílios da Igreja antiga. Sua obra é dividida em duas partes. Uma primeira que caracteriza o fenômeno da recepção segundo a história do direito, e uma segunda que oferece uma aplicação metodológica da recepção na questão dos concílios na Igreja.

Tendo como pano de fundo a história da consolidação das leis alemãs, o teólogo alemão pontua que a recepção é um longo processo histórico que envolve múltiplas fases. Para ele, a “recepção ocorre quando um povo assimila culturalmente e toma como seu algo que ele não criou”<sup>128</sup>. Sua teoria descreve a recepção como um processo longo e contínuo que envolve uma relação de exogeneidade entre o doador e o receptor. Utilizando-se do quadro referencial do historiador do direito Franz Wieaker, Grillmeier<sup>129</sup> sugere que o fenômeno recepcional pode se dar de três maneiras: primeiro, “Povo A” recebe um objeto do “Povo B”. No segundo modelo, o “Povo A” transforma algo do “Povo B” e o assimila. Já no terceiro paradigma, o “Povo A” é visto como fruto de um processo contínuo de recepção.

O teólogo Jesuíta teve o mérito de ser o primeiro pesquisador de orientação teológica católica a refletir sobre o aspecto recepcional da doutrina. Borges de Pinho afirma que mesmo o trabalho de Grillmeier sendo anterior aos estudos de Yves Congar, a profundidade e extensão da pesquisa do dominicano francês, deu-lhe o título de “pai da recepção”<sup>130</sup>.

Congar sistematiza e expande a noção de recepção apresentada por Grillmeier e reintroduz este conceito na teologia católica no início da década de 1970. Seu artigo publicado em 1972, “A Recepção como Realidade Eclesiológica”<sup>131</sup>, é de longe, a mais influente investigação sobre a recepção enquanto conceito teológico. Revisitado praticamente por todos os pesquisadores que nos pós-Concílio se aventuraram por esta seara teológica.

---

<sup>127</sup>GRILLMEIER, A. **Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart.** In: *Theologie und Philosophie* 45 (1970), pp. 321-352.

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> GRILLMEIER, 1970. p.

<sup>130</sup> PINHO, 1994. P.

<sup>131</sup> CONGAR, Yves. A recepção como realidade eclesiológica. *Revista Concilium*, 1972, p. 886-907.

Já de início, Congar amplia a aplicação do novo conceito teológico, pois ele entende que os processos de recepção podem ser verificados em diferentes situações da Igreja, no canon da Escritura, nas cartas sinodais, na liturgia, nos fenômenos jurídicos, por exemplo, diferentemente do jesuíta alemão que aplicou doutrina recepcional somente aos concílios. Foi o teólogo da França quem deu a esse conceito um estatuto eclesiológico mais abrangente. Para ele, recepção é “o processo pelo qual um corpo eclesiástico faz verdadeiramente sua uma determinação que ele não deu a si próprio, reconhecendo na medida promulgada, uma regra que lhe convém a vida”<sup>132</sup>. E acrescenta ainda que este fenômeno não se trata da mera obediência dos escolásticos, “um ato mediante o qual um subordinado regula a sua vontade e a conduta pelo preceito legítimo de um superior, por respeito à autoridade deste último”<sup>133</sup>.

Assim, Congar dá ênfase à recepção como realidade eclesiológica, como princípio interno da teologia, e enfatiza que este processo nos concílios da antiguidade era longo e complexo. As decisões estavam longe de serem impostas por si mesmas de uma só vez. Niceia, por exemplo, teve seus cânones reconhecidos somente cinquenta e seis anos após sua realização, afirma o autor.

Sesboué, vê a doutrina receptiva de Congar como “um instrumento para dotar de legitimidade a resposta dos fiéis”<sup>134</sup>, ou seja, a participação dos fiéis no discernimento da fé. Pottmeyer ressalta que, “introduzindo o tema da recepção na atualidade teológica, a intenção de Grillmeier e de Congar era de fazer avançar o movimento pós-conciliar de reforma”<sup>135</sup>.

Na década de 1990 as investigações teológicas acerca da recepção tomam um novo impulso. Javier Otaduy chama este período de fase da reflexão sistemática<sup>136</sup>. A sua afirmação fundamenta-se na quantidade de trabalhos consistentes sobre a recepção que apresentam um sólido arcabouço eclesiológico. Para confirmar sua posição, ele cita três autores cuja síntese doutrinal deram uma maior contribuição ao pensamento teológico sobre este tema: Angel Antón,

<sup>132</sup> CONGAR, 1972, p. 887.

<sup>133</sup> Ibid.

<sup>134</sup> SESBOUÉ, B. Autorité du magistère et vie de foi ecclésiale, en **Nouvelle Revue Theologique** 93, 1971., esp. pp. 360-362.

<sup>135</sup> POTTMEYER, H. Rezeption und Gehorsam: Aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität "Rezeption". Glaube als Zustimmung: Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, hrsg. von Wolfgang Beinert. **Quaestiones Disputatae** 131. Freiburg: Herder, 1991, p.75.

<sup>136</sup> OTADUY, 1997.

Jesuíta espanhol; Gilles Routhier, importante teólogo canadense que se empenhou em analisar a recepção do Vaticano II e que esboçou uma teologia recepcional, e Borges de Pinho, teólogo da Universidade Católica Portuguesa, cuja obra, segundo Otaduy, “é a mais completa e significativa das publicadas”. Theobald certifica o parecer de Otaduy ao descrever este mesmo período como sendo a época das “pesquisas de campo e refinamento das categorias de análise”<sup>137</sup>. Neste mesmo sentido, Antón ressalta que,

com o despontar da década de noventa esta reflexão entrou numa fase nova em que se privilegiam os aspectos epistemológicos e teológico-sistemáticos da recepção na busca de uma noção propriamente teológica da mesma, que pode aplicar-se a processos concretos de recepção.

Foi também neste período que ocorreu o primeiro grande simpósio de eclesiologia com enfoque sobre a recepção, o III Colóquio Internacional de Salamanca<sup>138</sup>, em 1996, que se dedicou exclusivamente ao tema da recepção enquanto categoria teológica, reunindo na universidade espanhola os principais pesquisadores da teologia da recepção. Nesta década, aconteceu, de fato uma efetiva recuperação do valor teológico da recepção.

No entanto, esta efervescência produzida pela recepção pouco ecoou nos ambientes de reflexão teológica no Brasil. Agenor Brighenti em 2002<sup>139</sup> foi o primeiro e, até então, o único a contribuir com um artigo específico sobre a teologia da recepção em língua portuguesa. Talvez este silêncio se explique pelo desejo de que na América Latina se construísse uma teologia própria, assim, um termo técnico teológico que contemplasse a perspectiva recepcional da doutrina, não repercutiria de maneira positiva em nosso meio no período da sistematização da teologia da libertação, considerada, verdadeira recepção.

<sup>137</sup> THEOBALD, Christoph. 2015, p.376.

<sup>138</sup>LEGRAND -J. M ANZANARES -A. G ARCÍA Y G ARCÍA (eds.), La recepción y la comunión entre las Iglesias . **Actas del Coloquio Internacional de Salamanca**, 8-14 abril 1996, Salamanca, 1997.

<sup>139</sup>BRIGHENT, Agenor. O processo de recepção de um Concílio na Igreja: Conceituação teológica e operacional. In: **Revista Encontros Teológicos**, 2002, nº33, p. 41-56.

### 3.2

#### **Análise teológica do fenômeno da recepção: Uma leitura a partir de Gilles Routhier**

A análise da recepção de um concílio aproxima-se de questões teológicas e também de vários processos históricos que tocam diretamente a vida eclesial. Como ponto de partida para esboçarmos uma teologia da recepção, faz-se necessário delimitarmos seus atores e o seu conteúdo. O objeto da recepção é tudo o que a Igreja é e crê. Encontramos processos de recepção na transmissão da Palavra de Deus, *Depositum Fidei*, nas práticas litúrgico-sacramentais, nas estruturas e organismos institucionais, nas normas éticas, nas decisões doutrinárias e disciplinares, etc<sup>140</sup>. Sobre o sujeito de recepção, Congar afirma ser o “corpo eclesial”<sup>141</sup>, ou seja, todo o conjunto do povo de Deus, ou seja, a Igreja universal, as Igrejas locais, grupos e comunidades eclesiais, enfim, todo fiel cristão que pelo batismo se incorpora a Cristo e a Igreja. Assim,

A recepção enquanto fato teológico está intimamente relacionada ao ser e à missão da Igreja. A vida eclesial é marcada por experiências de recepção, e estas decorrem da própria revelação de Deus em Jesus Cristo pelo Espírito que é acolhida e transmitida no seio da Igreja e testemunhada ao longo dos séculos<sup>142</sup>.

Há um amplo espectro de elementos envolvidos numa fundamentação teológica da recepção, “envolve toda uma eclesiologia e uma pneumatologia”<sup>143</sup>. Mas, interessa-nos, neste momento, caracterizar o aspecto teológico que fundamenta o fenômeno da recepção enquanto ação dos fiéis.

O pressuposto fundamental da existência cristã dos fiéis está alicerçada na iniciativa salvadora de Deus que interpela e convida o ser humano a uma relação permanente de amor. Ao Deus que se revela no acontecimento da salvação, o ser humano responde mediante a fé com a aceitação confiante do agir gratuito de Deus. Deste modo, “a fé, que é a resposta confiante do homem à autocomunicação

---

<sup>140</sup>PINHO, 1994.

<sup>141</sup>CONGAR, 1972, p.889.

<sup>142</sup> VIEIRA, Fábio. **O Concílio no Sertão: As transformações do catolicismo no Norte de Minas a partir do Vaticano II**. Montes Claros, Ed. Unimontes, 2014, p.

<sup>143</sup>PINHO, 1994, p.99.

de Deus que se revela, corresponde o *recipere* (o receber) ao caráter de Dom da revelação de Deus”<sup>144</sup>. A fé não exige tão somente a escuta da palavra de Deus, mas sobretudo a sua recepção e apropriação por parte dos fiéis. E esta relação dá ao fenômeno recepcional um caráter teológico, pois se trata de uma ação do mesmo Espírito que anima todo o corpo eclesial e que credencia todo povo de Deus, independentemente da distinção hierárquica, a serem sujeitos ativos na jornada recepcional da Igreja, cada um, é claro, com o carisma que lhe é próprio. “A recepção pertence, assim, à vida da igreja e nela é um processo constitutivo”<sup>145</sup>.

Na análise comparativa da acolhida do Vaticano II a que nos propomos, teremos Routhier como um dos nossos principais interlocutores, pois ele entende que uma verificação do fenômeno recepcional exige um diálogo entre teologia e história. Para ele, “os estudos de caso representam ainda um preço a pagar se nós desejamos que a reflexão eclesiológica sobre a recepção ganhe em profundidade, abandone as generalidades e evite de ser simplesmente repetitiva”<sup>146</sup>

No início dos anos de 1990, o teólogo canadense da Universidade de Laval, Gillers Routhier, a partir de uma síntese crítica dos principais estudos sobre o aspecto recepcional da doutrina, desenvolveu uma densa investigação teológica sobre a recepção.

Segundo Theobald, a teoria operacional de recepção desenvolvida pelo teólogo de Laval, “é capaz de sustentar de um ponto de vista teórico, estudos de casos”<sup>147</sup>. Routhier descreve, então, a recepção como um “processo espiritual pelo qual as decisões propostas por um concílio são acolhidas e assimiladas na vida da Igreja local e se tornam para esta uma viva expressão da fé apostólica”<sup>148</sup>. Esta definição operacional acentua quatro aspectos do processo recepcional.

(I) – Sua estrutura temporal ou sua inserção numa história e na duração; (II) – O enraizamento do Concílio num espaço; (III) – O engajamento de vários atores na

<sup>144</sup> POTTMEYER, H. *Rezeption und Gehorsam: Aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität "Rezeption"*. Glaube als Zustimmung: Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, hrsg. von Wolfgang Beinert. **Quaestiones Disputatae** 131. Freiburg: Herder, 1991, p.75.

<sup>145</sup> ROUTHIER, Gilles. **Lá reception d’um concile**. Paris, Cerf, 1993.

<sup>146</sup> CALDEIRA, Rodrigo Coppe. O Concílio Vaticano II, sua hermenêutica e recepção.

**Estudos Teológicos**; Vol 55, No 1, 2015.

<sup>147</sup> THEOBALD, 2015, p.376.

<sup>148</sup> Ibid.

recepção e a interação deles numa determinada Igreja local; (IV) – A qualificação espiritual do processo como um todo.

Para analisar a estrutura temporal da recepção, ou seja, a duração, Routhier revisita os estudos de Grillmeier e estabelece os conceitos de recepção querigmática e recepção prática como categorias fundamentais para a investigação recepcional. O teólogo canadense define a recepção querigmática como sendo “o conjunto dos esforços empregados pelos pastores para fazer conhecer as decisões de um concílio e para promovê-las eficazmente”<sup>149</sup>. Esta fase passa por várias etapas e implica, por si só, diversos atores. Ela é sucedida pela recepção prática, que é definida como “atualização na vida da Igreja daquilo que é dado a receber e que pode ser caracterizada como o mergulhar na vida eclesial do fermento conciliar que a trabalha e a sustenta”<sup>150</sup>. Esta, por sua vez, não se refere a adesão a textos, mas ao entrar num processo de transformação efetiva da vida da Igreja.

Routhier utiliza aqui o termo “infiltração” para indicar que está recepção prática não é uma simples aplicação de determinações conciliares. Para Theobald esta é a intuição mais forte da teorização routhieriana, pois ele explicita que

Aplicar é pôr um elemento em cima de outro. Mas então não há integração, como o supõe a “infiltração”. Os elementos não se fundem necessariamente juntos, mas podem permanecer estranhos um ao outro. A aplicação [...] sugere antes o fato de uma intervenção exterior. [Ela] pode ser objeto de estratégia, de planos. Pode ser dirigida e se inscrever num calendário. Trata-se então de um procedimento voluntarista e exterior. [...] A infiltração, ao contrário, onde os elementos presentes se ligam e se misturam até se fundirem numa nova síntese, é bem mais complexa e escapa a qualquer diretividade. Se a recepção comporta uma parte de aplicação, ela não se deixa circunscrever por esta lógica. Seria mais correto falar aqui de “atualização” nas formas institucionais para descrever esse processo complexo pelo qual uma palavra entra na história e adquire carne. Contrariamente à aplicação que supõe a adoção de um elemento já completamente configurado, a atualização conota antes o surgimento no presente de uma potencialidade. No primeiro caso, há revestimento de um elemento trazido a uma realidade social (exportação de um modelo construído), enquanto no outro há criação (revelação, manifestação) de uma forma a partir das potencialidades existentes.<sup>151</sup>

<sup>149</sup> ROUTHIER, 1993, p.

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> THEOBALD, 2015, p.376.

Tal modalidade de recepção se verifica a partir das reformas introduzidas nos campos da liturgia, da proclamação da fé, das práticas de governo eclesial. A recepção prática apresenta-se então como o coroamento do processo recepcional, o alcance da recepção plena, que Routhier define como passagem das instituições às mentalidades.

Para se avaliar este movimento de atualização institucional desencadeado por uma nova normativa conciliar, o teólogo canadense estabelece critérios críticos que se apoiam em quatro hipóteses:

uma prática nova que envolve a seguir um avanço em profundidade; as reformas institucionais, que não são apenas reajustes superficiais que dissimulam mentalidades antigas, induzindo práticas não renovadas que perduram por trás de modernizações aparentes; Um agir novo que não se inspira no concílio, mas no espírito do tempo; uma conversão dita espiritual, que não tem como atualizar numa forma institucional<sup>152</sup>.

O segundo aspecto que a teoria de Routhier busca analisar, diz respeito ao enraizamento do processo de recepção num determinado espaço. Neste tópico, o pesquisador de Laval toma como pressuposto fundamental, a eclesiologia de comunhão, que pressupõe uma verdadeira teologia da Igreja local, que compreende a catolicidade principalmente como abertura de cada grupo à diversidade das experiências e o intercâmbio entre eles.

Neste contexto de análise, Routhier retoma o conceito de “infiltração”, tomado o agora como “assimilação, interpretação ou inculturação, e desenvolve o chamado princípio de receptibilidade”<sup>153</sup>. Esta premissa toca a questão da não recepção de uma disposição conciliar, que na esteira de Grillmeier e Congar, é visto pelo eclesiólogo do Canadá, não como algo que a invalide, mas simplesmente como a constatação da inoportunidade da nova diretriz, por esta não trazer força de vida ao momento presente da comunidade eclesial. Theobald acentua que “essa distinção entre o reconhecimento da autenticidade de uma medida e sua assimilação efetiva, funda a pluralidade de tradições particulares no

<sup>152</sup> THEOBALD, 2015, p.378.

<sup>153</sup> Ibid., p.379.



seio de uma mesma comunhão”<sup>154</sup>, e dá a ideia de “seleção”, uma significação aceitável, embora difícil de manejar.

O terceiro analisador da teologia de Routhier lança seu foco sobre as forças em ação no campo das Igrejas locais. Aqui se insiste principalmente na participação de todo o corpo eclesial, contra certa redução do processo de recepção aos pastores e aos teólogos. Gilles ressalta, então, a importância da contribuição dos fiéis com a sua “recepção intuitiva”, ou “experiência eclesial”, que sempre exige formação e participação nas estruturas sinodais das Igrejas locais. Seu conceito operacional chama atenção para o contexto social e histórico das Igrejas particulares onde se desenvolve o processo de recepção, pois estes incidem diretamente sobre a forma de acolhida de uma determinada normativa eclesial.

O percurso teológico que fizemos foi, sem dúvida, impulsionado pelo Concílio. Os embates presentes na assembleia conciliar se reproduziram também, fora dela. Assim, o evento conciliar e sua recepção deram início a um novo ciclo de reflexões em torno da interpretação do Vaticano II. A proposta do Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985, a posição da escola de Bolonha e a leitura sugerida pela escola de Tubinguen estão entre as principais chaves de leitura do evento conciliar.

### 3.3

#### **Um mesmo Concílio, diferentes leituras: História da interpretação do Vaticano II**

O ano de 1985, com o sínodo dos bispos que se propôs a avaliar a recepção conciliar, inaugurou-se um novo período<sup>155</sup> na história do Vaticano II. As consultas às Igrejas locais, os debates e o documento conclusivo serviu de estímulo para

<sup>154</sup> THEOBALD, 2015, p.378.

<sup>155</sup> Para Pie-Ninot foi a terceira fase; para Pottmeyer esta foi a fase da exaltação; fase da verdade, para Vilanova. Cf. PIE-NINOT, Salvador. **Ecclesia Semper Reformanda: La Recepcion Del Vaticano II, Balance y Perspectivas** in: RCat, Vol.37/1, 2012.

diversas pesquisas neste campo. Carlos Schickendantz<sup>156</sup> ressalta a linguagem bélica de diferentes autores. O conflito entre maioria e minoria, ou progressistas e conservadores, que perpassou toda a assembleia conciliar, de alguma maneira alcançou também o período da recepção. As diferentes abordagens teológicas foram caracterizadas por expressões que ilustram o embate interpretativo “um campo de batalha”, para Routhier, “batalha pelo significado”, define o pesquisador Massimo Faggioli. Schickendantz<sup>157</sup> pontua que ao menos dois focos bem definidos e estreitamente vinculados estão no *front* desta batalha: o histórico e o hermenêutico.

Silvia Scatena, investigadora de Módena e Bolonha, chama a atenção sobre um certo desequilíbrio entre uma hipertrófica literatura hermenêutica com fundamentos históricos frágeis, que fala mais da situação atual da Igreja que do Concílio mesmo e uma investigação propriamente histórica, que continua na produção de novos conhecimentos. Para a pesquisadora italiana se trata “de uma debate frequentemente asfixiado pelo uso de polaridades abstratas ou antagonismos fictícios”<sup>158</sup>, como da continuidade-discontinuidade, a dialética entre evento e corpus doutrinal, ou da letra e do espírito.

Ao que vemos, as pesquisas teológicas acerca do Concílio se desenvolvem em meio a um contexto de embates e polarizações. Carlos Schickendantz esclarece que o estado da investigação sobre o Vaticano II pode ser distinguido em três áreas. A “histórica, que analisa o evento em si mesmo, sua preparação próxima e remota e seu desenvolvimento. Segunda, os estudos sistemáticos, nos quais se destaca particularmente a perspectiva hermenêutica. Terceira, panoramas ou investigações pontuais que se referem aos diversos e múltiplos processos de recepção”<sup>159</sup> principalmente pelo critério regional.

Seguiremos então o percurso proposto por Schickendantz, visitando a escola dos historiadores de Bolonha, os teólogos sistemáticos de Tubinguen, mas antes passando pelo evento que insuflou as investigações teológicas a partir da segunda metade da década de 1980, o Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985.

---

<sup>156</sup> SCHICKENDANTZ, Carlos. Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo. In: **Teología y vida**, ISSN 0049-3449, Nº. 1, 2014, págs. 105-142

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>158</sup> SCATENA, Silvia *apud* SCHICKENDANTZ, 2014, p.107.

<sup>159</sup> Ibid.

### 3.3.1

#### Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985

Em 25 de janeiro de 1985, na Basílica de São Paulo Fora Muros, exatos 26 anos depois, e no mesmo lugar em que João XXIII surpreendeu a todos com a convocação de um concílio, João Paulo II manifestou, por sua vez, a intenção de reunir um Sínodo Extraordinário dos Bispos para fazer um balanço do período pós-conciliar. O Papa apontou três finalidades para o novo sínodo: “reviver o espírito de comunhão eclesial do Concílio Vaticano II, intercambiar experiências sobre como o Concílio foi vivido e deve ser vivido, e por fim como atualizar o Concílio à luz das novas necessidades”<sup>160</sup>.

Em março de 1985, atendendo à convocação papal, a Secretaria Geral do Sínodo pôs-se a organizá-lo, recolhendo sugestões de alguns antigos Padres Conciliares, de outros bispos e de teólogos. Nesta primeira reunião preparatória decidiu-se consultar as igrejas particulares em todo o mundo. Para facilitar tal coleta de informações, foi preparado um questionário, com dois grupos de perguntas. Um de caráter mais geral sondava sobre a recepção do Concílio, seus frutos, erros e abusos, e dificuldades na sua implementação. E um outro com questões mais particulares que, por sua vez, buscava auscultar como cada um dos documentos do Concílio, em especial as suas quatro constituições foram compreendidas e praticadas pelas Igrejas locais. Assim, o título dado a este texto base sintetizava numa frase, as ideias-chaves do Concílio, “A Igreja (Lumen Gentium) à escuta da Palavra de Deus (Dei Verbum) celebra os Mistérios de Cristo (Sacrosanctum Concilium) para a salvação do mundo (Gaudium et Spes)”<sup>161</sup>.

Uma celebração eucarística no dia 24 de novembro de 1985 marcou a abertura do primeiro grande evento que teve como missão avaliar os impactos do Vaticano II na vida da Igreja. Em sua homília, o Papa acentuou que o *iter sinodal* “se faça com a mesma disponibilidade de ouvir o Espírito Santo, com o mesmo

---

<sup>160</sup> LIBÂNIO, João Batista. Segunda Assembleia Geral Extraordinária dos Bispos. In: *Perspectiva Teológica*, v. 18, n. 44, 1986. p.77.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p.77.

amor à Igreja e com a mesma gratidão à Divina Providência, presentes nos Padres Conciliares do Vaticano II”<sup>162</sup>.

Na sessão inaugural da II Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo dos Bispos, o Cardeal Danneels apresentou uma síntese das respostas enviadas pelos bispos sobre a situação da Igreja no período pós-conciliar. O relator da reunião sinodal de 1985 destacou que “em toda a Igreja se depositaram enormes esperanças no Concílio e fez-se imenso trabalho para traduzir, publicar, interpretar, estudar e aplicar o Concílio”<sup>163</sup>. Em sua análise, o cardeal belga observou que a Igreja passou por uma profunda inovação, com a recepção interna do Concílio e sua execução, e que não é lícito concluir que os males que seguiram ao Concílio tenham sido por causa dele: *Post Concilium, non proter Concilium* (depois do Concílio, mas não por causa do Concílio).

Ao avaliar o cenário eclesial após o Vaticano II, os bispos de todo mundo em suas respostas indicaram que:

Aumentou a vida teologal na Igreja; sua liturgia renovou-se com mais ampla participação; a riqueza da Palavra de Deus penetrou e renovou a espiritualidade de muitos grupos, a catequese e a pregação; houve profunda renovação da compreensão e consciência da Igreja de modo especial por parte dos leigos; surgiram as comunidades eclesiais de base como grande esperança; na relação com o mundo a Igreja empenhou-se na defesa dos Direitos Humanos, da Justiça, da Paz, da Liberdade; teve maior sensibilidade pelos problemas sociais; incorporou-se à consciência e prática eclesial a opção preferencial pelos pobres, oprimidos e marginalizados; preocupou-se pelo problema da relação entre fé e cultura, empenhando-se no processo de inculturação; finalmente estabeleceu aberto e positivo diálogo com os outros cristãos e com os não-crentes<sup>164</sup>.

Como pontos negativos, o texto de abertura do sínodo extraordinário apontou: “a certa superficialidade e subjetivismo nas reformas litúrgicas com consequente perda do espírito cúltilo; a certo subjetivismo na interpretação da Palavra de Deus sem devida atenção ao magistério”<sup>165</sup>, bem como o uso ideológico da categoria Povo de Deus em contraposição à Igreja hierárquica.

---

<sup>162</sup> LIBÂNIO, 1986, p.78.

<sup>163</sup> Ibid., p.79.

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> Ibid.

Em função da brevidade da assembleia dos bispos, somente quinze dias de discussão, os trabalhos foram concentrados principalmente sobre quatro temas: o mistério da Igreja, a volta às fontes da Palavra de Deus, da Tradição viva, interpretadas autenticamente pelo magistério, a redescoberta da Igreja como comunhão e o diálogo entre a Igreja e o mundo nas novas conjunturas vinte anos depois do concílio.

Dentre os 165 padres sinodais, estavam presentes três brasileiros, o presidente da CNBB, Dom Ivo Lorscheiter e os convidados especiais do Papa João Paulo II, Cardeais Aloisio Lorscheider, arcebispo de Fortaleza e Eugênio Sales, prelado maior da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Em uma de suas intervenções, Dom Aloisio definiu a Igreja do futuro como uma “igreja de pobres, comprometida com a justiça e a libertação integral dos homens, modelo de comunhão e participação e reconhecadora dos direitos das mulheres e das minorias”<sup>166</sup>. O cardeal arcebispo de Fortaleza, numa outra participação, também “criticou a ênfase dada às categorias Corpo de Cristo e templo do Espírito em detrimento à categoria Povo de Deus”<sup>167</sup>. Dentre as intervenções dos padres sinodais, também são relevantes as palavras do Cardeal Irlandês Tomás O’Fiaich, para ele esta assembleia deveria ser sem restaurações, de modo que o Sínodo não poderia ser “uma polícia de trânsito para deter os bispos, mas um guia de caminho que ajuda a Igreja peregrina com o mapa das estradas: isto é, os documentos do Vaticano II”<sup>168</sup>.

Ao final dos debates, foi então apresentado o relatório conclusivo da II Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo dos Bispos, constituído por duas partes fundamentais. Na primeira, confirma o tema central deste Sínodo – Celebração, Verificação, Promoção do Vaticano II. Na segunda, volta-se sobre alguns específicos do Sínodo – o Mistério da Igreja, as Fontes da vida para a Igreja, a Igreja como Comunhão, a Missão da Igreja no Mundo.

Ao analisar o período pós-conciliar, o texto final<sup>169</sup> menciona as “sombras da recepção” e da “aplicação defeituosa” do Concílio. Tal parecer negativo se fundamenta na percepção da presença de uma leitura parcial e seletiva do

<sup>166</sup> LIBÂNIO, 1986, p.80.

<sup>167</sup> KOMONCHAK, Joseph. The Theological Debate. (1985 Synod). In: **Concilium n°188**, 1986.

<sup>168</sup> LIBÂNIO, 1986, p.81.

<sup>169</sup> **Relatório Final da Segunda Assembleia Geral dos Bispos**. 1985. RF I,4.

Concílio, de certa timidez na hora de aplicar a “verdadeira” doutrina conciliar e na maneira unilateral de apresentar a Igreja como instituição desprovida de sua dimensão mistérica e uma falta de discernimento diante dos valores seculares do mundo moderno.

O relatório dos padres sinodais aponta para a necessidade de uma recepção mais profunda do Concílio a partir de uma assimilação interior e de uma implementação prática da doutrina conciliar. Para tal, são indicados cinco critérios hermenêuticos:

A interpretação teológica da doutrina conciliar deve prestar atenção a todos os documentos, em si mesmos e nas suas inter-relações, de tal modo que o significado das afirmações do Concílio – frequentemente muito complexos – possa ser entendido e expresso. Uma especial atenção deve ser prestada às quatro Constituições do Concílio, as quais contêm a chave interpretativa dos outros Decretos e Declarações (1). Não é lícito separar o caráter pastoral do vigor doutrinário dos documentos (2). Da mesma maneira, não é legítimo separar o espírito da letra do Concílio (3). Além do mais, o Concílio deve ser compreendido em continuidade com a grande tradição da Igreja (4), e ao mesmo tempo nós devemos receber a luz da doutrina do próprio Concílio para a Igreja de hoje e para o homem do nosso tempo. A Igreja é uma e a mesma através de todos os Concílios (5)<sup>170</sup>.

Sobre estes pontos, a *relatio finalis* sugere que os planejamentos pastorais incluam estudos, cursos, publicações e conferências para aprofundar o conhecimento acerca do magistério do Concílio.

Ao tratar de temas específicos em sua segunda parte, o documento indica que sobre a liturgia, deve haver uma preocupação com relação a participação ativa, frutuosa, espiritual, com cultivo do sentido do sagrado e do aspecto cúllico. E como sugestão, orienta aos bispos que corrijam os abusos litúrgicos e fundamentem claramente para o povo a teologia da disciplina litúrgica e sacramental juntamente com uma catequese mistagógica. Nesta mesma segunda parte, o capítulo da Igreja como comunhão ocupa lugar de destaque. Aqui o relatório conclusivo do sínodo desenvolve o conceito de comunhão sob a perspectiva eclesiológica, para daí trabalhar a relação ente unidade e pluriformidade na Igreja em oposição a um pluralismo; a colegialidade, o

---

<sup>170</sup> Relatório Final da Segunda Assembleia Geral dos Bispos. 1985. RF, I,5.

fundamento das conferências episcopais e da participação; da corresponsabilidade em todos os níveis da Igreja e do diálogo ecumênico.

O último tópico de temas específicos se refere à missão da Igreja no mundo. Nesta parte final, o documento reforça a importância da Constituição pastoral *Gaudium et Spes* e explana sobre temas como a teologia da cruz, aggiornamento, inculturação, diálogo com não cristãos e não crentes, a opção preferencial pelos pobres e promoção humana.

Este grande esforço, por parte do magistério, inaugurou uma nova etapa da recepção conciliar, pois a partir da realização do Sínodo dos Bispos de 1985, o debate se concentrou em torno da interpretação do Vaticano II.

### 3.3.2

#### A Escola de Bolonha

A gênese da assim chamada, Escola de Bolonha, nos remete ao deputado da esquerda italiana Giuseppe Dosseti que deixou a política, foi ordenado sacerdote e se tornou um importante conselheiro do cardeal de Bolonha, Giacomo Lercaro. E foi sob a inspiração do Padre Dosseti que Lercaro fundou em 1952, o Instituto de Ciências Religiosas de Bolonha.

Durante o Concílio Vaticano II, o ex-deputado italiano foi o perito teológico do cardeal bolonhês. No pós-Concílio, o instituto de Bolonha se consolidou como o mais importante centro de investigação histórica acerca do acontecimento conciliar. Segundo Beozzo, esta foi “uma experiência única no panorama cultural-religioso da Itália: um centro de estudos e debates na encruzilhada entre fé cristã e mundo contemporâneo”<sup>171</sup>.

Com saída do Padre Dosseti, o seu discípulo, o professor Giuseppe Alberigo, assumiu a direção da Escola de Bolonha, “tornando-se por quase quarenta anos um pouco a alma e o rosto do Instituto de Ciências Religiosas”<sup>172</sup>. Com o apoio de ampla equipe internacional dirigida por Alberigo, a Escola

<sup>171</sup>BEOZZO, José Oscar. **Giuseppe Alberigo. Entrevista ao Instituto Humanitas Unisinos**. 2007. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1065-jose-oscar-beozzo-giuseppe-alberigo>.

<sup>172</sup> Ibid.

bolonhesa empreendeu uma vasta recompilação de diários e cartas de bispos e teólogos protagonistas do Concílio. O resultado destas investigações foi publicado em cinco volumes, traduzidos em sete idiomas. A edição em italiano coordenada por Alberto Mellony, em francês sob a coordenação de Etienne Fouilloux, em inglês editada por Joseph Komanchak, em russo por Andrej Bodrov, em espanhol por Evangelista Vilanova e Hilari Raguer, alemão por Clauss Wittstady e Gunther Wassilowski e a edição portuguesa, que por questões editoriais, só publicou os dois primeiros volumes, esteve à cargo do padre Oscar Beozzo.

Tomando como ponto de partida o extenso volume das Atas do Concílio, os primeiros comentários, estudos históricos-críticos, relatos de padres conciliares e outros estudos acerca do Vaticano II, a obra de Alberigo contempla um arco histórico que vai desde a intuição inicial de João XXIII até as comissões pós-conciliares instituídas por Paulo VI no final da assembleia conciliar. Com farta documentação, a História do Concílio nos apresenta o cotidiano das aulas conciliares, o trabalho das comissões, as polêmicas, o desenvolvimento dos documentos e as votações, com uma enorme riqueza de detalhes. Temos uma verdadeira reconstrução acadêmica do Vaticano II como acontecimento histórico. Para o teólogo brasileiro da equipe de pesquisas da Escola de Bolonha, Beozzo, “é impossível tratar do Concílio sem passar por estes volumes”<sup>173</sup>. Para Faggioli, o trabalho da equipe de Alberigo, a mais densa pesquisa historiográfica acerca do Concílio “teve como resultado mais importante a difusão e a animação do debate internacional sobre o Vaticano II”<sup>174</sup>.

Além de ser uma minuciosa crônica do dia a dia da assembleia conciliar, a obra de Alberigo apresenta como novidade hermenêutica a compreensão do Vaticano II como evento. Nesta perspectiva, o Concílio não pode ser interpretado somente como um conjunto de textos conclusivos acerca da Igreja, antes, se faz necessário “reconhecer a prioridade do acontecimento conciliar”<sup>175</sup>, com especial atenção à “efetiva fisionomia da assembleia”<sup>176</sup> conciliar, seu desenvolvimento e sua dinâmica.

---

<sup>173</sup> BEOZZO, 2007, s/pg.

<sup>174</sup> FAGGIOLI, Massimo. **Vaticano II: A luta pelo sentido**. São Paulo, Paulinas, 2013, p.40.

<sup>175</sup> ALBERIGO, Giuseppe. A treinta años del Vaticano II. **Concilium** 240 (1992), p.240.

<sup>176</sup> ALBERIGO, Giuseppe. **Transizione epocale. Studi sul concilio Vaticano II**. Bologna, Il Mulino, 2009, p.37.



A obra destaca-se por sua orientação Roncalliana, pela distinção entre a intenção do papa João XXIII e dos padres conciliares, ou seja, o espírito do Concílio e a letra dos textos propriamente ditos. Ao ler o Concílio como evento, Alberigo propõe não somente a interpretação dos documentos, mas também, do contexto do acontecimento, para assim captar o espírito do Vaticano II.

Christoph Theobald<sup>177</sup> também destaca esta relação umbilical dos textos com o acontecimento, como um dos pontos fulcrais da proposta hermenêutica da Escola de Bolonha. Assim, o reexame da dinâmica interna da assembleia conciliar em sua globalidade deveria possibilitar ao mesmo tempo uma maior fidelidade ao Concílio e uma maior criatividade na recepção. Neste sentido, Legrand afirma que na obra de Alberigo “percebe-se uma paixão pela assembleia”<sup>178</sup>.

Claro que aqui também se manifesta as escolhas pessoais do historiador, que ao adotar uma perspectiva de leitura dos fatos históricos lança mão de um princípio interpretativo segundo suas convicções. De acordo com o próprio Alberigo<sup>179</sup>, foram cinco princípios hermenêuticos que orientaram suas investigações, que são, a saber: a compreensão do Concílio como acontecimento; a intenção de João XXIII ao anunciar o Concílio; a sua natureza pastoral; o *aggiornamento* como objetivo central do Vaticano II e a importância de se entender o Concílio como um ponto de partida, o que torna necessário ir além do que é proposto pelos documentos conciliares.

A leitura em conjunto das cinco matrizes interpretativas propostas por Alberigo, identifica a maior reunião sinodal do século XX como um Concílio de transição. Para o principal expoente da Escola de Bolonha, são quatro possibilidades de leituras do Concílio. Uma primeira análise seria uma leitura integrista, na qual o Concílio seria um erro. A segunda perspectiva, seria numa ótica rupturista, que compreende as decisões conciliares como reverso do magistério precedente. Numa terceira alternativa é a interpretação do Vaticano II como um concílio menor, sem vigor doutrinal, em virtude de sua qualificação pastoral. A quarta leitura, um concílio de transição, no entender de Alberigo<sup>180</sup>, é

<sup>177</sup> THEOBALD, 2015, p.386.

<sup>178</sup> Ibid.

<sup>179</sup> FAGGIOLI, 2013, p.40.

<sup>180</sup> ALBERIGO, Giuseppe. Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II, and Fedeltà e creatività nella ricezione del Concilio Vaticano II. Criteri ermeneutici. **Transizione epocale: Studi sul Concilio Vaticano II**, Bologna 2009, 29-69.

a mais adequada interpretação do Vaticano II, pois faz a Igreja sair do período tridentino e que marca o início de uma nova época, o retorno ao itinerário multissecular do cristianismo. Sobre este aspecto de mudança epocal, escreve o precursor da História do Concílio no volume conclusivo de sua obra: “O final do período da Contra Reforma e da era Constantiniana caracterizam a revolução iniciada no Concílio, uma revolução que necessariamente seria complexa e gradual, para o qual o Concílio havia assentado suas bases e marcado seu caminho”<sup>181</sup>.

### 3.3.3

#### A Escola de Tubinguen

No imediato pós-Concílio tivemos uma primeira geração de comentários teológicos marcados pelos trabalhos de padres conciliares que influenciaram diretamente na redação dos textos do Vaticano II. G. Barauna, Ives Congar e Gérard Philips, figuram entre os peritos que deixaram densas contribuições teológicas, durante e logo após o Concílio.

Por ocasião do aniversário de vinte anos do Concílio, uma nova série de estudos foi lançada, com destaque para a obra dirigida por René Latourelle, *Balances e Perspectivas, Vinte e Cinco anos depois (1962-1987)*. Situada num enfoque de recepção, a investigação analisa a estrutura global do corpus conciliar, a partir das quatro constituições dogmáticas, e toca algumas questões novas e novos acentos surgidos.

Se o trabalho dos historiadores põe em destaque o evento Vaticano II, os teólogos, por sua vez, se debruçam sobre os textos conciliares. E esta é a principal contribuição da chamada, Escola de Tubinguen, que sob a regência de Peter Hunermann empreendeu uma grande obra de investigação teológica acerca dos documentos do Concílio. Para Theobald<sup>182</sup>, em vistas de sua amplitude, os estudos dos teólogos de Tubinguen constituem um verdadeiro confronto em relação às pesquisas históricas da Escola de Bolonha.

<sup>181</sup> ALBERIGO, Giuseppe, *História Del Concílio Vaticano II*, Vol. 5, p.544.

<sup>182</sup> THEOBALD, 2015, p.388.

Após a obra de Alberigo, a Escola de Tubinguen, sob a direção de Peter Hunermann, entre os anos 2006 e 2007, publicou um grande comentário teológico em cinco volumes, *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, que visava substituir o primeiro trabalho da Escola alemã no pós-Concílio finalizado em 1968, *Zweiten Vatikanischen, Dokumente und Kommentare*, de 1968.

Diferentemente da obra de Alberigo, de viés histórico, a hermenêutica Hunermanniana se volta sobre a questão do gênero literário dos textos conciliares, que para o teólogo de Tubinguen “é único na história dos concílios”<sup>183</sup>. O projeto de Hunermann se caracteriza por sua orientação teológico-linguística que considera o *corpus* conciliar como texto constitucional da fé, cujo gênero é análogo às “constituições” dos Estados Modernos.

[Estes] constituem uma reflexão em profundidade sobre a ordem de vida dos homens no seio de uma comunidade de Estado, na qual são enunciados os princípios de base de que decorrem essa ordem de vida e essa ordem social. Uma constituição fixa o quadro normativo, estabelece as diretrizes para o agir jurídico e político, mas também para as atividades da sociedade civil. Ela é expressão de um profundo consenso social e legitima as autoridades fundamentais, limitando ao mesmo tempo suas funções. Enfim, uma constituição encarna, domínio do Estado, a forma suprema desta ordem “fundamental”. Ela é englobante, isto é, aplica-se a todos os cidadãos e estrangeiros de um dado Estado, exerce sua influência em todos os domínios da vida e, portanto, não é simplesmente pontual ou particular<sup>184</sup>.

Theobald elenca algumas semelhanças entre o gênero literário “constituição”, presente nos documentos conciliares, e a carta magna de uma nação.

As constituições são elaboradas, após crises ou em função de necessidades históricas (1), por assembleias representativas (2) que fazem referência a acontecimentos decisivos ou a tradições para enunciar, valendo-se de peritos, a identidade cultural, social e política de um povo (3) e estabelecer uma ordem

<sup>183</sup> HÜNERMANN, Peter. El "texto" pasado por alto: sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II. In: **Concilium: Revista internacional de teologia**. Nº 312, 2005, p.585.

<sup>184</sup> THEOBALD, 2015, p.302.

fundamental sem intervir em questões de detalhe (4), tudo estando submetido ao voto popular<sup>185</sup>.

O gênero textual do Vaticano II pode então ser caracterizado como constituição da vida do crente no seio da comunidade, ou como constituinte da fé, análogo à regra de São Bento<sup>186</sup>. Esta chamada hipótese constitucionalista advoga a importância dos textos conciliares nos processos de recepção, para que assim, “o estudo do Concílio como evento não conduza a uma desvalorização do corpus doutrinal como um todo”<sup>187</sup>.

Temos aqui uma matriz interpretativa que leva em consideração, não somente os autores e receptores dos textos conciliares, mas também a análise do texto em si. Trata-se de uma hermenêutica que investiga as características retóricas, estilísticas, estrutura, intratextualidade e intertextualidade dos documentos. Para o Teólogo de Tubingen, “somente de uma exposição das particularidades do texto se depreende também o espírito do Concílio que deve guiar a interpretação”<sup>188</sup>. A utilização deste percurso analítico que põe em destaque o conteúdo da obra conciliar se justifica, pois da questão do gênero literário se “deduz antes de tudo a coordenação exata dos autores e sua intenção em relação ao texto”<sup>189</sup>.

O embate entre as duas obras, a História de Bolonha, e o Comentário Teológico de Tubingen toca diretamente o debate sobre a recepção, pois nos revela uma necessidade de distinção entre a experiência conciliar, o acontecimento do Concílio construído pelos historiadores e o comentário teológico dos textos, questão, que segundo Theobald<sup>190</sup>, só se levanta agora, com o desaparecimento da geração de padres conciliares, pois surge a dúvida sobre qual destes pilares deve se apoiar a recepção.

Ao que vemos, o fenômeno da recepção do Vaticano II proporcionou a manifestação do magistério conciliar na cena da história, esboçando assim, uma

<sup>185</sup> THEOBALD, 2015, p.

<sup>186</sup> HÜNERMANN, Peter. ¿Perplejidad del lenguaje ante el Vaticano II? In: **Concilium** 346 (2012) 319-333.

<sup>187</sup> HÜNERMANN, Peter. El "texto" pasado por alto: sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II. In: **Concilium** 312, 2005, p.585.

<sup>188</sup> Ibid., p.582.

<sup>189</sup> ALBERTI, Gabriel Richi. Recibir el Concilio. In: **Teologia y Catequesis**, nº121, 2012, p.48.

<sup>190</sup> THEOBALD, 2015, p.391.

nova configuração do panorama teológico e eclesial. Este caminho de encarnação do amplo projeto empreendido pela doutrina do Concílio desencadeou um debate hermenêutico marcado por leituras contrapostas e polarizações. A interiorização espiritual e aplicação prática dos textos conciliares suscitam um discernimento eclesial capaz de promover e orientar os processos de recepção. Cada contexto sócio-eclesial apresenta peculiaridades que o faz mais aberto ou não a determinadas novidades advindos de um evento como um concílio. Assim, conduzidos por esta matriz interpretativa, faremos um percurso histórico pelos caminhos trilhados pelas igrejas locais de Mariana e de Montes Claros, para assim, verificar o impacto e a ressonância do Vaticano II nas referidas dioceses.

## A Igreja das Minas

O primeiro polo de nossa pesquisa histórica comparada se volta para o catolicismo que se consolidou na região aurífera mineira. Para investigarmos sobre a recepção do Vaticano II em Mariana, analisaremos a formação da Igreja Católica na região das Minas no período colonial; a atuação do episcopado da diocese marianense; as características da fé Católica nesta região; e por fim, verificaremos a ressonância da doutrina conciliar nos documentos do Segundo Sínodo de Mariana.

A gênese do povoamento de Minas Gerais<sup>191</sup> está ligada á descoberta do precioso áureo minério naquelas terras. Na medida em que a atividade mineradora se instalava, ocorria à formação de arraiais e em tais localidades se fixavam cruzes e altares. De acordo com Diogo de Vasconcelos, foi em 1696, no dia 16 de julho, na "festa da Virgem", que as bandeiras paulistas de Miguel Garcia e do Coronel Salvador Fernandes Furtado descobriram um rio, riquíssimo em ouro, que batizaram de Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo<sup>192</sup>.

Neste mesmo local, foi erguida uma capela e algumas cabanas para a comitiva da bandeira. Assim, a descoberta da região do Carmo, onde posteriormente se tornou a cidade de Mariana, data do ano de 1696. O capelão da bandeira, Padre Francisco Gonçalves Lopes, consagrou à Nossa Senhora do Carmo a primeira capela da região das Minas. Segundo Claudia Damasceno, “a Igreja era tida como o foco polarizador dos agrupamentos mineiros, em termos sociais e espaciais. Dessa forma, a cruz de madeira e a rústica capela simbolizavam a sacralização, o domínio e a posse de um território antes considerado profano, porque era desconhecido”<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> VILLALTA, L. C. O Cenário Urbano em Minas Gerais Setecentista: Outeiros do Sagrado e do Profano. In: **Termo de Mariana: História e Documentação**. Mariana. Imprensa Universitária da Ufop, 1998.

<sup>192</sup> FONSECA, Claudia Damasceno. O Espaço Urbano de Mariana: sua formação e suas representações. In: **Termo de Mariana: História e Documentação**. Mariana. Imprensa Universitária da Ufop, 1998.

<sup>193</sup> FONSECA, Claudia Damasceno. “O espaço urbano de Mariana: sua formação e suas

Devido ao grande interesse pela atividade mineradora, e ao conseqüente enorme afluxo de pessoas, a região das Minas, progressivamente, desenvolveu uma pujante atividade comercial para um lugar até então desertado. O rápido crescimento do arraial e o surgimento de novos núcleos de povoamento impulsionados pela extração aurífera, fez com que em 1712, por decisão do rei, três arraiais fossem elevados à condição de vila, a Vila Leal de Nossa Senhora do Carmo, Vila Rica e a Vila de Sabará.

Estas vilas adquiriram grande importância política e econômica para a coroa portuguesa, e a necessidade de se criar uma sede administrativa nesse local tornou-se latente. Como resposta a esta necessidade, através de um alvará datado de 2 de dezembro de 1720, a região das Minas é elevada à condição de Capitania.

Com a instalação do aparato estatal, e o enorme contingente de mineradores, a Sé episcopal do Rio de Janeiro passou a ter dificuldades para assistir a tão grande número de almas, tão distantes da diocese carioca. Assim, o primeiro governador nomeado pela coroa portuguesa, Conde de Assumar, informou à metrópole o estado de ânimo da população sob seu comando e que a única possibilidade de exercer maior controle seria a implantação de um bispado sediado em território mineiro. O primeiro passo para tal medida, segundo Costa<sup>194</sup>, foi a elevação da Vila de Nossa Senhora do Carmo à condição de cidade através do decreto de Dom João V, datado de 23 de abril de 1745, que cria a primeira cidade de Minas, denominada Mariana, em homenagem à sua esposa Dona Maria Ana D'Áustria.

#### 4.1

#### **A formação do Catolicismo na região aurífera de Minas**

Atribuiu-se ao Padre Francisco Gonçalves Lopes, a celebração da primeira missa em terras mineiras na rústica capela coberta com folhas de palmeiras às margens do Ribeirão do Carmo em 1696. Assim, desde os inícios das descobertas das minas, a Igreja se fez presente em sua missão. Subordinada à

---

representações". In: **LPH: Revista de História**, Mariana, n.º 7, 1997,

<sup>194</sup> COSTA, 2003, p.77.

Diocese do Rio de Janeiro em seus inícios, esta região teve sua organização religiosa regulada por visitantes pastorais designados pela Sé fluminense. Estes padres ou bispos tinham a função de unificar e disciplinar as ações do clero que atuava na área que mais se expandia no período colonial.

A partir destas visitas, “o poder central recebia notícias e relatos precisos do evoluir da sociedade que se formava junto às minas”<sup>195</sup>. Cabia ao visitante exigir dos fiéis rígida conduta moral e vida compromissada com os sacramentos da Igreja. Para Rodrigues<sup>196</sup>, foi graças aos apelos dos primeiros visitantes que fecundou em Minas a devoção à Nossa Senhora e se difundiu a recitação do terço, da oração da Salve Rainha e das coroações de Nossa Senhora. Estas visitas eram então, marcadas por uma tríplice finalidade, a saber, favorecer a vida sacramental, incentivar a devoção e zelar pela disciplina dos clérigos e dos fiéis leigos. Assim, como zeladores da vida religiosa e responsáveis pela vigilância da moral cristã, os eclesiásticos poderiam fazer crer em uma ordem natural, que deveria ser obedecida por todos, pontua Coutrot<sup>197</sup>.

Renato da Silva Dias<sup>198</sup> destaca também a missão política da Igreja neste período. Pois, segundo o historiador mineiro, nas Minas do Ouro, era urgente garantir o domínio da coroa, o que significava divulgar modelos de comportamento social ajustados para assegurar a reprodução da auto-imagem cultivada pelo rei, como pai bondoso e caridoso, além de manter o controle da violência social.

Contudo, a vastidão da região aurífera mineira, a distância da sede do bispado carioca, e o difícil controle social sobre os mineradores, fez com que o governador da capitânia das Minas pedisse socorro ao rei de Portugal. E assim ele se expressa ao falar sobre a realidade encontrada nas terras sob seu domínio:

Os males vão crescendo na medida do aumento destes povos já bárbaros pela grande distância em que estão do seu soberano e pela vastidão do país, e numa profecia nas primeiras pedras que lançou para o edifício da república romana achou que melhor

<sup>195</sup> SANTIAGO, AT ALI. **Igreja de Mariana, 100 Anos como Arquidiocese**. Mariana, Dom viçoso, 2006, p.37.

<sup>196</sup> Ibid.

<sup>197</sup> Cf. COUTROT, Aline. “Religião e política”. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma história política**. 2º ed. Tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: FVG, 2003. p.337.

<sup>198</sup> DIAS, Renato da Silva Dias. Entre a cruz e a espada religião, política e controle social nas Minas do Ouro (1693-1745). **Varia História**. Belo Horizonte, n. 43, v.26, p.155-175, jun. 2010, p.161.



freio para povos rebelados era inspirar lhe Religião quando a não tinha, e com muita mais razão se pode esperar que estes se domesticuem por que já a tem suposta que na ideia, e não na prática; a objeção que a isto se oferece é a maior despesa que acresce a fazenda de V. Majestade mas este motivo é o suficiente para que se devem de aplicar os meios precisos para o bem interior da consciência dos povos<sup>199</sup>.

Três meses após a carta de Assumar, e para evitar a “grande dissolução e distraimentos nos eclesiásticos”<sup>200</sup>, foi ordenada, em 1720, a fundação de dois novos bispados: um em São Paulo e o outro nas Minas do Ouro.

Apesar da indicação da criação da nova sede episcopal ter ocorrido em 1720, o bispado de Mariana, o primeiro de Minas Gerais, só foi erigido pela bula *Candor Lucis Aeternae*, em 6 de dezembro de 1745, por intermédio do papa Bento XIV. O território coberto pela diocese primaz de Minas, aproximadamente um quinto do estado, a região mineira então habitada. Interessante notar que mesmo com Norte de Minas já pertencendo à capitania mineira, eclesiasticamente, mesmo com nova Sé mineira, a região dos Gerais continuou pertencendo ao Arcebispado da Bahia.

## 4.2

### Uma leitura da atuação do episcopado em Mariana<sup>201</sup>

Quando fundado em 1745, o bispado de Minas Gerais contava com cerca de quarenta paróquias desmembradas da Diocese do Rio de Janeiro. Para administrar esta nova região episcopal, oito bispos e quatro arcebispos estiveram a frente da Sé marianense durante o período investigado. Uma primeira característica que nos salta aos olhos são os longos episcopados intercalados por longos períodos de vacância. Dom Oscar esteve á frente da diocese por trinta e oito anos, Dom Helvécio, trinta e sete anos, Dom Viçoso, trinta e um anos e Dom

<sup>199</sup> Belo Horizonte. Arquivo Público Mineiro. (APM) Secretaria de Governo. Seção Colonial (SC). Códice 04, f.695. **Carta do Governador dom Pedro de Almeida e Portugal ao Rei dom João V**, 22 de Agosto de 1719.

<sup>200</sup> Belo Horizonte. Arquivo Público Mineiro. APM.SC.03. **Ordem Régia**. Lisboa, 06 de setembro de 1720, f.51v.

<sup>201</sup> Esta visão panorâmica da atuação dos bispos de Mariana é orientada, sobretudo, pelo livro comemorativo, Igreja de Mariana, 100 Anos como Arquidiocese e pelo Guia Geral da Arquidiocese de Mariana – 2008-2009.

Silvério governou o bispado por vinte e cinco anos. Também, extensos períodos de vacância marcam a história da primeira diocese de Minas: sete anos depois de Dom Frei Manoel da Cruz (1764-1772); cinco anos depois de Dom Frei Domingos Pontével (1793- 1798); três anos depois de Dom Frei Cipriano Dom Frei Manoel da Cruz (1745-1764).

É interessante notarmos também que de 1764 a 1779, um período de quinze anos, entre a morte de Dom Frei Manoel da Cruz e a posse de Dom Frei Domingos da Encarnação Pontével, a diocese esteve sem um pastor de fato, visto que os dois bispos nomeados neste intervalo entregaram o governo da Sé de Minas à procuradores que tinham um poder de atuação mais limitado. Após este longo período de “vacância”, que durante o episcopado de Dom Frei Domingos eclodiu a inconfidência mineira, com a participação de oito padres, dentre eles, o mestre de filosofia do Seminário de Mariana.

O primeiro bispo de Mariana, nomeado em 1745, Dom Frei Manoel da Cruz, já estava a quase uma década à frente da Diocese do Maranhão e enfrentou uma viagem de quatro mil quilômetros à cavalo para chegar á sede do novo bispado mineiro. Com a posse canônica de Dom Frei Manoel da Cruz, cisterciense da família de São Bernardo, na histórica data de 2 de fevereiro de 1748, Mariana se tornou, juntamente com São Paulo, a sexta diocese brasileira, depois do bispado da Bahia (1555), Rio de Janeiro (1676), Olinda (1676), Maranhão (1677) e Pará (1719). Os registros históricos descrevem as manifestações em homenagem ao novo bispo, como comoventes procissões e festas grandiosas, fazendo jus á opulência em vivia Mariana naquela época.

O primeiro bispo das Minas foi um apóstolo dedicado: fundou o seminário (1750), primeira casa de instrução de Minas Gerais ; enfrentou com determinação, a resistência de um Cabido mal informado que lhe fez oposição, quando quis introduzir na Catedral a devoção ao Coração de Jesus; criou paróquias; incentivou o exercício da meditação antes ou após a missa, segundo recomendação do papa Bento XIV e ordenou 227 sacerdotes.

Desde a morte do primeiro bispo até a eleição do segundo, passaram-se oito anos. Dom Joaquim Borges Figueroa tomou posse através de seu procurador em 1772. Sem nunca ter pisado no território de Mariana, seu curto episcopado foi exercido por meio de delegados. No ano seguinte à sua posse, foi nomeado

Arcebispo da Bahia. Monsenhor Flávio Carneiro<sup>202</sup> nos recorda de um fato pitoresco da vida do segundo bispo marianense. Dom Joaquim viveu a maior parte de sua vida como subdiácono no Patriarcado de Lisboa, só foi ordenado padre com cinquenta e sete anos e, com apenas oito meses de padre, foi eleito bispo. Depois de apenas um ano como bispo de Mariana, foi promovido a arcebispo da Bahia.

O terceiro bispo de Mariana, Dom Bartolomeu Manuel Mendes dos Reis (1773-1779), também nunca esteve pessoalmente em seu bispado. Encontrava-se em Macau, China, onde exercia seu episcopado, quando foi nomeado bispo de Mariana em 1773. Em sua viagem de regresso, resolveu permanecer em Lisboa, de onde não se animou a transpor o oceano para chegar a Mariana que administrou por meio de procuradores, por quase seis anos. Dom Bartolomeu renunciou o governo da Diocese em 1779. Foi ele um dos bispos consagrantes de Dom Frei Domingos Pontevél e o bispo que ordenou sacerdote dom Frei Cipriano de São José, respectivamente seu primeiro e segundo sucessores na Sé de Mariana.

Quando Dom Frei Domingos da Encarnação Pontevél (1779-1793), o quarto bispo de Mariana, pisou em Minas, já tinham decorridos quinze anos, desde a morte de Dom Manoel da Cruz, sem que um sacerdote com o mais elevado grau das ordens sacras fosse o pastor de fato do povo mineiro. Dom Domingos visitou mais de uma vez as quarenta e seis paróquias de sua diocese, fez reformas na Catedral e ordenou cento e vinte e cinco padres. A defesa dos mais fracos foi um dos aspectos mais visíveis de sua atuação, acolhendo, inclusive, em seu Seminário, um considerável número de pessoas de condição social desfavorável. Seu episcopado foi marcado pela Inconfidência Mineira, fato político de maior repercussão no período colonial, e que teve entre seus líderes figuras importantes do clero marianense. Em decorrência do clima hostil e da indisciplina do clero, viveu seus últimos anos em Vila Rica, onde faleceu em 16 de junho de 1793.

No final do século XVIII, a Diocese de Mariana já vivia a decadência da mineração, e havia passado pelo traumatizante episódio da Inconfidência mineira

---

<sup>202</sup> **Guia Geral da Arquidiocese de Mariana** – 2008-2009. Mariana, Ed. Dom Viçoso, 2008.

e se encontrava com uma fama negativa que já atravessara até Lisboa, o que fazia com que se tornasse difícil encontrar alguém que quisesse assumir a diocese. Dom Frei Cipriano de São José (1798-1817), quando foi escolhido, inicialmente resistiu à ideia, mas acabou por aceitar o desafio com a condição de que tivesse poder absoluto, sem a necessidade de emitir justificativas por seus atos a ninguém. Soube governar com energia, corrigindo com firmeza muitos abusos do clero, sendo então reconhecido como o verdadeiro fundador da disciplina do clero marianense. Durante seu ministério, ordenou cento e quarenta e dois padres. Um fato negativo de seu episcopado foi o fechamento do Seminário em 1811. Faleceu em 14 de agosto de 1817.

O quinto bispo de Mariana, Dom Frei José da Santíssima Trindade (1820-1835), desde o início de seu episcopado, dedicou-se incansavelmente à reabertura do Seminário. Em 1821, depois de desativado há nove anos, consegue reabrir a casa de formação do clero mineiro. Visitou todas as setenta e uma paróquias de seu bispado. Foi em sua administração que o padre português Antônio Ferreira Viçoso chegou ao Caraça com seus irmãos lazaristas para fundar aquele que se tornaria o mais tradicional colégio das Minas. Em seu governo, o Brasil declara sua independência política e o bispo de Mariana é convocado à corte para a consagração do novo imperador. Dom José da Santíssima Trindade ordenou cento e trinta e seis padres e veio a falecer em setembro de 1835. Em sua lápide mortuária, na cripta da Catedral, encontra-se a inscrição: “Salve prelado caríssimo, honra e glória do áureo trono episcopal.”

Com a morte de Dom Frei José, o padre Diogo Antônio Feijó, de notável carreira política, foi nomeado bispo de Mariana. No entanto, Padre Feijó não aceitou a nomeação e, em seu lugar foi escolhido o Padre Carlos Pereira Freire, que vem a falecer antes de sua posse, prolongando a vacância da Diocese por nove anos, quando então um padre residente na diocese é nomeado bispo.

Dom Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875), nasceu em Portugal em 1787, onde fez os primeiros estudos e foi ordenado padre. Chegando ao Brasil aos trinta e dois anos em 1819. Juntamente com os irmãos lazaristas fundou o Colégio do Caraça, onde lecionou sem nunca abandonar a atividade missionária em várias partes das Minas. Quando nomeado bispo, relutou em aceitar, mas por fim, percebe que esta deveria ser sua missão. Em junho de 1844 foi solenemente empossado na Sé onde anteriormente havia servido como missionário e professor.

Nestas terras mineiras, suas virtudes já eram reconhecidas tanto pelo povo, quanto pelo clero por ele formado no Caraça. Ilustra um pouco o quão bem recebido Dom Viçoso foi em Mariana o fato de no dia posterior á sua posse, um multidão de escravos terem se dirigido á frente de sua casa com humildes presentes, momento em que o novo bispo lhes retribuiu o gesto de apreço juntando-se a eles, lhes abençoando e distribuindo-lhes estampas de Nossa Senhora. São dele as palavras de dirigidas aos escravos registradas por Silva Neto,

Libertai esses pobres negros. Eles são homens como nós. Tem alma imortal, as vezes mais pura e santa que a dos seus amos e senhores. Crime horroroso e vil! Na opressão da raça negra está o triste resumo de toda a miséria e desgraça nacional<sup>203</sup>.

O bispo lazarista de Mariana trouxe da França as irmãs Vicentinas para cuidarem da formação feminina no Colégio Providência; visitou cinco vezes todas as paróquias da vasta diocese; ensinou e exortou através das publicações *Selecta Catholica*, *O Romano*, *O Bom Ladrão*, ordenou trezentos e dezesseis padres e se empenhou pessoalmente na organização e criação da Diocese de Diamantina, filha primogênita de Mariana.

Apesar de sua intensa e ampla atividade pastoral, Dom Viçoso se destacou na reforma do clero. Sua atuação transformou o Seminário de Mariana no mais importante do Brasil. Com o clero antigo, estendia a mão aos que se desviavam e queriam se emendar de seus erros e afastava aqueles que insistiam em se mostrar indignos de tal ministério. Por seu zelo, empenho e experiência na formação e cuidado dos padres, Dom Viçoso entraria para a história como “grande reformador do clero brasileiro”<sup>204</sup>. O sétimo bispo de Mariana morreu aos 88 anos, em sete de julho de 1875, como fama de santidade, o que lhe assegurou a abertura de um processo de canonização. Em 1986 lhe foi atribuído o título de Servo de Deus.

Em 1876, o Padre Antônio Maria Correia de Sá e Benevides foi eleito bispo de Goiás, porém, com a vacância de Mariana estendida pela recusa da nomeação por parte do Cônego João Higino Bittencourt, a Princesa Imperial o transferiu

---

<sup>203</sup> SILVA NETO, Belchior J. da. **Dom Viçoso, apóstolo de Minas**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1965. p.71.

<sup>204</sup> SANTIAGO, AT ALI. **Igreja de Mariana, 100 Anos como Arquidiocese**. Mariana, Dom viçoso, 2006, p.75.

para a primeira diocese de Minas. Dom Antônio Maria Corrêa de Sá e Benevides (1877-1896), professor de notório brilho no Colégio Pedro II no Rio de Janeiro, foi o primeiro brasileiro a ocupar a sede episcopal de Mariana. Durante seu governo ordenou duzentos e dois sacerdotes. De pouca saúde, sofreu no leito longo tempo, deixando o governo de sua diocese para o auxiliar Dom Silvério, eleito em 1890. Seis anos mais tarde, em 15 julho de 1896 faleceu o primeiro bispo brasileiro a governar a diocese das Minas Gerais.

Dom Silvério Gomes Pimenta (1897-1922), foi primeiro bispo da Sé Marianense nascido na própria diocese local. Afilhado de Dom Viçoso, o jovem humilde e de brilhante inteligência foi acolhido no Seminário de Mariana. Em seu ministério presbiteral se destacou como professor, orador sacro e escritor. Estas virtudes o levaram em 1890 á condição de bispo auxiliar de sua diocese natal. A partir de 1897, já como bispo titular, visitou as longínquas freguesias na divisa com Goiás. Foi escolhido pelos bispos da província do Rio de Janeiro como representante do episcopado no Concílio Plenário para América Latina, em Roma. Durante seu governo foi inaugurada a nova capital mineira, Belo Horizonte, o que o fez pensar na transferência da sede do episcopado para a recém-criada capital. Em 1906, já com trezentas paróquias e mais de três milhões de fiéis, o Santo Padre Pio X eleva Mariana à condição de Arquidiocese, tendo como sufragâneas: Goiás, Diamantina e Pouso Alegre. Acontecimento este que fez com que o primeiro bispo de Mariana natural da diocese se tornasse o primeiro arcebispo da Sé arquiepiscopal mineira. Com um trabalho reconhecido pelo episcopado brasileiro, veio a falecer em 30 de agosto de 1922.

Dom Helvécio Gomes de Oliveira (1922-1960), foi o segundo bispo a ser transferido do Maranhão para Mariana. Depois de quatro anos à frente da Sé de São Luis, foi nomeado, em 1921, como segundo arcebispo de Mariana. Dado a extensão territorial da Sé primaz de Minas, no novo bispo se empenhou para que fossem criadas as dioceses de Juiz de Fora e de Leopoldina. Um outro campo de atuação marcante no ministério de Dom Helvécio foi na defesa do patrimônio artístico, combatendo o tráfico de obras sacras e defendendo a arte religiosa mineira. Assim, fundou em Mariana, o Museu de Arte Sacra. A partir de 1937, com saúde já debilitada, passa a contar com a ajuda do auxiliar Dom Daniel Tavares Baeta Neves, e em 1959, Dom Oscar de Oliveira foi eleito bispo coadjutor de Dom Helvécio, com direito a sucessão. Com a morte de Dom

Helvécio em 25 de abril de 1960, toma posse na Arquidiocese de Mariana o prelado que teria a missão de conduzir a diocese mineira durante o Concílio Vaticano II.

O terceiro arcebispo de Mariana, Dom Oscar de Oliveira (1960-1988), também nascido na arquidiocese, em Entre Rios de Minas, iniciou seus estudos no Seminário São José, e laureou-se em direito canônico em Roma, cidade onde foi ordenado em 1935. De volta ao Brasil, se tornou professor no seminário onde estudou. Em 1954 foi eleito bispo auxiliar de Pouso Alegre e cinco anos mais tarde volta para Mariana, mas agora como bispo coadjutor. Uma das primeiras medidas de Dom Oscar foi a criação do jornal “O Arquidiocesano”, principal veículo de comunicação da arquidiocese até 1993. O arcebispo marianense foi o principal articulista do jornal de sua diocese. Versava sobre questões relacionadas aos costumes, à família, política e doutrina. Numa postura sempre mais conservadora, demonstrou nestas páginas ser um ferrenho combatente do comunismo e do marxismo. Padre conciliar, Dom Oscar de Oliveira esteve em três, das quatro sessões do Concílio Vaticano II. Um outro mérito seu foi a fundação da Faculdade de Filosofia de Mariana e o empenho para a criação da Universidade Federal de Ouro Preto e das novas dioceses de Itabira e São João Del Rey. Foi também iniciativa do terceiro arcebispo de Mariana, a fundação de quatro museus e de uma emissora de rádio em Congonhas. Em 1987, a Santa Sé aceitou a renúncia de Dom Oscar, que volta para sua terra natal, Entre Rios de Minas e lá falece em fevereiro de 1997.

### 4.3

#### A Fé Católica nas Minas

Quando em 1696, o Padre Francisco Gonçalves Lopes, na rústica capela erguida às margens do Ribeirão do Carmo celebrava a primeira missa em solo mineiro, não sabia ele que inaugurava um modelo de catolicismo *sui generis*, diferente de tudo o que se vivia até então na América portuguesa. O capelão da bandeira paulista sacraliza uma região antes profana, desconhecida, mas que com a descoberta das minas auríferas mudaria a geografia da colônia. O ouro atraiu o

Simples aventureiro, sem eira nem beira, o objetivo do recém-chegado era o de aproveitar-se das riquezas do Eldorado brasileiro e regressar a seu local de origem. Porém, seu trabalho era incerto, dependendo mais do acaso do que de sua força física ou mental ou de sua disponibilidade financeira. Sua vida, toda incerteza, ao lado do instinto natural de se agrupar, levaram-no a associar-se a pessoas que padeciam dos mesmos problemas (...) Desse modo, quando, aos domingos, o adventício se dirigia ao arraial para participar dos ofícios religiosos, simultaneamente ao exercício da fé cristã ele buscava encontrar um (...) local de conforto diante da insegurança e da instabilidade de sua vida. Com isso, as capelas tornavam-se não apenas palco de práticas religiosas, como também centro de vida social (...) Foi sob a sombra das capelas e com essa perspectiva associacionista que os primeiros mineiros se aglutinaram para instituir suas irmandades<sup>205</sup>.

Se nas demais capitânicas da colônia a religião é consequência da atuação da missão dos Jesuítas ou de outras ordens religiosas, no povoamento das Minas, o catolicismo foi implantado a partir da experiência de aventureiros reinóis, paulistas, incluindo capelães, e os vigários das freguesias que traziam uma religiosidade eminentemente portuguesa. Esse catolicismo mineiro revestiu-se das características de sua origem lusitana: “prima pelo seu religiosismo exteriorista, que irá ser mais acentuado aqui (nas Minas)”<sup>206</sup>.

Segundo Bosch<sup>207</sup>, a religiosidade portuguesa teria os atos externos como principal aspecto determinante de suas expressões de fé. Deste modo, procissões e ritualismos festivos seriam mais apreciados, deixando de lado as reflexões dogmáticas. Temos aqui uma religião marcadamente devocional e exteriorizada. E este traço característico da fé lusitana será transladado para as Minas, e se manifestará nas procissões, romarias e peregrinações. Eram um culto e uma prática devocional externa, que “só apelava para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade”<sup>208</sup>.

Numa religiosidade marcada por sua manifestação exterior, as festas desempenhavam, então, um papel fundamental. A coroa portuguesa determinava “quatro festas oficiais obrigatórias: Corpus Christi, São Sebastião, Nossa Senhora

<sup>205</sup> BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo, Ática, 1986, p. 22.

<sup>206</sup> CARRATO, José Ferreira. **Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968, p. 29.

<sup>207</sup> BOSCHI, 1986, p.37.

<sup>208</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro, José Olympio, 1979, p. 38.



da Conceição e São Francisco de Borja; houve um período em que as Ladainhas dos Sábados também eram requeridas”<sup>209</sup>. A festividade de Corpus Christi era compreendida como uma data litúrgica de maior importância, pois para os agentes do poder civil, a transubstanciação de matérias ordinárias, pão e vinho, em realidades divinas, servia como metáfora simbólica da transmutação do poder temporal do rei em poder divino.

O culto à Virgem Maria era uma outra importante figura para a tradição religiosa portuguesa. Estava presente no calendário oficial, tanto na festa de Nossa Senhora da Conceição, como na ladainha dos sábados. “Sua devoção pode ser considerada a contrapartida feminina da devoção a São Sebastião; a figura materna da proteção, fertilidade e amor, complementando a figura masculina do guerreiro”<sup>210</sup>.

Uma outra característica do catolicismo mineiro, de acordo com Caio Cesar<sup>211</sup>, é a dependência e a submissão do episcopado e do clero coloniais aos propósitos da coroa portuguesa, que se manifestaram por meio de dois instrumentos: o direito de provisão e apresentação dos bispos; e a cobrança dos dízimos eclesiásticos. Através do primeiro, o padroado português “transformou os pastores de almas em agentes políticos, ou seja, homens tão comprometidos com a política metropolitana que não tinham condições de promover uma renovação espiritual no Brasil”<sup>212</sup>.

O catolicismo das Minas se estabeleceu, então, como sustentáculo do trono. A defesa do poder constituído se tornou uma das notas fundamentais da fé católica nas Minas. Neste contexto, “trono e altar passam a ser um binômio indissolúvel, onde a sorte de um dos elementos dependia sempre do fortalecimento do outro (...). que seja mantida sempre firme a união entre poder político e o eclesiástico”<sup>213</sup>. Esta visão subserviente também é constatada na carta de Dom Tomás da Encarnação Costa e Lima, bispo de Pernambuco ao monarca português. Em 1774 escrevia o bispo brasileiro, “O rei de Portugal, como Grão-

<sup>209</sup> LANGE, Curt. A organização musical durante o período colonial brasileiro. Separata do V.4 das **ACTAS do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros**. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966, p.62.

<sup>210</sup> VOLPE, Maria Alice. Irmandades e Ritual em Minas Gerais durante o Período Colonial: O Triunfo Eucarístico de 1733. In: **Revista Música**. São Paulo, v. 8, 1997, p.12.

<sup>211</sup> BOSCHI, 1986, p.61.

<sup>212</sup> VOLPE, 1997, p.23.

<sup>213</sup> AZZI, R. **O altar unido ao trono: um projeto conservador**. São Paulo: Paulinas, 1992.

Mestre da Ordem de Cristo, é nosso pastor e prelado. Nós somos seus vigários e coadjuvantes”<sup>214</sup>. Outra documento do período colonial que revela a sujeição e subserviência do episcopado, é a carta de D. Maria I ao bispo de Mariana, Dom Frei Domingos Augusto de Pontevel, datada de 09 de outubro de 1789. A rainha escreve exortado o prelado no sentido de instruir os súditos “para que eles sejam bons cristãos e bons vassalos”. E depois prossegue com estas palavras,

“vós sabeis, como pastor, sucessor dos Apóstolos, todas as instruções mais próximas e mais próprias do catecismo que deveis ensinar-lhes, e também sabeis que entre elas deveis lembrar-lhes as obrigações que lhe são anexas, quais são a fidelidade, o amor e obediência que os vassalos devem ao soberano, como a mesma religião ensina e manda; instruindo deste modo e persuadindo os povos, assim como quem os ensina deve estar convencido de que quem não é bom cristão quem não for bom vassalo, e que sem amor, fidelidade e obediência ao soberano, não pode haver amor, fidelidade e obediência a Deus”<sup>215</sup>.

Mesmo com a implantação do império no Brasil, o episcopado local não se vê afeito a nenhuma possibilidade de perda de ascendência. Os bispos deste período, “destacando-se entre eles os de Minas Gerais, haviam lutado pelo fortalecimento do poder eclesiástico, visando ampliar sua esfera de influência na sociedade brasileira”<sup>216</sup>. Ao mesmo tempo, porém, apresentavam-se como defensores do trono, considerado como o guardião de uma ordem social, na qual a instituição eclesiástica ocupava um lugar privilegiado. Assim, em carta ao imperador deposto em 1889, o bispo de Mariana não esconde sua predileção pela monarquia, e afirma que no Brasil “o trono da família real será eterno no coração dos brasileiros”<sup>217</sup>. E o prelado mineiro conclui com estas significativas palavras: “Beijo as mãos de Vossa Majestade com o mais profundo amor, gratidão, como quem sempre foi e há de ser de Vossa Majestade, súdito e filho”<sup>218</sup>.

O uso da religião como instrumento para defesa do poder estabelecido foi uma peculiaridade comum a toda colônia portuguesa, mas em Minas esta

<sup>214</sup> AZZI, R. Igreja e Estado em Minas: Crítica Institucional. In: **Revista Síntese**, Nº 38, 1986, p.25.

<sup>215</sup> TRINDADE, Raymundo. **Arquidiocese de Mariana**. São Paulo, Esc. Prof. Salesianas, 1928, p. 222-223.

<sup>216</sup> AZZI, 1986, p.26.

<sup>217</sup> **Anuário do Museu Imperial**, Petrópolis, X, 1949, p. 311.

<sup>218</sup> Ibid.

instrumentalização do sagrado foi usado com maior pujança, em virtude, principalmente, do aparato estatal lá estabelecido para se manter um rígido controle sobre a região do ouro. Mas, além disso, um outro aspecto fez da experiência do catolicismo no território mineiro algo singular foi,

A ausência das ordens primeiras (de frades e monges) e segundas (de freiras) tornou-se uma das características mais marcantes da vida religiosa nas (Minas) Gerais, e que a distingue de outras localidades da América portuguesa. Nessa capitania, a religião nasceu órfã; foram os fiéis, unidos em confrarias, que se incumbiram da construção, manutenção e reedificação dos templos, pela contratação dos clérigos para celebrarem missas, enfim, pela organização do múnus religioso, num processo que se consolidou com a fundação do Bispado de Mariana, em 1745.<sup>219</sup>

Curioso é o motivo da proibição da atuação das ordens religiosas no território mineiro. Frades e monges não podiam se estabelecer nas Minas, por terem casas em diversas partes da Colônia e no estrangeiro, poderiam contrabandear o ouro. E as freiras estavam proibidas de abrirem conventos nesta região, também para não atraírem vocações femininas, devido a escassez de mulheres para o matrimônio.

Sem as ordens primeiras e as ordens segundas, abriu-se espaço para as ordens terceiras, bem como para as irmandades leigas, nas quais manifestava-se a religiosidade da população mineira e organizavam a vida católica local, pois seus membros patrocinavam o culto e promoviam a ereção de templos religiosos.

Nas Minas, nota-se a presença destas organizações eminentemente laicas<sup>220</sup> que em alguns casos, fazem as vezes da hierarquia, pois constroem igrejas, contratam padres, o que lhes deu muito poder, em parte, talvez cobrindo o vácuo deixado pela ausência dos religiosos. Contudo, este empoderamento passou a preocupar a coroa, assim,

Gradativamente, por força do padroado, o Estado português, o qual praticamente controlava a Igreja mineira passou a interferir nas irmandades leigas, através de toda uma legislação restritiva:

<sup>219</sup>DIAS, 2010, p.158.

<sup>220</sup>As irmandades eram associações de leigos, de caráter religioso, cuja função extrapolava os propósitos devocionais. Reuniam classes sociais, grupos étnicos e categorias profissionais que compartilhavam preocupações, e sob a devoção de um santo padroeiro, agiam em muitos domínios da vida da comunidade, secular e religioso, coletivo e individual, os quais eram concebidos como intrínseca e mutuamente relacionados. Cf. VOLPE, 1997, p.18.

O Rei não se limitava, porém, a intervir nos Compromissos, questão vital por constituir a própria Lei que regia as irmandades. Até os mínimos pontos eram controlados sem excluir sequer as anuidades cobradas. Não podiam estas serem aumentadas ou diminuídas (caso mais comum depois da decadência da região), sem prévia aprovação de Lisboa<sup>221</sup>.

Um outro aspecto que merece destaque, é a situação do clero na região mineira. Em geral, “a criação de uma paróquia assinalava o reconhecimento, pelo governo português, da consolidação de áreas de povoamento que possuíam certa importância econômica e política”<sup>222</sup>. Dentro dessa perspectiva, a coroa esperava que os membros do clero se mantivessem solidários com os interesses políticos e econômicos da metrópole.

Tal expectativa era ainda maior com relação ao território das Minas Gerais, incorporado à sociedade colonial à partir de fins do século X V I I , e do qual a Metrópole esperava haurir ingentes benefícios econômicos. Nesse sentido, era importante garantir a fidelidade do clero ao projeto colonial<sup>223</sup>.

Por outro lado, de acordo com Hoornaert<sup>224</sup>, no sistema colonial, este tipo de paróquia era rara, devido ao fato de que o Estado português não desejava gastar com o pagamento das cômguas aos vigários. Desta forma, segundo Oliveira<sup>225</sup>, alguns bispos erigiam outras paróquias, cujos párocos não eram pagos pela coroa portuguesa. Estes vigários se sustentavam das conhecenças e do direito da estola, também denominado pé-de-altar. As conhecenças eram as taxas cobradas dos fiéis: uma para a confissão e outra para a comunhão; e o direito de estola, ou pé-de-altar, que consistia em uma oferta feita pelo fiel, no momento da administração de sacramentos. Assim, tanto as conhecenças, quanto o direito de estola indicavam, “a distinção entre o alto clero, que recebia cômguas, e o baixo clero, que vivia das taxas e ofertas dos fiéis”<sup>226</sup>.

<sup>221</sup> SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978, p. 23.

<sup>222</sup> SELINGARDI, Sérgio Cristóvão. **Educação Religiosa, Disciplina e Poder na Terra do Ouro: História do Seminário de Mariana de 1750 a 1850**. (Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de São Carlos, 2007, p.30.

<sup>223</sup> AZZI, 1986, p.24.

<sup>224</sup> HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992, tomo II, v.1. p.284.

<sup>225</sup> OLIVEIRA, D. Oscar de. **Os Dízimos Eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império**. Belo Horizonte, UFMG/Centro de Estudos Mineiros, 1964, p.148.

<sup>226</sup> HOORNAERT, 1992, p.284.

Com uma parte do clero submisso ao estado, e uma outra parte vivendo a duras penas, ou sacrificando a fé das pessoas com altas taxas, ou se envolvendo com outros negócios para sobreviver, e em muitos casos com uma vida moral desregrada e uma formação deficiente, surge então um movimento de reforma da Igreja em Minas, conduzido por Dom Viçoso. Tal movimento tinha como principal objetivo a reforma do clero, que além de já carregar algumas dificuldades históricas, como as acima mencionadas, viu-se agora ameaçado pelo pensamento liberal e pelas ideias positivistas. O Bispo de Mariana almejava um clero santo, observante do celibato, e que se dedicasse exclusivamente aos interesses religiosos. “A atuação do padre deveria se restringir ao recinto das igrejas, e especificamente ao altar, ao púlpito e ao confessionário”<sup>227</sup>. Esta atuação de Dom Viçoso repercutiu em todo o episcopado brasileiro, e ficou conhecida como movimento dos bispos reformadores, e visava a reforma do clero e dos fiéis leigos. E “à medida que esta reforma católica avança, a perspectiva tridentina torna-se o eixo principal do pensamento da hierarquia”<sup>228</sup>, cuja intenção era, sobretudo, o reforço da própria instituição eclesiástica. E é com este espírito que a diocese primaz de Minas chega às portas do Concílio Vaticano II, sob o governo de Dom Oscar de Oliveira.

Sobre este período do episcopado de Oliveira, Omar pontua que,

a recepção promovida por Dom Oscar se dava por meio de uma intensa e contínua seleção dos aspectos do Concílio tomados como “verdadeiros” e que mereciam de fato chegar até os fiéis; o jornal cumpria a função de levar a todos o que o arcebispo considerava realmente relevante dos documentos conciliares, implementados imediatamente na maioria das vezes, mas orientados para a manutenção e lidos em uma ótica conservadora.<sup>229</sup>

Apesar desta sinalização de uma acolhida mais reticente das ideias do Concílio, não será objeto de nossa pesquisa a análise da história da recepção do Vaticano II em Mariana, dos acontecimentos que indicam uma abertura ou fechamento ao magistério conciliar na Igreja das Minas. Tomaremos o Segundo Sínodo de Mariana como eixo de comparação. A leitura deste documento nos

<sup>227</sup> AZZI, 1986, p.32.

<sup>228</sup> AZZI, 1992, p.57.

<sup>229</sup> SILVEIRA, 2009, p.138.

permitirá perceber como o Concílio foi assumido pelo magistério diocesano da Igreja das Minas.

#### 4.4

#### **A recepção do Concílio Vaticano II no Segundo Sínodo de Mariana**

No pós-Concílio, o sínodo diocesano se tornou um organismo que integra, coordena e orienta a ação pastoral de todos os membros de uma diocese, transformando-se numa expressão viva da comunhão numa Igreja particular. O Diretório para o ministério pastoral dos Bispos *Apostolorum Successores*, desenvolvido pela Congregação dos Bispos e publicado em 2004, apresenta uma descrição bem fundamentada do Sínodo nestes termos:

O Sínodo Diocesano é uma reunião ou assembleia consultiva, convocada e dirigida pelo Bispo, à qual são chamados, segundo as prescrições canônicas, sacerdotes e outros fiéis da Igreja particular para o ajudarem na sua função de guia da comunidade diocesana. No Sínodo e através dele, o Bispo exerce, de forma solene, o ofício e o ministério de apascentar o seu rebanho<sup>230</sup>.

A palavra “Sínodo” tem sua origem no grego *Synodos*, que significa “caminho junto”. A expressão assinala uma ação convergente de várias pessoas numa mesma direção. Deste modo, ela assumiu o sentido genérico de “assembleia”.

Após o sínodo dos bispos, ocorrido em 1985, amplamente divulgado pelo “O Arquidiocesano”, e passados quase um século da realização do Primeiro Sínodo de Mariana, conduzido por Dom Silvério, em nove de março de 1986, Dom Oscar de Oliveira anunciava como matéria de capa do jornal oficial da arquidiocese, a celebração do segundo sínodo diocesano da história de Mariana. O prelado da primeira diocese mineira ressalta em seu artigo que aguardava a promulgação do novo Código de Direito Canônico para realizar o tão desejado Sínodo, e em seguida apresenta a definição canônica do evento que ele anunciara.

---

<sup>230</sup> CONGREGAÇÃO DOS BISPOS. *Apostolorum Successores*. **Diretório para o ministério pastoral dos Bispos**, 22 de fevereiro de 2004, n. 167.

Na continuação da matéria sobre o Sínodo, Dom Oscar enfatiza o caráter não deliberativo de tal reunião, e destaca,

O Código de Direito Canônico, cânon 466: “O único legislador no Sínodo Diocesano é o Bispo Diocesano, tendo os outros membros do Sínodo voto somente consultivo; só ele assina as declarações e decretos sinodais, só por sua autoridade podem ser publicados”. Aguardamos com alto apreço sugestões que iremos receber da parte do clero, religiosos, religiosas e de leigos qualificados, que, sendo bem enquadrados com as precisões e vantagens de nossa Arquidiocese as acolheremos com alegria e gratidão<sup>231</sup>. Arquidiocesano, 09 de março de 1986, p.04

No mesmo comunicado, o bispo marianense apresenta treze comissões de trabalho com os respectivos nomes de seus membros. Na verdade, estas comissões parecem ser, na verdade, representações das pastorais e movimentos da arquidiocese. Liturgia e Música Sacra, Pastoral dos Sacramentos, Pastoral da Juventude, Cursilho de Cristandade, Movimento Familiar Cristão, Comunidades Eclesiais de Base, Cáritas Diocesana, Catequese, Pastoral dos Enfermos e Saúde, Pastoral Operária, Escolas Católicas, Pastoral de Conjunto e Vocações Sacerdotais, são as comissões mencionadas na nota assinada pelo bispo diocesano.

Quase doze meses depois do anúncio da segunda assembleia sinodal da diocese das Minas, em janeiro de 1987, encontramos mais um informe que aborda o tema da assembleia já anunciada no jornal da arquidiocese. Desta feita, anuncia-se a convocação de uma reunião preliminar com líderes da Pastoral da Juventude, para que estes apresentem sugestões para o futuro sínodo. Sobre a metodologia da assembleia diocesana, o próprio Dom Oscar esclarece, “havíamos eleito comissões a estudarem com afinco alguns temas específicos”, e “em nossas reuniões na residencial arquiépiscopal, com o Conselho Presbiteral, representantes de todo clero, de alguns religiosos e religiosas e também alguns escolhidos leigos, púnhamos a mão na massa”<sup>232</sup>. No entanto, nas atas das reuniões do referido conselho não encontramos nada a respeito das discussões ou estudos sobre os trabalhos das comissões instituídas.

<sup>231</sup>OLIVEIRA. Oscar de. In: **O Arquidiocesano**: Órgão Oficial da Arquidiocese de Mariana. 09 de março de 1986. p.04.

<sup>232</sup>OLIVEIRA. Oscar de. **Segundo Sínodo da Arquidiocese de Mariana, Solenemente promulgado na Catedral da Sé no dia 14 de abril de 1988**. Viçosa: Universidade Federal de Viçosa, 1989, p.02.

Depois de mais um longo silêncio d'O Arquidiocesano, em 10 de abril de 1988, o que vemos, já é o anúncio da “promulgação solene do Sínodo Arquidiocesano”<sup>233</sup> a ser realizada numa celebração na Catedral de Mariana em 14 de abril do mesmo ano.

A última matéria do jornal da diocese sobre a realização da assembleia sinodal desta Igreja particular faz uma cobertura da missa de promulgação do sínodo, com destaque para dois momentos do evento religioso. Primeiro, as palavras de Dom Oscar, ressaltando que o objetivo do documento que promulgavam era “verificar e promover, com leal empenho e solicitude, o Vaticano II, o maior acontecimento eclesial deste século XX. E segundo, as preces pelo novo arcebispo já nomeado, e que o sucederia, Dom Luciano de Almeida Neves.

#### 4.1.1

#### **O Documento Final do Segundo Sínodo de Mariana**

Um primeiro olhar sobre as cento e vinte e duas páginas das conclusões do Segundo Sínodo da Arquidiocese de Mariana nos revela uma certa distância entre o que foi proposto pelo Vaticano II e o que propunha o documento diocesano que tinha por finalidade justamente promover o concílio convocado por João XXIII.

Um primeiro ponto que já nos chama atenção, é a quantidade de comissões preparatórias, um total de treze grupos de estudos, um número superior ao das comissões de preparação para o Segundo Concílio do Vaticano, que contava com a colaboração de dez equipes. E estas muitas mãos mineiras produziram um extenso trabalho. Sessenta diferentes tópicos são abordados no documento final de Mariana. Foram discutidas questões que tocavam o ambiente eclesial, a vida privada e alguns aspectos das relações em sociedade.

Uma tentativa de subdividir por temas os assuntos apresentados no documento em questão nós dá o seguinte quadro: dezenove tópicos sobre sacramentos, doze sobre liturgia, onze sobre instituições diocesanas e seus

---

<sup>233</sup> OLIVEIRA. Oscar de. In: **O Arquidiocesano: Órgão Oficial da Arquidiocese de Mariana**. 10 de abril de 1988, p.01.



estatutos, onze sobre pastorais específicas, quatro sobre educação dos filhos, um sobre a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e um outro sobre a relação entre maçonaria e Igreja Católica.

Analisando o texto como um todo, nota-se uma tentativa de regulamentar quase todos os aspectos da vida eclesial e de orientar algumas particularidades da vida privada. Percebe-se também algumas ausências, dentre elas, referência aos documentos da CNBB e às linhas de atuação dos bispos do Brasil, às comunidades eclesiais de base, falta de delimitação de objetivos, de uma metodologia, que no caso da América Latina, quase sempre orientada pelo ver, julgar e agir.

Uma outra lacuna diz respeito a não explicitação de uma teologia norteadora do documento, que devido a amplitude do espectro contemplado e da pormenorização dos casos, não se consegue vislumbrá-la, nem de modo implícito. E isto sem levar em consideração a presença de uma linguagem de condenação, e de um tom proibitivo que já haviam sido abolidos pelo Vaticano II. Neste sentido, sobre a os maçons, o documento exorta:

A Igreja continua persuadida de que os princípios maçônicos são irreconciliáveis com a doutrina da Igreja, e por isso permanece proibida a inserção de fiéis na Maçonaria. Em certos casos concretos, para um católico que, sem má intenção ou em boa fé (pode acontecer) tenha dado seu nome à Maçonaria, ouça o parecer do Ordinário (o bispo)<sup>234</sup>.

Algumas outras abordagens também parecem estranhas para um documento eclesial produzido às portas do século XXI. Vejamos, á título de ilustração, como o Sínodo trata do tema das mulheres em situação de prostituição, que o texto denomina, “Pastoral Junto de Mulheres Decaídas”. Assim a carta sinodal explicita a questão:

As mulheres decaídas são pessoas. São gente como nós. Uma pessoa, é alguém que precisa de ser tida em consideração... A legislação do código penal estabelece pena de reclusão aos que induzem ou atraem alguém à prostituição, assim como para aqueles que mantém, por conta própria ou de terceiros, casas de

---

<sup>234</sup> OLIVEIRA, 1989, p.112.

prostituição, e para os que tiram proveito da prostituição alheia, participando diretamente do lucro<sup>235</sup>.

Da mesma forma, ao discorrer sobre a educação das crianças, tema também abordado pelo Sínodo, o texto final instrui sobre a educação sexual. E desta maneira orienta,

À medida, pois, que as crianças perguntarem aos pais sobre o mistério da vida, expliquem-lhes delicadamente, de acordo com a idade, de modo a ter uma ideia simples, naturalmente sem descer a minúcias, porquanto as crianças não podem compreendê-las de todo. Nada, portanto, de apresentação de fábulas a respeito, como caída do avião de um bebê, ou trazida por cegonha<sup>236</sup>.

Sobre a liturgia, o relatório final do Sínodo demonstra uma preocupação com a manutenção da ortodoxia litúrgica. Aqui se vê o desejo de que o clero se mantenha fiel às orientações do magistério. Assim, menciona assuntos como, a musica sacra, músicas recusadas, Ave-Marias e marchas nupciais, a correta celebração litúrgica da Santa Missa e sobre os paramentos da Santa Missa. No que diz respeito a este último item, o documento enfatiza:

Nalgumas igrejas vão desaparecendo as casulas, e, em seu lugar, vão ficando só as túnicas. O arcebispo solicita aos sacerdotes a que usem casulas na Santa Missa, e que sejam bem feitas e dignas, causando, destarte, muito melhor impressão<sup>237</sup>.

Apesar destas abordagens incomuns para um texto final de uma assembleia sinodal, o documento, por outro lado, também trata de alguns assuntos em perfeita sintonia com a teologia do Vaticano II. É o que vemos ao discorrer sobre a pastoral de conjunto, tema sugerido pelo magistério de Medellín,

A pastoral de conjunto é uma ação de toda a Igreja atuando como corpo orgânico, com integração hierarquizada de todas as atividades eclesiais e dos diversos agentes da pastoral, com metas comuns sob a coordenação da hierarquia e me referência aos homens em seus condicionamentos concretos<sup>238</sup>.

---

<sup>235</sup> OLIVEIRA, 1989, p.60.

<sup>236</sup> Ibid., p.98.

<sup>237</sup> Ibid., p.103.

<sup>238</sup> OLIVEIRA, 1989, p.46.

Do mesmo modo, merece destaque a publicação dos estatutos para conselhos pastorais e para assuntos econômicos, além da confirmação da divisão da arquidiocese em foranias e da necessidade de que em cada região tenha um padre coordenador de pastoral.

Como um todo, o relatório final do Segundo Sínodo da Arquidiocese de Mariana revela muito da teologia de Dom Oscar de Oliveira, que desde o final da década de 1950 governava o bispado primaz de Minas. Uma análise acerca da recepção conciliar em Dom Oscar nos permite afirmar que nele aconteceu uma recepção seletiva, ou no dizer do historiador Diogo Omar, uma “recepção fragmentada”, para ele a “Roma de Minas somente poderia receber o Concílio filtrado pela ação do bispo”<sup>239</sup>. Se segundo Routhier, as determinações de um concílio são recebidas em uma determinada Igreja local por infiltração, nota-se que o que se infiltrou do Vaticano II no documento final do Segundo Sínodo de Mariana foi muito pouco. Assim, o que se verifica neste texto é um amálgama de determinações, que, pelo tom e pela linguagem, se assemelham a decretos tridentinos, e outras deliberações com uma inflexão mais conciliar, inspiradas no Vaticano II.

Nossa investigação sobre a Igreja local de Mariana, a diocese primaz de Minas, nos faz perceber um catolicismo que no período colonial se consolidou de maneira pujante, centrado no poder hierarquia e na força da instituição eclesiástica. Este catolicismo de viés conservador, reforçado por Dom Oscar de Oliveira, bispo cujo episcopado engloba todo o recorte histórico de nossa análise da recepção conciliar, recebe a doutrina conciliar nas terras marianenses. Ao que vemos, a igreja local do reformador Dom Viçoso, não se viu tão aberta às reformas propostas pelo Vaticano II. O rico patrimônio advindo dos diferentes conteúdos propostos pelo Concílio não encontrou uma ampla repercussão na região da então Vila Rica. Visto este primeiro polo de nossa análise comparada, será nosso intento no próximo capítulo, averiguar o catolicismo no outro extremo do estado, na região dos Gerais.

---

<sup>239</sup> SILVEIRA, 2009, p.132.

## A Igreja dos Gerais

Uma análise comparada exige a presença de similitudes e certas dessemelhanças de um mesmo objeto analisado em contextos diversos. Neste sentido, examinaremos então o catolicismo na região dos Gerais. Para assim notarmos como uma mesma denominação religiosa, num mesmo estado, recebeu os impulsos de renovação de um mesmo evento, a saber, o Concílio Vaticano II. Tal percurso analítico se dará por meio da averiguação da formação da tradição católica no sertão mineiro; da atuação dos bispos no Norte de Minas e do estudo da recepção da teologia conciliar nos documentos da Terceira Assembleia Diocesana de Montes Claros.

O início do povoamento do sertão mineiro está ligado á atividade da bandeira de Fernão Dias Paes Leme. Em 1674, o bandeirante paulista parte em direção ao chamado sertão de Sabarabuçu em busca de prata e das esmeraldas. Com as bênçãos do governador-geral Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça, a grande comitiva parte, tendo como seus principais integrantes, os filhos de Fernão Dias, Garcia Rodrigues e José Dias Paes, e o experiente explorador Matias Cardoso de Almeida, que se tornaria, juntamente com seu cunhado Gonçalves Figueira um dos mais importantes personagens da historia da fundação do Norte de Minas. Após o término da empreitada da expedição paulista, muitos se fixaram no sertão do vale do São Francisco e se dedicaram à pecuária.

O Capitão Matias Cardoso de Almeida e Antônio Gonçalves Figueira, se instalam então nesta região na década de noventa do Seiscentos, dando início ao processo de povoamento, do qual resultariam pequenos arraiais e, mais tarde, as vilas e cidades mais importantes do Norte e Noroeste mineiro. Desde meados do século XVII, os paulistas vinham percorrendo o sertão, em busca de índios para atender à demanda de mão de obra nas lavouras de São Vicente, abrindo caminhos terrestres que ligavam o vale do São Francisco a São Paulo.

Para Márcio Santos, nesta região,

A povoação surge, assim, como uma aglomeração fixa de pessoas, formada de maneira espontânea, em torno de um dos currais da fazenda. Foi nessa ordem, da fazenda de gado para a povoação, sendo o segundo elemento determinado e condicionado pelo primeiro, que se deu a formação de boa parte das aglomerações urbanas da região. Esse processo genético das povoações são-franciscanas teve como resultado uma das características mais marcantes da colonização do sertão do médio São Francisco: a relativamente baixa densidade de núcleos urbanos na região<sup>240</sup>.

O caso da ocupação paulista no médio São Francisco e Verde Grande nos mostra que boa parte dos municípios do Norte de Minas, tais como Januária e Montes Claros, nasceram de ranchos e currais dispersos, até alcançar a condição de vilas e cidades. Neste mesmo período em que a criação de gado se consolidava como principal atividade econômica do sertão dos Gerais, a atividade mineradora se desenvolvia nas Minas, e a carne bovina se tornava uma valiosa mercadoria para os arraiais que se formavam em torno da extração aurífera. Santos nos lembra que

O gênero comercial mais consumido nas Minas, aquele que proporcionava os lucros mais avultados, era a carne vermelha. Tida por item da primeira necessidade, ela se encontrava no centro de uma ampla rede, que compreendia criadores de gado dos currais do São Francisco, boiadeiros, comerciantes locais e contratadores. Ainda em fins do século XVII, o gado sanfranciscano, criado em rústicos e improvisados ranchos, que se transformariam depois em grandes fazendas<sup>241</sup>.

Assim, o povoamento no sertão mineiro se deu a partir de uma pequena concentração de casas, ranchos e igreja num curral principal de uma fazenda de gado. Esta sociedade pastoril dos sertanejos dos Gerais que se consolidou a partir do final do século XVII viveu o ciclo do couro, pois,

De couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água, o mocó ou alforje para levar comida, a maca para guardar roupa, as bruacas e surrões, a roupa de entrar no mato, os banguês para curtume ou para apurar sal; para os açudes, o material de aterro era levado em

---

<sup>240</sup> SANTOS, Márcio. **Bandeirantes Paulistas no Sertão do São Francisco: Povoamento e Expansão Pecuária de 1688 a 1734**. São Paulo, Edusp, 2009, p.122.

<sup>241</sup> Ibid., p.13.

couros puxados por juntas de bois que calcavam a terra com seu peso<sup>242</sup>.

Interessante notarmos que mesmo tendo iniciado o povoamento antes da expansão extrativista na região mineradora, a coroa portuguesa demorou por reconhecer os pequenos núcleos populacionais do sertão. Neste sentido, Santos nos recorda que apesar do rápido crescimento e da importância das povoações desta região, nenhuma delas tenha chegado à condição de vila no Setecentos, fato que só ocorreu a partir de 1831. Sobre este mesmo aspecto, Saint Hilaire também observa,

“É tão grande o arraial de Januário Cardoso [Morrinhos], que bem merecia o caráter de vila, porque o interesse do negócio faz conservar nele muitas casas de lojas de fazendas secas e outras de víveres, além de muitos oficiais de artes fabris, o que tudo forma maior aumento para a vista e para a comunicação”. Tratando de Brejo do Salgado: “No entanto, o Brasil tem sido até agora governado de forma tão variável e tão pouco homogênea, que, enquanto recusaram o título de Vila do Salgado, se chegou a concedê-lo, na Província de S.Paulo, se chegou a concedê-lo, na província de S.Paulo, a uma reunião miserável de vinte e duas casas”<sup>243</sup>.

Santos alega que tal postura da coroa portuguesa se deu em função do “efeito danoso aos interesses reais que podia significar a criação de novos centros de poder local em certas regiões da capitania”<sup>244</sup>. Deste modo, Cláudia Damasceno aponta que seguramente não interessava ao rei “fortalecer político-administrativamente uma região que teimava em permanecer como zona independente, livre de tributos, plena de descaminhos para o ouro e refúgio para contraventores e criminosos”<sup>245</sup>.

João Batista Costa<sup>246</sup> ressalta que em termos geográficos, este espaço deserdado é um lugar onde se articulam o cerrado e a caatinga. Ao se afastar da Serra do Espinhaço e de seus picos que foram fixados como paisagem mineira, o cenário aos poucos deixa de ser montanhoso e *locus* da exploração aurífera e

<sup>242</sup> SANTOS, 2009, p.98.

<sup>243</sup> SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Trad. Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1975, p.346.

<sup>244</sup> SANTOS, 2009, p.149.

<sup>245</sup> FONSECA, 1998, p.

<sup>246</sup> COSTA, 2003, p.13.

passa a apresentar-se como uma sequencia de chapadas “aonde tanto boi berra”<sup>247</sup>. Luiz Tarley Aragão descreve os Gerais como a “placa tectônica onde os projetos civilizatórios nordestino e paulista se chocaram e criaram uma cultura específica, cujo abstrato possibilita à população regional portar uma identidade própria diferenciada, nem paulista nem baiana e nem mineira”<sup>248</sup>.

Saint-Hilare acentua o predomínio de uma população de cor nesta região. Segundo Costa, essa característica é decorrente da mestiçagem entre indígenas, negros, paulistas, nordestinos e mineiros que neste espaço regional criaram uma ordem social largamente diferenciada e relativamente acentrada, secularizada e resistente aos centros de poder.

É neste inóspito espaço de confluência de raças, onde o bandeirante paulista Gonçalves Figueira se assentou, e em meios aos seus currais ergueu uma rústica capela dedicada a Nossa Senhora e São José, que nasceu o arraial das Formigas, lugarejo que se tornaria a cidade mais importante da região e a sede da primeira diocese do extremo Norte de Minas, Montes Claros<sup>249</sup>.

## 5.1

### O catolicismo no sertão mineiro

A mais remota presença de um clérigo católico nos Gerais registrada nos anais da história aponta para o período imediatamente posterior à chegada dos portugueses nesta porção do sul da América. As expedições que se embrenhavam pelos sertões sempre tinham um religioso em sua comitiva. Assim, o primeiro padre que palmilhou o sertão dos Gerais foi o Jesuíta João Azpilcueta, pertencente ao grupo de Francisco Espinosa, que em 1553 adentrou o que se tornaria o Norte de Minas, passando pelos rios Verde Grande e das Velhas<sup>250</sup>.

<sup>247</sup> ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão Veredas**. 21ª ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p.22.

<sup>248</sup> COSTA, 2003, p.

<sup>249</sup> PAULA, Hermes. **Montes Claros – sua história, sua gente, seus costumes**. Vol. 1. Montes Claros, 1979, 7-8.

<sup>250</sup> VIANNA, Urbino. **Monographia do Municipio de Montes Claros**. Belo Horizonte, 1916, p.25.

O catolicismo penetrou o sertão mineiro basicamente de três formas, ou pela implantação das missões Jesuítas nos aldeamentos indígenas, ou missionários itinerantes ou através das capelas dos arraiais e da religiosidade do povo que gravitava em seu entorno.

A primeira forma de difusão da fé católica pelo sertão se deu por uma necessidade de expansão por parte da coroa portuguesa. Podemos afirmar que o trabalho missionário já nasceu atrelado à ordem política e social da colônia. Assim, os jesuítas facilitaram o efetivo avanço da colonização lusitana. Se das Minas os religiosos foram expulsos, nos Gerais, estes eram aceitos e necessários para a planos do reinado português. Deste modo, toda uma estrutura foi montada para que o religioso e o desbravador tivessem êxito em suas tarefas. O catecismo nas mãos do missionário e uma arma empunhada pelo bandeirante, assim a America portuguesa avançava sertão adentro. Santos confirma esta hipótese ao citar uma Carta régia de 1700, na qual o rei apontava esta convivência entre bandeirantes e jesuítas como solução para combater a hostilidade dos índios, pois deveria haver “o apoio armado dos primeiros ao avanço das missões pelo sertão”<sup>251</sup>.

A missão jesuíta se estabelecia sob a forma de aldeamento com o objetivo de submeter os índios a uma rotina ininterrupta de aprendizagem dos ensinamentos religiosos. O plano da Companhia de Jesus “previa que os índios seriam forçados a viver de acordo com a cultura cristã para subseqüentemente serem persuadidos a se converterem à religião de Cristo”<sup>252</sup>.

Tanto para a Igreja, como para a coroa, este apresamento gerava alguns inconvenientes. Para Caio Prado Jr. o confinamento das tribos segregava a população indígena e impedia o índio de se tornar elemento ativo na sociedade, “participante integrado na vida colonial”<sup>253</sup>. A ideia de que os aldeamentos seriam “coletividades enquistadas” no seio da civilização sertaneja reproduz, sem dúvida, a posição de Capistrano de Abreu, para quem “as aldeias tornaram-se não só um estado no estado como uma igreja na igreja”<sup>254</sup>.

<sup>251</sup> SANTOS, 2009, p.88.

<sup>252</sup> EISENBERG. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. p. 21.

<sup>253</sup> PRADO JR., Caio. Formação do Brasil contemporâneo : Colônia. In : **Intérpretes do Brasil**. 2 ed. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 2002, vol. 3, p. 1197.

<sup>254</sup> ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de história colonial (1500-1800)**. Rio de Janeiro : Sociedade Capistrano de Abreu, 1936, p. 164.



Santos descreve como seria a organização de uma missão religiosa, ou “aldeia” no sertão,

a capela, onde um clérigo celebraria a missa para os índios, e a vivenda, para a residência desse sacerdote. O “salário e mantimento” do clérigo seria provido pelos próprios índios. Ao administrador, que deveria residir na missão, caberia organizar o trabalho indígena, proteger os índios de eventuais “agravos” que lhes fossem feitos pelos moradores e exercer a função de juiz das causas que os envolvessem<sup>255</sup>.

Ao falar sobre o catolicismo que se consolidou em meio aos índios do sertão mineiro, Moreira Brasileiro<sup>256</sup> ressalta que criação do aldeamento, enquanto um espaço pensado para a catequização e “domesticação” dos indígenas no Norte de Minas Gerais, tinha como base fundamental o discurso civilizador dos costumes através da instrução à fé católica.

Nos chama a atenção, como o doutrinação religiosa era usada para tentar controlar o *modus vivendi* das tribos. Pela rotina de orações que deveriam ser imposta aos nativos, temos a impressão de que estamos diante da regra de um convento, pois, assim deveria ser o cotidiano de um aldeamento,

Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma missa que a possam ouvir os índios antes de irem às suas lavouras [...] a qual acabada se ensinarão aos índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Ave-Maria, Credo, Mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja; e os Sacramentos, acto de contrição, e confissão, geralmente os diálogos do catecismo breve, em que se contém os mistérios da fé. Acabada esta doutrina irão todos os nossos para a Escola [...] aonde aos mais hábeis, se ensinarão a ler e escrever, e havendo muitos se ensinarão também a cantar, e tanger instrumentos para beneficiar os ofícios divinos; e quando menos se ensinará a todos a doutrina cristã<sup>257</sup>.

Além da imposição por parte dos religiosos, dos indígenas também serem subjugados pela a administração civil do aldeamento, some-se a isto o interesse

<sup>255</sup> SANTOS, 2009, p.88.

<sup>256</sup> BRASILEIRO, Danielle Moreira. **O Aldeamento Indígena Nossa Senhora dos Anjos PACÓ: Memória e indigenismo no Vale do Mucuri – MG.** ANPUH XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2007.

<sup>257</sup> Padre Antônio Vieira, Regulamento de aldeias e de missões, séc. XVII, apud Beozzo, 1983, p. 196.) BEOZZO, José Oscar. **Leis e regimentos das missões. Política indigenista no Brasil.** São Paulo, Loyola.1993.

dos proprietários rurais, a quem seria de muita valia a presença de nativos domesticados que pudessem trabalhar em suas fazendas.

Contudo, Leite afirma que era complexa esta relação entre os diferentes grupos sociais existentes no sertão, pois as missões interessavam aos donos das terras enquanto se prestassem a ser instrumentos de submissão dos índios aos seus interesses pecuários. Mas quando estes passavam a tratar os índios como “pessoas humanas”, a que era preciso instruir, educar e defender contra a escravização, os missionários passavam a enfrentar a revolta dos fazendeiros.

A experiência religiosa das missões de aldeamento se mostram, então, como uma das matrizes que deram origem ao catolicismo Norte Mineiro. O município de São João das Missões, na região dos Gerais, é um exemplo de localidade remanescente de tribos indígenas que viveram sob a tutela de uma missão jesuíta. Hoornaert<sup>258</sup> acentua a existência de um “ciclo missionário sertanejo” a partir do Dezesete, ciclo este, que alcançou o sertão mineiro, e por lá se fez presente até meados de 1758, quando o Arcebispado da Bahia começou transformar as missões em paróquias e confiá-las ao clero secular.

os Padres se contentassem com percorrer as aldeias indígenas, além dos possíveis riscos, tirariam precário fruto. O que ensinavam um mês, por falta de exercício e de exemplo, estiolaria no outro. Quantas vezes, com o nomadismo intermitente dos Índios, ao voltarem os Padres a uma povoação, que deixaram animada pouco antes, em lugar dela achavam cinza!<sup>259</sup>

Se por um lado, tivemos o catolicismo das missões junto aos índios, por outro, também tivemos a experiência religiosa de viés católico dos arraiais, como matriz que dava forma ao catolicismo sertanejo dos Gerais.

A fixação de um povoamento estável com assistência religiosa no Sertão mineiro se dá quando o bandeirante Matias Cardoso se estabelece na localidade que recebeu o nome de Morrinhos, às margens do São Francisco. Salomão Vasconcellos<sup>260</sup> nos relata sobre uma telha da Igreja Matriz deste arraial datada de 1703. Um outro documento que atesta o quão longeva é a presença da Igreja

<sup>258</sup> HOORNAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno do Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1991.

<sup>259</sup> LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. t. II, p. 42.

<sup>260</sup> VASCONCELOS, Salomão de. **Bandeirismo**. Belo Horizonte: Biblioteca Mineira de Cultura, 1944, p.17.

Católica no Sertão Mineiro é a carta<sup>261</sup> de 18 de agosto de 1695, em que o Governador D. João de Lancastro escreveu a Matias Cardoso pedindo que mantivesse a sua gente em ordem para que os moradores da região não tivessem queixas e advertindo para que providenciasse um sacerdote. Costa<sup>262</sup> afirma que o primeiro pároco da região foi o Padre Thomaz Corvelo, que ocupou tal cargo a partir de 1695, portanto, anterior ao início do povoamento na região das Minas.

Em 1745, com a região ainda vinculada à Arquidiocese de São Salvador, apareceu o primeiro visitador enviado pelo arcebispo da Bahia ao longínquo sertão que viria a se tornar o Norte de Minas. Sobre Padre João Vasconcelos Pereira, nomeado visitador, escreve o cônego Newton D'Angelis: “O reverendíssimo padre visitador benze com todas as solenidades litúrgicas, uma pequena capela situada na Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Rio Pardo”<sup>263</sup>. Em 1769, mais um visitador baiano percorre o sertão mineiro. É nesta feita que o Alferes José Lopes solicita ao Reverendíssimo Padre Silvestre da Silva a licença para erigir a capela de Nossa Senhora e São José, que se tornaria, cerca de cento e cinquenta anos mais tarde, a primeira catedral da futura diocese de Montes Claros.

Nestes rincões dos Gerais, a Igreja começa a se estabelecer, mesmo em meio às agruras do lugar. Nas palavras de Cândido Costa, “Um mar de terras e quase um deserto humano”<sup>264</sup>. Para Souza, o catolicismo do sertão mineiro assumiu uma face singular com espaços sagrados delimitados e paupérrimos, ausência das irmandades e organização eclesial diferenciada. Uma “Igreja onde a presença do leigo é muito expressiva, em um universo de pouco padre, muita reza e pouca missa”<sup>265</sup>. Sobre as igrejas do sertão, informa um arcebispo da Bahia em 1774, “essas capelas eram construções simples, de paredes feita de adobe ou pau-a-pique, devido à falta de pedras na zona”<sup>266</sup>. Fabrício Lyrio, ao reproduzir a carta de um pároco do sertão, relata a pobreza em que se estabeleceu o catolicismo

<sup>261</sup> BIBLIOTECA NACIONAL, 1937.V. 38, p. 349-350) *Apud* SANTOS, 2009 .p.146.

<sup>262</sup> COSTA, 2003, p.144.

<sup>263</sup> D'ÂNGELIS, Newton Caetano. **Efemérides Riopardense 1968-1972**. Rio Pardo de Minas, 1988.

<sup>264</sup> COSTA E SILVA, Cândido. **Segadores da Messe: O clero oitocentista na Bahia**. Salvador, EDUFBA, 2000, p.50

<sup>265</sup> SOUZA, 2007, p.

<sup>266</sup> MIRANDA, Selma Melo. A Arquitetura religiosa do Século XVIII em Minas Gerais, Igrejas do Vale do Rio São Francisco. **Estudos Sobre a Arquitetura Religiosa do Século XVIII em Minas Gerais**. São Paulo. USP, 2000.

sertanejo, “Não possuía nenhum engenho nem povoação fora da matriz, ou seja, seus fregueses eram ovelhas desgarradas pelas distancias em que moram uns dos outros. Havia apenas uma capela em toda a sua extensão e a igreja matriz estava por ser construída. O pároco era obrigado a viver em uma casa de palha”<sup>267</sup>. O mesmo padre, ao acentuar a penúria dos fiéis do sertão, se referia “às ovelhas de pouca lã”.

O cenário não era animador para os vigários que se aventuravam pelos Gerais. Poucas e dispersas ovelhas, pouca lã, e conseqüentemente poucos pastores. Convém ter presente que, em razão das enormes distâncias e da precariedade dos transportes, muitos cristãos acabavam ficando privados do atendimento religioso<sup>268</sup>. O depoimento do missionário belga Maurice Gaspar identifica a mesma situação ao acentuar que, “em pleno sertão de Minas – que chamarei naturalmente a mata brasileira – naqueles vastos desertos semeados de oásis, isto é, paróquias afastadas uma das outras de cinquenta, e cento e cinquenta quilômetros”<sup>269</sup>. Neste período, como regra geral, o sacerdócio era então considerado muito mais como uma profissão ou uma carreira do que em termos de vocação ou missão espiritual, até mesmo porque no padroado português a Igreja era uma espécie de braço religioso da coroa lusitana, o que fazia dos padres seculares, uma espécie de funcionários da administração real. Sobre o clero desta época, Azzi afirma que “não brilhou nem pela virtude nem pelo zelo das almas”<sup>270</sup>.

Atuando em Igrejas marcadas pela escassez de recursos, numa região muito pobre, os padres se viam obrigados a se envolverem em outros negócios para garantirem sua subsistência. Saint-Hilare, ao descrever o arraial das Formigas em sua passagem por esta região em 1817, destaca esta realidade, “a loja melhor provida, me pareceu ser a do boticário; o que exercia essa profissão era ainda um padre: ele mesmo preparava os remédios, vendia-os e não deixava de dizer as missas todos os dias”<sup>271</sup>. O Cônego Maurício Gaspar registra também a “falta de

<sup>267</sup> SANTOS, Fabrício Lyrio. **Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia**. Tese (doutorado), UFBA, 2012, p.175.

<sup>268</sup> AZZI, R. **A Sé Primacial de Salvador: A Igreja Católica na Bahia, 1551-2001**. Petrópolis, Vozes, 2001, p.76.

<sup>269</sup> GASPARGASPAR, M. M. **No sertão de Minas**. Ordem Premonstratense. Abadia du Parc-lez-Louvain. s/d. p. 05.

<sup>270</sup> AZZI, 2001, p.77.

<sup>271</sup> SAINT-HILARE. 1975, p.149-150.

escolas, a ausência completa de vias de comunicação nessas vastas regiões do Sertão de Minas que forçosamente apontava para a lentidão do progresso”<sup>272</sup>.

Um autor que nos fornece uma interessante chave de interpretação da formação do catolicismo no sertão é Eduardo Hoornaert em sua obra *Cristianismo Moreno*. Para este historiador, com o crescimento do número dos engenhos, a carne para o consumo interno passou a faltar. Assim, aconteceu a importação de gado europeu. A chegada dos bovinos “provocou uma mudança radical no modo de se viver no sertão”<sup>273</sup>. Com a criação de gado, soltos pelas caatingas, pelos matos, pelas estradas, numa imensidão sem fim, sem fronteiras, “o povo sertanejo passou a viver em diáspora”<sup>274</sup>. Em pequenos aglomerados ao redor dos currais dispersos, a “diáspora católica do sertão” dependia da visita do sacerdote que fazia a desobriga, que só o ministro ordenado estava habilitado para administrar. Assim eram estas incursões missionárias, segundo o depoimento de um vigário do sertão,

Levando um Cristo itinerante só dos minutos fugidios da missa, cada dia em uma paragem atarantado pela azáfama de atos diversos do ministério, mal pode atentar nos fatos e aspectos em torno do altar, do confessionário, da pia improvisada, do cemitério. Ficaré sempre enleado nos comedimentos de hóspede conspícuo, para observar outros fatos, e terá que ser sertanejo, mesmo para ler nas entrelinhas, o íntimo das almas que pastoreia<sup>275</sup>.

A formação cristã do sertanejo dos Gerais deveu-se muito às missões itinerantes, pois foi o método pastoral que melhor se adaptou às difíceis condições de vida do sertão. Os lazaristas franceses, os capuchinhos italianos e os oratorianos, movimento de sacerdotes seculares portugueses oriundo da inspiração de São Filipe Nery e com vigorosa espiritualidade missionária, foram os grupos religiosos que tiveram a coragem de enfrentar o inóspito e perigoso sertão nos séculos XVIII e XIX<sup>276</sup>. Para Fragoso, os capuchinhos eram os que mais se identificavam com o povo sertanejo, pois andavam á pé, trabalhavam com a enxada em mutirões, carregavam pedras nas construções comunitárias e viviam muito pobremente.

---

<sup>272</sup> GASPAR, s/d., p.114.

<sup>273</sup> HOORNAERT, 199, p.47.

<sup>274</sup> Costa e Silva CANDIDO da. **Roteiro da vida e da morte: Um estudo sobre o Catolicismo no Sertão da Bahia**. São Paulo, Ática, 1982, p.15.

<sup>275</sup> Ibid.

<sup>276</sup> HOORNAERT, 1991, p.50.

Na visão de Hoornaert<sup>277</sup>, dois aspectos bem caracterizam as incursões missionárias no sertão. O primeiro é o caráter penitencial da religião. Os sermões invariavelmente se iniciavam com a evocação da morte e do inferno, muitas vezes com recursos teatrais dramáticos, como uma caminhada ao cemitério, ou acender uma fogueira para simbolizar o inferno. A segunda nota característica deste catolicismo sertanejo é a sacramentalização. O missionário fazia a pregação e sacramentalizava. E quanto maior fosse o número de pessoas que recebiam os sacramentos, maior era o fruto da missão. Um outra fonte que nutriu a fé do sertanejo foi o catolicismo devocional dos bandeirantes paulistas. Estes eram, em geral, mestiços filhos de portugueses e “carregavam consigo seus rosários, suas intermináveis rezas, ladainhas e novenas e as espalhavam por onde passavam”<sup>278</sup>. Funcionaram como que propagandistas da fé cristã no interior Brasil. Além dos bandeirantes, Hoornaert afirma que “os próprios negros aquilombados em numerosos quilombos ou refúgios livres do sistema colonial ajudavam a divulgar o catolicismo em terras nunca dantes pisadas pelo homem branco”<sup>279</sup>.

É relevante notarmos que, se para os índios havia um plano de evangelização, uma catequização formal, para os habitantes do sertão advindos da África houve uma evangelização por devoção, foram cristianizados por mergulho cultural no universo devocional do colonizador. Assim, forma-se então, no Norte de Minas, um catolicismo sertanejo mestiço, resultado do cruzamento das experiências religiosas do padre do aldeamento indígena, do missionário itinerante, do vigário da freguesia e da devoção do bandeirante. Um catolicismo que embrenhado no sertão, seguia um caminho fora da oficialidade, e com suas dinâmicas próprias se caracterizava como um cristianismo leigo, “de muita reza pouco padre, muito terço pouca missa”<sup>280</sup>.

---

<sup>277</sup> HOORNAERT, 1977, p.134.

<sup>278</sup> HOORNAERT, 1991, p.61.

<sup>279</sup> Ibid.

<sup>280</sup> Ibid., p.63.

## 5.2

### Os bispos dos Gerais

A partir de 1854, o Norte de Minas começa a contar com uma assistência religiosa diferente. Já não terá a presença de delegados visitantes vindos da Bahia, mas do pastor próprio. Isto assegurará o início de transformações que pouco a pouco mudaram a história do catolicismo no sertão mineiro. Através da Bula *Gravissimum Sollicitudinis*, o Papa Pio IX instituiu a Diocese de Diamantina. E somente nesta data, mais de cem anos depois da criação da primeira diocese de Minas, Mariana, o Norte de Minas deixa de pertencer à Arquidiocese de Salvador e fica sob a jurisdição de um bispado mineiro<sup>281</sup>. E em 1871<sup>282</sup>, aconteceu a primeira visita do bispo diamantinense ao extremo norte do estado. O historiador Franscino de Oliveira, assim relata tal aventura,

Dom João, discípulo de Dom Viçoso foi o primeiro bispo a pisar o solo da atual diocese de Montes Claros, em sacrificantes viagens a cavalo, como era o único e habitual transporte da região no tempo, em excursões pastorais até os limites com as Províncias Civil e Eclesiástica da Bahia<sup>283</sup>.

No processo de transformação desencadeado pela presença mais próxima de um pastor, que, ao que vemos deseja dar mais atenção às ovelhas do sertão, dois acontecimentos merecem destaque, ambos ocorridos em 1903. O Primeiro Sínodo de Diamantina e a chegada dos primeiros religiosos premostratenses belgas que se instalaram em Montes Claros.

Dom Joaquim Silvério de Souza promoveu a primeira experiência sinodal do Sertão Mineiro em 1903. Os padres João Antônio Pimenta, que se tornaria o primeiro bispo de Montes Claros, Lucio Antunes de Souza, que também veio a se tornar bispo em São Paulo, Augusto Prudêncio da Silva Chaves e Domingos Pimenta de Figueiredo, se tornaram os primeiros padres do sertão mineiro a participarem de um sínodo<sup>284</sup>. Além de versar sobre outros assuntos que tocavam o dia a dia da Igreja nos Gerais, diante da necessidade de atender um vasto

<sup>281</sup> OLIVEIRA SILVA, Franscino. **Sub umbra alarum tuarum: história da criação e organização da Diocese de Montes Claros (1903 – 1943)**. Belo Horizonte: Fumarc, 2005, p.42.

<sup>282</sup> NEVES, A. S. Corografia do Município de Boa Vista do Tremedal. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, XIII, 1908, 346-347.

<sup>283</sup> OLIVEIRA SILVA, 2005, p.68.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p.63.

território, a assembleia sinodal de Diamantina apresentou como proposta, que cada paróquia mandasse para o Seminário um aluno que apresentasse inclinação para a vida sacerdotal<sup>285</sup>.

Outro acontecimento que sem sombra de dúvidas, colaborou para o desenvolvimento do catolicismo nesta região, foi a instalação dos premostratenses no Norte de Minas. Em uma carta dirigida aos religiosos belgas em 1902, podemos encontrar a seguinte preocupação de Dom Joaquim Silvério de Souza “Infelizmente, são numerosas as paróquias privadas de levitas que se ocupem das funções pastorais, e o número dessas aumenta sempre mais”<sup>286</sup>.

A chegada dos padres da belgas deram um novo dinamismo ao catolicismo no sertão mineiro. A assistência religiosa passou a ser mais regular, e a presença institucional da Igreja se consolidou a tal ponto dos mesmos religiosos, em 1907, iniciarem um movimento para que Montes Claros se tornasse diocese. O esforço dos belgas, bem como o empenho do bispo de Diamantina resultou na promulgação da bula *Postulat Sane*, em 10 de dezembro de 1910, ato assinado por Pio X e que institui a Diocese de Montes Claros, no Norte de Minas Gerais.

Em 08 de novembro de 1911, tomava posse Dom João Antônio Pimenta, primeiro bispo da recém criada diocese do sertão mineiro. Natural de Capelina, em Minas Gerais, e transferido da Diocese de Porto Alegre, onde já era bispo coadjutor. Empenhou-se, de maneira especial, na estruturação da Diocese. Deste modo, se empenhou na construção do palácio episcopal, organização e criação de novas paróquias e início das obras de uma nova catedral. No seu episcopado, instituiu retiros anuais para o clero; fez diversas visitas pastorais às paróquias e promoveu as missões populares dos Redentoristas e Lazaristas na região. Chamamos atenção as últimas palavras de Dom João em seu testamento, pois

Fez um pedido de perdão às pessoas que tivesse ofendido por explosões de seu temperamento nervoso, embora essa nunca tivesse sido sua intenção. Também pediu perdão aos pobres pelo fato de não ter podido acudir-lhes sempre em suas necessidades. Ele deixou recomendações aos membros de sua família para que não traíssem a fé e as tradições da família, inscrevendo-se em sociedades secretas e nomeadamente da

---

<sup>285</sup> OLIVEIRA SILVA, 2005, p.64.

<sup>286</sup> GASPAR, s/d., p. 07.



maçonaria e que se abstivessem de bebidas alcoólicas e do vício do jogo<sup>287</sup>.143

Em 1931, a Santa Sé enviou para o sertão dos Gerais um bispo coadjutor, Dom Aristides de Araújo Porto. Este somente assumiu a diocese doze anos depois, em 1943, tornando-se o segundo bispo de Montes Claros. Era um religioso reconhecido por sua simplicidade. Hermes de Paula ressalta que “Dom Aristides, de uma simplicidade ao extremo, imediatamente tornou-se estimado pelo povo”<sup>288</sup>.

O seu governo foi breve. Só pastoreou o rebanho Norte Mineiro de 1943 a 1947. Em sua curta atuação deu grande impulso à diocese e às obras iniciadas por seu predecessor. De maneira particular, dedicou-se à construção do novo prédio da Santa Casa e à criação de um educandário masculino, no caso, o colégio Marista.

Em 29 de janeiro de 1949, Montes Claros recebia seu terceiro bispo, Dom Antônio Morais de Almeida Júnior. Dom Morais destacou-se como um bispo intelectual e exímio orador. Entre os feitos do seu ministério episcopal estão a conclusão das obras da catedral, a reforma da Santa Casa e o empenho para o recrutamento de novos seminaristas. Governou esta Igreja de 1949 a 1951, quando foi nomeado arcebispado de Olinda e Recife.

Em 1952, Dom Luís Victor Sartori tomou posse como quarto bispo diocesano de Montes Claros. Natural de Caxias no Rio Grande do Sul, foi um grande propulsor da fé e do progresso no Norte de Minas. Estão nos registros de sua atuação pastoral a reorganização das Obras das Vocações Sacerdotais, a instalação do Seminário Menor, o incentivo à Ação Católica, bem como o empenho na criação da diocese de Januária. Dom Victor Sartori também “liderou vários movimentos para melhoria da cidade, inclusive reivindicando ao governo estadual a solução do serviço de energia elétrica e da planta cadastral da cidade”. Hermes de Paula o descreve como homem “simples, trabalhador e enérgico”<sup>289</sup>.

Com a transferência de Dom Luís para a diocese de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, Pio XII nomeou o então bispo de Bonfim na Bahia, Dom José Alves Trindade, como quinto bispo de Montes Claros em 1956. Natural da cidade

---

<sup>287</sup> OLIVEIRA SILVA, 2005, p.143.

<sup>288</sup> PAULA, 1979, p. 279.

<sup>289</sup> Ibid., p.281.

mineira de Lagoa Dourada e com doutoramento em teologia pela Universidade Gregoriana de Roma, Dom José conquistou a simpatia do sertanejo dos Gerais pelo seu jeito simples e ímpeto missionário. Ao se referir a este prelado, Alvimar ressalta em sua personalidade “a simplicidade de um homem que foi se doando pela causa do Evangelho em terras tão distantes e com muitas dificuldades”<sup>290</sup>.

O longo governo de Dom José Alves Trindade foi marcado por um importante período de renovação inspirado na obra conciliar. Em seus 32 anos de pastoreio, nota-se

Atitudes avançadas do episcopado de Dom José na área social são visíveis e reconhecidas pela sociedade montesclarensense que registra sua participação nos momentos significativos das grandes conquistas sociais da região. Sua preocupação com as questões gritantes da região fará com que Dom José Alves Trindade se desloque até o Recife para as reuniões da SUDENE<sup>291</sup>.

Foi também durante seu episcopado que esta Igreja local buscou se adequar às ideias do Concílio, vivendo um intenso processo de recepção da eclesiologia do Vaticano II que mudou totalmente a fisionomia da diocese por ele conduzida. Tal processo de renovação foi capitaneado pelo seus coordenadores de pastoral. Primeiro, o padre Paulo Pimenta, e depois pelo Cônego Geraldo Majela, que veio a se tornar seu sucessor a partir de 1988, e que consolidou a recepção do Concílio Vaticano II na Diocese de Montes Claros.

O sexto bispo diocesano de Montes Claros, Dom Geraldo Majela de Castro, foi nomeado coadjutor em 1982 e assumiu o governo da diocese em 1988. Sob lema “*Ite et Vos*”, “Ide também vós para a minha vinha”, Dom Geraldo teve atuação decisiva para a organização pastoral da Diocese de Montes Claros. Com a criação da Província Eclesiástica de Montes Claros em 2001, foi, então, nomeado primeiro arcebispo metropolitano da Igreja dos Gerais em 25 de abril do mesmo ano. Seu pastoreio voltou-se intensamente para a ação evangelizadora e para as questões pastorais, se tornando assim, um dos grandes responsáveis pela organização pastoral a partir de estruturas diocesanas de comunhão e de uma visão de Igreja ministerial alicerçada no conceito teológico, povo de Deus.

---

<sup>290</sup> SOUZA, 2005, p.54.

<sup>291</sup> Ibid.

### 5.3

#### A Terceira Assembleia Diocesana de Pastoral de Montes Claros

O catolicismo sertanejo mestiço de matiz leiga construiu uma significativa caminhada no que diz respeito à prática sinodal. A primeira experiência de sínodo na Diocese de Montes Claros se deu em 1966. No ano seguinte ao término do Concílio Vaticano II, o recém-criado secretariado de pastoral começou a se organizar no sentido de aplicar as ideias conciliares no Norte de Minas. As trinta e oito diretrizes diocesanas do documento final da Primeira Assembleia Diocesana de Pastoral convocavam os fiéis a vivência em comunidade, a fim de reproduzir pouco a pouco, a imagem de Igreja que o Vaticano II projetou.

Em 1980, a Igreja particular de Montes Claros mais uma vez vivenciou uma experiência sinodal através de sua Segunda Assembleia Diocesana de Pastoral, cuja finalidade era “descobrir o melhor meio de executar o trabalho de Igreja no cumprimento daquela missão que Jesus lhe confiou, na pessoa dos seus apóstolos”, e que para executar hoje esta missão, a Igreja deveria orientar-se “universalmente pelo Concílio Vaticano II, continentalmente pelo CELAM, nacionalmente pela CNBB e regionalmente pelo LESTE II”<sup>292</sup>.

Vistos em linhas gerais, os dois primeiros eventos sinodais da Igreja local de Montes Claros, a nossa atenção se voltará sobre sua Terceira Assembleia Diocesana de Pastoral, por se tratar de um acontecimento contíguo ao Segundo Sínodo Arquidiocesano de Mariana, pois ambos foram realizados em uma mesma época. Esta análise nos fornecerá elementos para percebermos o estado da recepção do Concílio Vaticano II no sertão dos Gerais no final da década de 1980.

A gênese da terceira experiência sinodal de Montes Claros remonta aos anos de 1987, quando líderes de pastorais e movimentos, o conselho presbiteral e o núcleo diocesano da Conferência dos Religiosos do Brasil se reuniram para pensar sobre os caminhos da pastoral diocesana. Três perguntas orientavam a reflexão das reuniões preparatórias, a saber, “que Igreja queremos ser na Diocese de Montes Claros; que organização precisamos ter para isto, e que passos

---

<sup>292</sup> Secretariado Diocesano de Pastoral. **Planejamento Diocesano de Pastoral – 1981-1983**. p. 01.

precisamos dar para ser esta Igreja”<sup>293</sup>. Para dinamizar a preparação para a futura assembleia, foram criados dois grupos de trabalho. Uma equipe de material, responsável pela elaboração dos subsídios de estudo para as comunidades, e uma equipe missionária, que tinha a função de preparar e animar os coordenadores dos grupos de reflexão nas comunidades<sup>294</sup>. Em 1988, deram continuidade aos preparativos para a assembleia, com a elaboração de duas cartilhas de estudo e a realização de duas reuniões ampliadas de pastoral. Em fevereiro do ano seguinte, o bispo e a coordenação de pastoral convocaram o povo de Deus desta Igreja local para a Terceira Assembleia Diocesana. A carta convocatória para tal evento salientava, “as forças estão dispersas, necessitando de uma definição mais nítida, de uma linha comum que unifique e dê mais organicidade para uma pastoral de conjunto”<sup>295</sup>. A partir de julho de 1989, os trabalhos se intensificaram, e as comunidades começaram a refletir sobre o que é assembleia e o que é pastoral de conjunto.

Após esse longo trabalho, enfim, em maio de 1990, realizou-se a Terceira Assembleia Diocesana de Pastoral, com duzentos e quarenta e oito participantes das diversas paróquias, padres, religiosos e religiosas. Apesar de ser a terceira experiência sinodal no sertão mineiro, nesta se viu de modo mais concreto “a realização do ser mais profundo da Igreja que vive, manifesta e desenvolve a sua unidade, na diversidade de pessoas e de comunidades, na complementaridade de dons tece a sua catolicidade”<sup>296</sup>. As diretrizes pastorais aprovadas nesta reunião pontuavam como missão principal desta Igreja diocesana,

Evangelizar o povo de nossa Diocese, a partir de nossa realidade procurando uma caminhada de conjunto para sermos uma Igreja Povo de Deus, em comunidade, fortalecendo as comunidades locais, seus grupos de base, equipes de serviço e pastorais, sendo uns pelos outros, buscando ser uma Igreja verdadeira comunidade de fé, esperança e caridade, sinal e instrumento do Reino de Deus, que une fé e vida e luta por um mundo justo e fraterno<sup>297</sup>.

---

<sup>293</sup> SENA, Maria Elisabeth. **Apontamentos gerais Caminhada de Preparação para a Terceira Assembleia Diocesana de Pastoral**. Manuscrito, s/data.

<sup>294</sup> Ibid.

<sup>295</sup> Secretariado Diocesano de Pastoral. **Carta de convocação para a Terceira Assembleia Diocesana de Pastoral**. 1989.

<sup>296</sup> PINHO, 1994, p.127.

<sup>297</sup> Secretariado Diocesano de Pastoral. **Compromissos Eclesiais e Diretrizes Pastorais**. 1990, p.26.

### 5.3.1

#### Os documentos da assembleia

No documento final promulgado na assembleia, ver-se claramente o método ver, julgar e agir, e uma consonância com a linha de atuação da Igreja no Brasil e com os documentos do Vaticano II. São oito capítulos distribuídos em cinquenta e duas páginas, onde se parte da realidade do Norte de Minas, primeiro capítulo; contempla-se o projeto de Deus para esta realidade, a partir de fatos da Bíblia, segundo capítulo; indica-se as pistas de ação, terceiro capítulo; no quarto capítulo apresenta-se o rosto da Igreja que desejam; salienta-se as normas pastorais para o batismo no quinto capítulo; enfatiza-se a necessidade de uma catequese libertadora, sexto capítulo; no sétimo, aborda-se a temática dos ministérios; no oitavo, a pastoral de conjunto; e no último, elenca-se as prioridades pastorais da diocese.

Numa análise mais pormenorizada das orientações aprovadas na Terceira Assembleia Diocesana de Pastoral, constata-se que no capítulo quatro das diretrizes encontra-se o conteúdo central de todo o documento. Sob o título de “o retrato da Igreja que queremos ser”, o texto assinala que: “para ser fiel ao projeto de Deus revelado na Bíblia e para transformar a realidade de pecado em nossa região, nos comprometemos a ser uma Igreja, cujo retrato tenha os seguintes traços”<sup>298</sup>, povo de Deus, comunidade, que se deixe evangelizar e que seja evangelizadora, servidora e com opção libertadora.

O primeiro aspecto ressaltado pelo referido capítulo é a categoria teológica Povo de Deus; “queremos ser uma Igreja povo de Deus, guiada pelo Espírito Santo, reunida em Jesus Cristo, dentro da realidade e vivendo o compromisso da fé”<sup>299</sup>. O texto apresenta aqui uma preocupação eminentemente pastoral, cujo enfoque é sobre a ação deste povo de Deus do sertão dos Gerais.

Igreja Comunidade é o segundo traço balizador da pastoral diocesana de Montes Claros. O documento indica que “queremos uma Igreja comunidade, que seja lugar de comunhão e participação entre leigo, bispo, padres e religiosos.

---

<sup>298</sup> Secretariado Diocesano de Pastoral. **Compromissos Eclesiais e Diretrizes Pastorais**. 1990, p.26.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p.27.

leigos. Padres e bispo bem misturados no meio do povo”<sup>300</sup>. Este tópico busca valorizar as comunidades locais, indicando a necessidade da integração das pastorais e movimentos na vida da Igreja, e apresenta um modelo paroquial concebido a partir das comunidades eclesiais de base.

O terceiro tópico destaca a dinâmica da fé no interior da comunidade, e ressalta que na Diocese de Montes Claros “queremos ser uma Igreja que se deixe evangelizar e que seja evangelizadora”<sup>301</sup>. Acentua-se, neste item, a Palavra de Deus como vida e força da caminhada, com destaque para a revelação da vontade de Deus através dos acontecimentos da história, aspirando uma transformação duradoura das pessoas e comunidades.

Igreja servidora é o quarto item do capítulo que analisamos no texto assembleia diocesana; “queremos ser uma Igreja servidora, onde haja participação nos diversos serviços”<sup>302</sup>. A imagem iluminadora desta dimensão é o “Jesus que veio para servir. Servir ao Pai na construção do Reino”<sup>303</sup>. Neste tópico, o documento sugere a criação de equipes de serviço para atender às necessidades da comunidade, e cita a catequese, a liturgia, o batismo e o engajamento nas lutas populares, dando a clara ideia de um efetivo protagonismo dos leigos.

O quinto e último aspecto eclesial delineado pela Terceira Assembleia de Pastoral propõe uma Igreja com opção libertadora; “queremos uma Igreja a serviço da libertação total do homem, à luz da evangélica opção pelos empobrecidos, lutando pela construção de uma sociedade justa e fraterna, que seja sinal do reino definitivo”. Este traço reivindica de forma mais incisiva o comprometimento da Igreja local com a transformação social. Esta diretriz faz menção à uma caridade libertadora que supere o assistencialismo, com atenção à libertação dos empobrecidos. O texto sugere “uma Igreja que olhe bem para a vida do povo, para suas dificuldades, alegrias e tristezas”<sup>304</sup>, numa clara referência aos ensinamentos conciliares contidos na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que, como sabemos, trata do tema da Igreja no mundo de hoje.

---

<sup>300</sup> Secretariado Diocesano de Pastoral. **Compromissos Eclesiais e Diretrizes Pastorais**. 1990, p.28.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p.30.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p.31.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p.39.

Estes cinco aspectos elencados no documento final da Terceira Assembleia Diocesana de Montes Claros reivindicam a necessidade de ações conjuntas para toda Diocese, que possam servir de orientação pastoral para esta Igreja particular, e isto em sintonia com os apelos do Concílio Vaticano II, com os documentos da Conferência Episcopal Latino Americana - Medellín e Puebla – com os documentos da CNBB e com a realidade sócio-eclesial do sertão mineiro.

Depois de esboçar uma fisionomia para a Igreja local em questão, o magistério diocesano sinodal apontou quatro encaminhamentos concretos para a atuação pastoral. A primeira pista de ação se refere ao batismo. Depois de explicitar a teologia batismal, o documento diocesano apresenta orientações pastorais comuns para a preparação e administração do sacramento de iniciação cristã que incorpora o fiel a Cristo e a Igreja. Esta experiência buscou ser uma espécie de ensaio, para que a partir dela, se desenvolvesse uma ideia de pastoral de conjunto, com uma prática e uma linguagem que fossem mais comuns entre os agentes eclesiais e comunidades. O segundo encaminhamento prático toca a questão da catequese, e sugere que esta deve ser libertadora. Neste sentido, a transmissão da fé deve “ajudar as pessoas a conhecer a Palavra de Deus, conhecer a história do povo da Bíblia, conhecer o jeito com que Deus trata o seu povo”<sup>305</sup>. O terceiro apontamento pastoral aborda a temática dos ministérios e serviços. O texto da assembleia sugere que os “cristãos coloquem a serviço da comunidade os dons que receberam do Espírito Santo”<sup>306</sup>. Demonstra-se aqui o manifesto desejo de se incrementar a corresponsabilidade dos leigos na ação pastoral, sobretudo, em função da extensão do território da Diocese e do número insuficiente de presbíteros. A quarta e última pista de ação para a pastoral diocesana traz o conceito-chave, pastoral de conjunto. A teologia desta orientação emerge da categoria Igreja-comunhão, presente na doutrina conciliar. Deste modo, a diretriz diocesana menciona a razão teológica deste modo de se compreender e de se organizar a pastoral, a “Palavra de Deus nos chama a vida de comunhão com Ele e

---

<sup>305</sup>Secretariado Diocesano de Pastoral. **Compromissos Eclesiais e Diretrizes Pastorais**. 1990, p.32.

<sup>306</sup>Ibid. p.41.

com os irmãos”. Por isso, explicita o texto, “a Igreja deve estar a serviço desta comunhão, dentro dela e na sociedade”.<sup>307</sup>

Numa análise como um todo, com os “Compromissos Eclesiais e Diretrizes Pastorais”, aprovados na terceira grande experiência sinodal desta Igreja norte mineira, estavam lançadas as sementes de uma pastoral participativa que expandia e articulava a pertença eclesial, a partir de estruturas diocesanas de comunhão. Para isto foram criados o secretariado de pastoral, os conselhos pastorais e a coordenação diocesana de pastoral, com uma maciça presença de leigos, fazendo jus ao tipo de catolicismo, predominantemente laico, que se consolidou nos Gerais.

Nesta assembleia, ver-se claramente a consolidação de um ciclo recepcional do Vaticano II que Routhier entende ser uma recepção prática, ou seja, a “atualização na vida da Igreja daquilo que é dado a receber e que pode ser caracterizada como o mergulhar na vida eclesial do fermento conciliar que a trabalha e a sustenta”<sup>308</sup>. Nesta fase, a teologia conciliar, com toda a sua riqueza e com todas as suas possibilidades de renovação, projeta uma fisionomia eclesial própria, construída a partir da experiência da recepção do Concílio.

Revisitar a história da formação do catolicismo no sertão mineiro nos faz perceber a presença de uma religiosidade singular, bastante distinta da experiência da região aurífera mineira. O sertanejo dos Gerais, distante da religião oficial consolidou uma organização eclesial diferenciada. O bandeirante paulista, o negro, o índio, o vaqueiro, o missionário itinerante, os templos paupérrimos e distantes um dos outros, plasmaram uma religiosidade de matiz eminentemente laica. A realidade social desta região e estrutura eclesial que nela se consolidou deu mostras de uma maior abertura à doutrina do Vaticano II. Notamos, assim, que a teologia e a práxis eclesial renovada proposta pelo magistério conciliar ecoou nos documentos da Terceira Assembleia Diocesana de Pastoral de Montes Claros. Neste outro polo do estado de Minas Gerais, na região do ciclo do couro, vemos um processo de acolhida das ideias conciliares distinto do que encontramos na Igreja local das terras mineiras do ciclo do ouro.

---

<sup>307</sup>Secretariado Diocesano de Pastoral. **Compromissos Eclesiais e Diretrizes Pastorais**. 1990, p.45.

<sup>308</sup>ROUTHIER, 1993, p.



## Conclusão

Uma jornada por terras pouco conhecidas é sempre cheia de surpresas. E o caminho que nos propomos a fazer nos colocava nesta expectativa de o que poderíamos encontrar ao visitar duas regiões distintas, buscando ver as similitudes e diferenças no cenário eclesial destes lugares. Como toda teologia está inserida num contexto social específico e dele sofre influências, nos vimos no dever de também examinar a história da formação dos espaços estudados. Assim, já de início, algumas diferenças emergiram, pois a forma de povoamento nestas regiões foram bastante distintas. A aurífera, com um forte aparato estatal e eclesial, a dos Gerais, caracterizada por enormes vazios com dispersos núcleos populacionais, ausência do estado e pouca presença da Igreja.

Histórias de formações diferenciadas dão luz a diferentes experiências religiosas. Uma, toda regrada, com rígido controle social e eclesial, numa tentativa de se manter o *status quo*, fazendo emergir uma sociedade e uma Igreja de traços conservadores, que precisam manter a tradição por eles estabelecida. No outro polo do estado, pouca assistência dos poderes administrativo, social e religioso, e na falta destes, um grande desafio para a subsistência, o que torna a criatividade uma exigência.

Destas experiências díspares, surgem duas formas de vivência religiosa orientadas por polos diferentes num mesmo estado e numa mesma confissão religiosa. O catolicismo mineiro se distingue do catolicismo do sertanejo dos Gerais. Um, apegado as tradições, formal, bem regulado pela instituição eclesiástica, super assistido pelo clero, que não poderia pertencer a ordens religiosas. Uma espiritualidade monocromática orientada pelo que foi historicamente oferecido ou permitido pela Igreja. Do outro, tocamos um catolicismo sertanejo mestiço, multifacetado por suas diferentes raízes históricas, negros, nordestinos, paulistas, índios, assistidos por frades, missionários itinerantes, vigários de freguesias, com pouco padre e muita reza, dão vida a uma experiência religiosa multiculturalizada.

As diferentes tonalidades dos atores eclesiais destas regiões contribuíram para que as instituições eclesiásticas que nelas se consolidaram também tivessem diferentes orientações teológicas. Nas Minas, mais tradicional, de viés conservador, cristalizada na experiência tridentina, com um forte apelo ao institucional e orientada pelo clero. Nos Gerais, ás agruras do sertão implicam desejo de mudança, progresso. Pela sua tardia formação e parca presença institucional, o modelo eclesial proposto por Trento não conseguiu se embrenhar pelos Gerais, e os leigos, nesta quase ausência da instituição petrina, continuaram a tocar a barca pelo sertão.

Realidades sócio-eclesiais distintas receberam os ventos do Concílio com diferentes filtros. O sopro de renovação impulsionado pela doutrina conciliar afetou as velas destas Igrejas de maneira dessemelhante. Na primeira, a novidades do Vaticano II poderiam ter o impacto de um vendaval. Coube ao bispo diocesano impor barreiras, fragmentar a recepção, para que nenhum “distúrbio” maior atingisse seu rebanho. O báculo de Dom Oscar de Oliveira tentou dosar a aplicação do Concílio numa justa medida, para que as novidades propostas pelos documentos promulgados por Paulo VI não desestabilizassem a sólida tradição marianense. O bispo de Mariana se viu obrigado a um certo malabarismo pastoral, que o fazia transitar entre o Vaticano II e o Concílio de Trento, pois era dever da “Roma de Minas” seguir as orientações vindas de Roma, mas estas por sua vez poderiam significar a perda da “tradição mineira”, tão cara à Diocese Primaz de Minas.

O sertão dos Gerais fez uma outra leitura do Concílio. A teologia do Povo de Deus que habilitava os leigos para a missão, a partir da igualdade fundamental que provem do batismo, canonizou a espiritualidade laical vivida no Norte de Minas. O povo de Deus do sertão plasmado longe da oficialidade institucional tem agora sua missão oficializada pelos cânones do Vaticano II. O documento da Terceira Assembleia Diocesana de Montes Claros faz nos ver uma Igreja ciente desta nova orientação teológica busca estruturar uma eclesiologia que dê autonomia, acolha e organize a comunidade eclesial dos Gerais. Assim, os ventos do Concílio soaram como brisa suave no causticante solo do sertão.

A nossa investigação indica claramente que cada Igreja local guarda características muito próprias, consequências do itinerário histórico-eclesial que percorreu. A originalidade e a diversidade de experiências eclesiais produzem

diferentes narrativas acerca do Vaticano II. Ao propor uma análise comparada da recepção conciliar em Igrejas particulares inseridas em diferentes contextos sócio-históricos, colocamos a teologia em diálogo com a história. E a mediação teológica desenvolvida por Routhier<sup>309</sup> nos permite tal leitura do fenômeno recepcional.

O primeiro analisador indicado pelo teólogo de Laval é a inserção no tempo e na história, ou seja, o modo como os pastores promoveram e se empenharam por tonarem conhecidas as decisões de um concílio e como estas foram atualizadas na vida da Igreja. Sob este aspecto, a nossa investigação histórica revelou um maior empenho e um esforço conjunto mais intenso por parte dos atores eclesiais de Montes Claros no sentido de implementar as ideias conciliares na Terceira Assembleia Diocesana de Montes Claros. A quantidade de pessoas envolvidas, a dinâmica das reuniões preparatórias e o processo de construção do conhecimento acerca do magistério conciliar nos revelam esta primazia da Igreja dos Gerais neste quesito. No que diz respeito à atualização do ensinamento dos padres conciliares na vida da Igreja, as decisões da assembleia do Norte de Minas se mostraram mais em consonância com a teologia do Concílio do que o que foi concluído na redação final do Primeiro Sínodo de Mariana.

O segundo elemento da análise Routhieriana trata do enraizamento do processo de recepção num delimitado espaço, ou seja, da assimilação e da inculturação da nova norma de fé num determinado ambiente eclesial. Atento à pluralidade de tradições particulares, Routhier desenvolve o chamado princípio de receptibilidade. Para ele, determinados aspectos da nova doutrina a ser recebida pode ser inoportuna e não trazer força de vida para o momento atual da comunidade eclesial. Assim, se alguns elementos da teologia do Vaticano II não se fazem presentes no documento pós-conciliar da Igreja de Mariana, podemos creditar tal ausência devido a inoportunidade destes elementos naquele momento da Diocese Marianense.

Um terceiro ponto de investigação levado em consideração pelo teólogo canadense toca a questão do engajamento de vários atores no processo de recepção. Aqui, mais uma vez, percebemos na Igreja de Montes Claros a

---

<sup>309</sup> Apresentamos no capítulo 3, de forma pormenorizada, a teologia da recepção esboçada pelo teólogo canadense Gilles Routhier.

realização de uma assembleia cuja metodologia era mais participativa e engajava os mais diversos sujeitos eclesiais neste movimento recepcional. As muitas reuniões preparatórias com diferentes equipes de trabalho, o material de reflexão para estudos em grupos, e a presença de mais de 200 delegados nesta Terceira Assembleia dão um pouco o panorama de tal engajamento.

Tomando como eixo de comparação os documentos do Segundo Sínodo de Mariana e da Terceira Assembleia Diocesana de Montes lidos através destas chaves de interpretação propostas por Gilles Routhier, notamos claramente uma maior adesão à teologia conciliar por parte da Igreja dos Gerais neste determinado momento histórico. Tal constatação é provisória e limitada, pois diz respeito ao recorte específico de nossa pesquisa. A recepção se dá por contínuos processos de assimilação de uma determinada doutrina em um determinado ambiente eclesial. E estes processos não seguem necessariamente uma mesma linha evolutiva, não obedecem determinantemente a uma mesma lógica sucessiva, possuem dinâmicas diferenciadas. Basta lembrarmos que período posterior ao Sínodo de Mariana foi marcado pelo pastoreio de Dom Luciano Mendes de Almeida na Igreja das Minas, o que sem sombra de dúvidas, imprimiu um novo ritmo e uma nova orientação ao processo de recepção do Vaticano II. Tudo isto nos faz ver que a profecia do Concílio continua viva. A inspiração de uma Igreja Povo de Deus atenta aos anseios dos homens e mulheres de seu tempo, permanecem atuais.

## Referências bibliográficas

GUI GERAL DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA – 2008-2009. Mariana, Ed. Dom Viçoso, 2008.

\_\_\_\_\_. Oscar de. **Segundo Sínodo da Arquidiocese de Mariana**, Solenemente promulgado na Catedral da Sé no dia 14 de abril de 1988. Viçosa: Universidade Federal de Viçosa, 1989

SECRETARIADO DIOCESANO DE PASTORAL. **A organização pastoral da Diocese até 1988**. Datilografado. 1988.

SECRETARIADO DIOCESANO DE PASTORAL. **Carta de convocação para a Terceira Assembleia Diocesana de Pastoral**. 1989.

SECRETARIADO DIOCESANO DE PASTORAL. **Compromissos Eclesiais e Diretrizes Pastorais**. 1990.

SENA, Maria Elizabeth. **Apontamentos Caminhada de Preparação para a Terceira Assembleia Diocesana de Pastoral**. Manuscrito, s/data.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. **Constituições, decretos, declarações**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SÍNODO DOS BISPOS. **II Assembleia extraordinária**. Relatio finalis, 1985.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Plano de Pastoral de Conjunto 1966-1970**. Rio de Janeiro, Dom Bosco, 1966.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões de Puebla**. São Paulo: Loyola, 1979.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. **Conclusões de Medellín**. 4<sup>a</sup> ed., São Paulo: Paulinas, 1979.

## Bibliografia Geral

ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de história colonial (1500-1800)**. Rio de Janeiro : Sociedade Capistrano de Abreu, 1936, p. 164.

AFANASIEV, Nicholas. **The Church of the Holly Spirit**. Notre Dame, 2007, p.14.

\_\_\_\_\_, The Church Which Presides in Love. John Meyendorff, ed. **The Primacy of Peter**. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1992, p. 112.

ALBERIGO, Giuseppe. **Ângelo José Roncalli: João XXIII**. Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2000. 253p.

\_\_\_\_\_. Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II, and Fedeltà e creatività nella ricezione del Concilio Vaticano II. **Criteri ermeneutici. Transizione epocale: Studi sul Concilio Vaticano II**, Bologna 2009, p.29-69.

\_\_\_\_\_. **Breve História do Concílio Vaticano II**. Aparecida: Santuário, 2006.

\_\_\_\_\_. **História do Concílio Vaticano II. Vol 1**. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **História do Concílio Vaticano II. Vol 2**. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. O Vaticano II. IN: **Concilium**312 (2005/4), p. 16.

ALBERTI, Gabriel Richi. Recibir el Concilio. In: **Teologia y Catequesis**, nº121, 2012

ANTÓN, Angel. **La recepción en la Iglesia y eclesiologia (I)**. In: Revista Gregorianum, 77, 1, 1996, p.57-96.

\_\_\_\_\_. **La recepción en la Iglesia y eclesiologia (II)**. In: Revista Gregorianum, 77, 3, 1996, p.437-469.

AZZI, R. **O altar unido ao trono: um projeto conservador**. São Paulo: Paulinas, 1992.

\_\_\_\_\_. Igreja e Estado em Minas: Crítica Institucional. In: **Revista Síntese**, Nº 38, 1986.

\_\_\_\_\_. AZZI, R. **A Sé Primacial de Salvador: A Igreja Católica na Bahia, 1551-2001**. Petrópolis, Vozes, 2001, p.76.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil: De João XXIII a João Paulo II - de Medellín a Santo Domingo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II – 1959-1965**. São Paulo, Paulinas, 2005.

BLOCH, Marc. **Os reis taumartugos: o caráter do poder régio**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo, Ática, 1986.

BRASILEIRO, Danielle Moreira. **O Aldeamento Indígena Nossa Senhora dos Anjos PACÓ: Memória e indigenismo no Vale do Mucuri – MG**. ANPUH XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2007.

BRIGHENT, Agenor. O processo de recepção de um Concílio na Igreja: Conceituação teológica e operacional. In: **Revista Encontros Teológicos**, 2002, nº33, p. 41-56

BURKE, P. **História e teoria social**. São Paulo: Ed. da UNESP, 2002. p. 44.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II**. Tese (doutorado), UFJF, 2009.

\_\_\_\_\_. A recepção do Concílio como objeto do historiador. **Congresso Nacional de História Oral**. 2017.

\_\_\_\_\_. O Concílio Vaticano II, sua hermenêutica e recepção. **Estudos Teológicos**; Vol 55, No 1, 2015.

CAPOVILLA, L. F. **Ricordi dal concilio: siamo appena all’aurora**. Brescia: La Scuola, 2011.

CARRATO, José Ferreira. **Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968,

CATÃO, Francisco Augusto C. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes, BOMBONATTO, Vera Ivanise. (Orgs.). **Concílio Vaticano II, análise e perspectivas**. São Paulo, Paulinas, 2005

CONGAR, Yves. A recepção como realidade eclesiológica. In: **Revista Concilium**, 1972, p. 886-907.

COSTA, Sandro Roberto. Contexto histórico do Concílio Vaticano II. In: **Memória e Profecia: A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis, Vozes, 2005.

Costa e Silva CANDIDO da. **Roteiro da vida e da morte: Um estudo sobre o Catolicismo no Sertão da Bahia**. São Paulo, Ática, 1982, p.15.

COSTA E SILVA, Cândido. **Segadores da Messe: O clero oitocentista na Bahia**.

COUTINHO, Sergio R. O Episcopado e a Recepção do Concílio Vaticano II em Goiás. In: **Revista Fragmentos de Cultura**, v.16, n.7/8. Goiânia: 2006.

COUTROT, Aline. "Religião e política". In: RÉMOND, René (org.). **Por uma história política**. 2º ed. Tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: FVG, 2003.

D'ÂNGELIS, Newton Caetano. **Efemérides Riopardense 1968-1972**. Rio Pardo de Minas, 1988.

DIAS, Renato da Silva Dias. Entre a cruz e a espada religião, política e controle social nas Minas do Ouro (1693-1745). **Varia História**, Belo Horizonte, n. 43, v.26, p.155-175, jun. 2010.

FAGGIOLI, Massimo. **Vaticano II: A luta pelo sentido**. São Paulo, Paulinas, 2013

FONSECA, Claudia Damasceno. O Espaço Urbano de Mariana: sua formação e suas representações. In: **Termo de Mariana: História e Documentação**. Mariana. Imprensa Universitária da Ufop, 1998.

HENN, Willian. The Reception of Ecumenical Documents. **The Jurist**, 57, 1997. Pg. 362-395

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992, tomo II, v.1.

HÜNERMANN, Peter. El "texto" pasado por alto: sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II. In: **Concilium**: Revista internacional de teologia. Nº 312, 2005, p.585.

INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (Org.). **Presença Pública da Igreja no Brasil (1952-2002): Jubileu de ouro da CNBB**, São Paulo: Paulinas, 2003.

JOÃO XXIII. **Diário de uma alma**. Lisboa: Paulus, 2003, 2ºed.

KOMONCHAK, Joseph. The Theological Debate. (1985 Synod). In: **Concilium** nº188, 1986

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. t. II, p. 42. Salvador, EDUFBA, 2000, p.50

LEGRAND, Hervé; MANZANARES, Julio; GARCIA, Antonio, (org). La recepción y la comunión entre las Iglesias. **Actas del Coloquio Internacional de Salamanca**, 8-14 de abril de 1996. Servicio de Publicaciones da Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.

LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005. Col. "Theologka".



\_\_\_\_\_. Segunda Assembleia Geral Extraordinária dos Bispos. In: **Perspectiva Teológica**, v. 18, n. 44, 1986. p.77.

\_\_\_\_\_. **Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento**. 2005. Disponível em: <[http://www.jbllibanio.com.br/modules/mastop\\_publish/?tac=102](http://www.jbllibanio.com.br/modules/mastop_publish/?tac=102)> acesso em 10/11/2012.

\_\_\_\_\_. 50 anos do Concílio Vaticano II. In: **Revista Horizonte**, v. 9, n. 24. Belo Horizonte: 2011.

LORSCHIEDER, A. et al. **Vaticano II: 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005.

MANCUSO, Lara. “A Comparação no Estudo da História da América Latina”. In: **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História**. Editora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. (31), P. 1-442, dez. 2005. (Américas). p. 273.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Concílio Vaticano II: história, herança e inspiração**. Belo Horizonte, O Lutador, 2012.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**. v. IV: de Lutero a nossos dias. – A era contemporânea. São Paulo: Loyola, 1997.

MENDES, Leandro A. **O Povo de Deus na Política: Partido dos Trabalhadores e Igreja Católica em Montes Claros na década de 1980**. Dissertação (mestrado), UFU, 2010.

MIRANDA, Selma Melo. A Arquitetura religiosa do Século XVIII em Minas Gerais, Igrejas do Vale do Rio São Francisco. **Estudos Sobre a Arquitetura Religiosa do Século XVIII em Minas Gerais**. São Paulo. USP, 2000.

MIRANDA, Mário França. O Concílio Vaticano II ou a Igreja em contínuo aggiornamento. In: **Revista perspectiva Teológica**, nº38, 2006, p. 231-250.

NEVES, A. S. Corografia do Município de Boa Vista do Tremedal. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, XIII, 1908, 346-347.

OLIVEIRA, Evelina A. F. **Nova cidade, Velha Política: poder local e desenvolvimento regional na área mineira do Nordeste**. Maceió: EDUFAL, 2000.

OLIVEIRA, Dom Oscar de. **O Arquidiocesano: Órgão Oficial da Arquidiocese de Mariana**.

\_\_\_\_\_. **Os Dízimos Eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império**. Belo Horizonte, UFMG/Centro de Estudos Mineiros, 1964.

OLIVEIRA SILVA, Franscino. **Sub umbra alarum tuarum: história da criação e organização da Diocese de Montes Claros (1903 – 1943)**. Belo Horizonte: Fumarc, 2005.

OTADUY, Javier. Discernir la recepción. Las acepciones del concepto y su relieve en el derecho. **Revista Fidelium Iura**, 1997, nº 7, p. 179-243.

PIE-NINOT, Salvador. **Ecclesia Semper Reformanada: La Recepcion Del Vaticano II, Balance y Perspectivas** in: RCat, Vol.37/1, 2012. Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo in: Teología y vida, ISSN 0049-3449, Nº. 1, 2014, págs. 105-142

PINHO, José Eduardo B. **A recepção como realidade eclesial e tarefa ecumênica**. Lisboa, Didaskalia, 1994.

POTTMEIER, Hermann. **Reception and Submission**. *The Jurist*, 51, 1991, pg. 269-292.

\_\_\_\_\_. POTTMEYER, H. Rezeption und Gehorsam: Aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität "Rezeption". Glaube als Zustimmung: Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, hrsg. von Wolfgang Beinert. **Quaestiones Disputatae** 131. Freiburg: Herder, 1991, p.51-91.

RAUSCH, Thomas P. The CDF Letter on Communion: Reflections and Reactions. **Ecumenical Trends**. 1993, 22, p. 51-52.

RUDDY, Christopher. **The Local Church: Tillard and the Future of Catholic Ecclesiology**. Virgínia, Crossroad Publishing Company, 2006.

SAKOWSKI, Derek. **The ecclesiological Reality of Reception: Considered as a solution to the debate over the ontological priority of the universal church**. Editrice Pontificia Univesitá Gregoriana. Roma, 2014.

SANTOS, Fabrício Lyrio. **Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia**. Tese (doutorado), UFBA, 2012, p.175.

SANTIAGO, AT ALI. **Igreja de Mariana, 100 Anos como Arquidiocese**. Mariana, Dom viçoso, 2006, p.37.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978

SCHICKENDANTZ, Carlos. Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo. In: **Teología y vida**, ISSN 0049-3449, Nº. 1, 2014, págs. 105-142

SELINGARDI, Sérgio Cristóvão. **Educação Religiosa, Disciplina e Poder na Terra do Ouro: Historia do Seminario de Mariana de 1750 a 1850**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de São Carlos, 2007

SILVA NETO, Belchior J. da. **Dom Viçoso, apóstolo de Minas**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1965.

SOUZA, Ney. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes, BOMBONATTO, Vera Ivanise. (Orgs.). **Concílio Vaticano II, análise e perspectivas**. São Paulo, Paulinas, 2005

\_\_\_\_\_; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **Catolicismo e Sociedade Contemporânea: Do Concílio Vaticano I ao contexto histórico do Vaticano II**. São Paulo, Paulus, 2013.

SOUZA, A. A. **A Igreja entrou renovadamente na festa: Igreja e carisma no Sertão de Minas Gerais**. Belo Horizonte: FUMARC, 2007.

THEOBALD, Christoph. **A recepção do Concílio Vaticano II**, v. I. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

TRINDADE, Cônego Raymundo. **Arquidiocese de Mariana: Subsídios para sua história**. 2º edição. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1950.

VASCONCELOS, Sylvio. **Mineiridade, ensaio de caracterização**. Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1968.

VIEIRA, Fábio. **O Concílio no Sertão: As transformações do catolicismo no Norte de Minas a partir do Vaticano II**. Montes Claros, Ed. Unimontes, 2014.

VILLALTA, L. C. O Cenário Urbano em Minas Gerais Setecentista: Outeiros do Sagrado e do Profano. In: **Termo de Mariana: História e Documentação**. Mariana. Imprensa Universitária da Ufop, 1998.]

VOLPE, Maria Alice. Irmandades e Ritual em Minas Gerais durante o Período Colonial: O Triunfo Eucarístico de 1733. In: **Revista Música, São Paulo**, v. 8, 1997

VORGRIMLER, Herbert. Do sensus fidei para o consensus fidelium. In **Revista Concilium**, nº 200, 1985.