

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS

SIDERLEI NASCIMENTO

A “ERA PELLANDA” EM TRÊS ATOS: A DIOCESE DE PONTA GROSSA-PR.
DURANTE O EPISCOPADO DE DOM GERALDO MICHELETTO PELLANDA (1962-
1979)

PONTA GROSSA

2011

SIDERLEI NASCIMENTO

A “ERA PELLANDA” EM TRÊS ATOS: A DIOCESE DE PONTA GROSSA-PR
DURANTE O EPISCOPADO DE DOM GERALDO MICHELETTO PELLANDA (1962-
1979)

Dissertação apresentada para obtenção do título de
mestre na Universidade Estadual de Ponta Grossa,
Área de Ciências Sociais Aplicadas.

Orientadora: Prof. Dra. Solange Aparecida Barbosa de
Moraes Barros

Co-Orientadora: Prof. Dra. Rosângela Wosiack Zulian

PONTA GROSSA
2011

N244e Nascimento, Siderlei
A "Era Pellanda" em três atos : a Diocese de Ponta Grossa-PR durante o episcopado de Dom Geraldo Micheletto Pellanda (1962-1979)/ Siderlei Nascimento. Ponta Grossa, 2011.
97f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas),
Universidade Estadual de Ponta Grossa.
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Solange Aparecida Barbosa de Moraes
Barros
Co-orientadora : Prof^ª Dr^ª Rosângela Wosiack Zulian

1. Concílio Ecumênico Vaticano II. 2. Comunidades Eclesiais de Base (CEBS). 3. Plano de Pastoral. I. Barros, Solange Aparecida Barbosa de Moraes. II. Zulian, Rosângela Wosiack. III. T.

CDD: 280.2

TERMO DE APROVAÇÃO

SIDERLEI NASCIMENTO

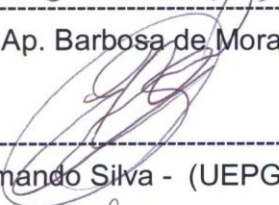
“A ‘ERA PELLANDA’ EM TRÊS ATOS: A DIOCESE DE PONTA GROSSA-PR. DURANTE O EPISCOPADO DE DOM GERALDO MICHELETTO PELLANDA (1962-1979)”

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas, Setor de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pela seguinte banca examinadora:

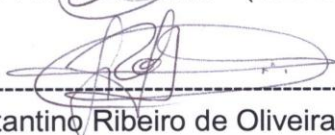
Assinatura pelos Membros da Banca:



Dra. Solange Ap. Barbosa de Moraes Barros - (UEPG) – Presidente



Dr. Edson Armando Silva - (UEPG)



Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Jr. - (UEPG)

Dra. Édina Schimanski - (UEPG) - Suplente

Dedico este trabalho aos meus filhos, Sofia, Lucas e Felipe.

AGRADECIMENTOS

A Deus.

Aos meus pais, cuja união me permitiu existir.

À Rosangela Maria Silva Petuba, cuja trajetória de vida me fez olhar para meus próprios passos.

À Nilcéia Alves de Lara, pela confiança de tantos anos.

À minha orientadora, Dra. Solange Aparecida Barbosa de Moraes Barros, por acolher a nossa proposta de trabalho no Mestrado e conduzir com sabedoria.

À minha co-orientadora, Dra. Rosângela Wosiack Zulian, por iluminar o caminho da pesquisa.

Ao Dr. Edson Armando Silva, pelas importantes contribuições com o trabalho.

Aos professores e colegas do Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, pela amizade e oportunidade de reflexão.

E a todos, que de uma forma ou de outra, direta ou indiretamente nos auxiliaram para que esse trabalho fosse concluído, certamente não conseguiria enumerá-los.

A Igreja não vive fora do mundo. Ela não cuida apenas das coisas do céu. Pelo contrário, ela vive dentro duma sociedade com a qual partilha toda a realidade.

(Cartilha – IX Intereclesial CEBs: Vida e Esperança nas Massas)

RESUMO

O presente trabalho buscou compreender o posicionamento da Diocese de Ponta Grossa-PR diante das transformações proporcionadas pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, que discutiu a integração da igreja católica à *modernidade*, a valorização da *igreja particular* e a participação leiga. Na Cidade de Ponta Grossa-PR., sede diocesana, observou-se a materialização do Plano de Pastoral para o biênio de 1978/1979, que visava à formação de Comunidades Eclesiais de Base, as quais se comprometiam, com a evangelização libertadora e transformadora das estruturas sociais. Entretanto, ao se articular as narrativas orais de sujeitos históricos que vivenciaram o período, em diversos cenários sociais da diocese, aferimos as restrições do bispo diocesano em relação aos movimentos sociais da igreja, em relação à participação dos membros da igreja nos assuntos da política local, e na *opção preferencial pelos pobres*. De tal discussão, conclui-se que a materialização do referido plano de pastoral foi efetivada, mais como instrumento de legitimação do poder do especialista do *campo religioso*, do que para a igreja católica ligada aos movimentos sociais.

Palavras-chave: Concílio Ecumênico Vaticano II, Comunidades Eclesiais de Base (CEBS), Plano de Pastoral.

ABSTRACT

The present study sought to understand the positioning of the Diocese of Ponta Grossa-PR before the changes provided by the Second Vatican Council, which discussed the integration of the Catholic Church to modernity, the appreciation of the particular church and lay participation. In the city of Ponta Grossa-PR., Diocesan seat, there was the embodiment of the Pastoral Plan for the 1978/1979 biennium, aimed at the formation of Basic Ecclesial Communities, which undertook, with the evangelization liberating and transformative social structures. However, when oral narratives articulate individuals who experienced the historical period, in various social settings of the diocese, we measure the constraints of the diocesan bishop with regard to the social movements of the church in relation to the participation of church members on issues of local politics, and the preferential option for the poor. From this discussion, we conclude that the materialization of this pastoral plan was effective, more as an instrument of legitimation of the power of the religious specialist, than to the Catholic church linked to social movements.

Keywords: Second Vatican Ecumenical Council, Basic Ecclesial Communities(CEBs), Pastoral Plan.

SUMÁRIO

Introdução	10
 CAPÍTULO 1 – TECENDO UM MANTO MODERNO	21
1.1 A Assembleia Conciliar que se quer <i>Moderna</i>	21
1.2 O <i>Manto Moderno</i> na América Latina.....	33
1.3 O <i>Manto Moderno</i> no Brasil	36
 CAPÍTULO 2 – A CIDADE, A DIOCESE E O BISPO	46
2.1 Uma Cidade se quer <i>Moderna</i>	46
2.2 Uma Diocese: a <i>Igreja Particular</i> de Ponta Grossa	54
2.3 Uma Igreja Particular e seu Bispo	61
 CAPÍTULO 3 - DE ROMA A PONTA GROSSA: A	
RESSIGNIFICAÇÃO DO VATICANO II	71
3.1 Plano de Pastoral: Diocese de Ponta Grossa-PR (1978-1979).....	71
3.2 Plano de Pastoral: A Situação Ponta-grossense	81
3.3 Memórias e Outras Histórias: <i>O Posicionamento</i>	86
 Conclusão	94
Referências	96

INTRODUÇÃO

O fato de termos participado da comunidade católica local, por certo, influenciou nossas reflexões sobre a Diocese de Ponta Grossa-PR., durante o episcopado de Dom Geraldo Micheletto Pellanda. Acreditamos que uma das questões mais significantes para a investigação tenha sido a contraposição da memória das nossas experiências com a de outros personagens do mesmo tempo e espaço. Tal percepção parece evidenciar o universo de outras interpretações; das instituições religiosas e das vivências do campo religioso inseridas em contextos socioculturais pelas relações de poder, de produção e de apropriações subjetivas.

Como a pesquisa também reflete as vivências de seu produtor, é plausível olhar a própria trajetória, as pegadas que posteriormente marcaram a investigação. Filho de motorista católico, natural de Ponta Grossa – PR., assim como eu e meu irmão, e de dona de casa, igualmente católica, nascida em Prudentópolis – PR., nossos caminhos convergiram para Ponta Grossa, a chamada Cidade “Encruzilhada”, o dito entroncamento privilegiado. Isso, entretanto, nunca nos pareceu muito claro.

Desde a infância, tivemos dificuldades para entender as idas e vindas da família entre a igreja evangélica e a católica. Depois, compreendemos que existia um perfil cristão rural, com pouca escola e nenhum dinheiro, e que uma igreja cristã mais utilitária, que discutisse seus problemas cotidianos, ou apenas apontasse os culpados, viria a calhar.

Cabe salientar que a dinâmica que impomos ao trabalho e a forma com que abordamos as discussões, como uma situação histórica particular, foi forjada nos debates do nosso próprio momento histórico, em torno da “Era Pellanda”¹. Isso

¹Depois, a era Pellanda, caracterizada pelo catolicismo medieval, exigente de honrarias seculares, beijos em anéis, bajulações do poder temporal, culto à personalidade e ideologicamente pré-Concílio Vaticano II, discurso tradicional, afinado com os donos do capital, favorável aos ricos (Tiago 5, 1-4). Fase com que mais correspondeu à hipocrisia ponta-grossense, ao falso moralismo, da pretensa capital cívica, farisaicamente cristã, das rezas e não das orações, da vida cristã intra-paroquial e da ausência no cotidiano. Um município com gente empobrecida, doente, sem escola, morando em favelas, dormindo nas ruas, e com um forte aparato religioso burguês. Tradicionalmente medrosos de mudanças, para quem o mínimo ruído cheira comunismo, este tipo de bispado assenta bem. Texto escrito por Acir da Cruz Camargo para o Jornal *Diário dos Campos* de Ponta Grossa-PR., 2005.

significa que retratar o Episcopado de Dom Geraldo, da forma como fazemos, é indissociável das disputas em torno de como a Diocese de Ponta Grossa foi conduzida por Dom Geraldo depois do Vaticano II, retratadas no *Jornal Diário dos Campos*, da Cidade de Ponta Grossa, em 2005. Esses debates foram o instrumento, além da trajetória do pesquisador, que construíam nosso objeto, a problemática e os objetivos.

O interesse pelas questões religiosas da Diocese de Ponta Grossa-PR., especificamente na cidade de Ponta Grossa, partiu das leituras realizadas sobre Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, durante o curso de graduação em História e pós-graduação *Lato Sensu* em História do Paraná, que configuraram parte de um processo de investigação, despertando para a problemática sobre o posicionamento da Diocese de Ponta Grossa, através da figura do seu Bispo Dom Geraldo Micheletto Pellanda, em relação às transformações do catolicismo na América Latina e no Brasil após o Concílio Ecumênico Vaticano II².

O Vaticano II representou um ponto de virada irrevogável para a Igreja Católica. Ao dialogar com a sociedade *moderna*, traz para o cenário social um confronto entre a noção do “novo” e a tradição da igreja. A tradição passa a conviver com diferentes perspectivas de interpretações e reinterpretações do catolicismo. Na América Latina e no Brasil essas perspectivas ganharam a fisionomia de igreja que entra na luta contra as injustiças sociais, de opção preferencial pelos pobres, da Teologia da Libertação e das Comunidades Eclesiais de Base.

É importante ressaltar que um confronto entre o antigo e o moderno representa, para Le Goff, mais do que uma oposição entre o passado e o presente, entre a tradição e a novidade. Por essa razão, entendemos a importância da sua afirmativa: “pois a modernidade pode camuflar-se ou exprimir-se sob as cores do passado”³.

Com esse olhar sobre a modernidade, buscamos observar o aspecto religioso na perspectiva de Bourdieu, ou seja, o campo religioso. Para o referido autor, “a experiência religiosa não é apenas subjetiva, mas objetiva ao configurar-se

²HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)**: o debate metodológico. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1995.

³LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão et. all. 5. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

em práticas e discursos respondendo a demanda social e dando sentido a existência de um grupo.”⁴ Esse trabalho tentou trilhar essa noção, observando as práticas e os discursos que permeiam as relações sociais. Essa noção de campo religioso significou pensá-lo enquanto *locus* de relações e disputas simbólicas pelo poder em seus diversos níveis e motivações, como formas eufemizadas das lutas econômicas e políticas entre as classes.

O poder, segundo Bourdieu, também foi elemento importante em nossa análise, entendido como uma forma relacional, enquanto objeto das disputas simbólicas, “é invisível e só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.”⁵. Considerando seu aspecto essencialmente relacional, gradualmente percebemos que a investigação das experiências religiosas vivenciadas por personagens na Diocese de Ponta Grossa não deveriam ser observadas apenas em virtude das suas organizações, associações ou instituições, mas também dos ângulos de experiências de vida religiosa e nas singularidades dos agentes históricos, em suma, a investigação teria de considerar a vivência entre a ação da Igreja Católica e dos sujeitos históricos.

Tal reflexão ganha clareza com a compreensão da formação da religiosidade no Brasil, marcado pelo *sincretismo*⁶ e por uma ampla rede cultural, na qual nos pareceu implícita uma infinidade de interpretações possíveis para o estudo. O catolicismo, desde o período colonial, foi religião majoritária entre a população brasileira. Até a proclamação da República, e posteriormente como forma de adaptação, a Igreja Católica manteve o status de religião oficial, criando a idéia de “religião nacional”.

Todavia, o catolicismo brasileiro possui características herdadas da maleabilidade cultural portuguesa, a vida religiosa, o culto, “grande parte doméstico, em que se veneram as imagens populares.”⁷ Percebe-se que suas formas de expressão são construídas a partir do processo de sincretismo⁸, próprias da

⁴BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 6ª Edição, Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2003.

⁵Ibid.

⁶SANCHIS, Pierre **As tramas sincréticas da História: sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº28, p. 123-138, 1995.

⁷MOTT, Luiz. **Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu**. In: SOUZA, Laura de Mello e (Orgs) *História da Vida Privada no Brasil v. 1* São Paulo. Companhia das Letras, p. 155-220, 1997.

⁸ SANCHIS, op.cit.

religiosidade popular, de suas práticas no mundo cotidiano, na comunidade e das interpretações e reinterpretações do catolicismo.

Consideramos, também, o cenário social de transformação econômica e de padrões de consumo brasileiro durante o período, a multiplicidade de costumes e tradições, fundamentadas numa “revolução cultural” moderna, que movimentaram todas as áreas sociais. Nesse contexto, as influências culturais, sociais, políticas e econômicas se manifestaram, constituindo novos projetos, inclusive no campo eclesial, o qual sofre com mudanças específicas de acordo com seus delineamentos regionais e locais. Nosso objeto de pesquisa, a Diocese de Ponta Grossa, se insere nessa perspectiva.

O município de Ponta Grossa, sede diocesana, teve sua formação cultural atrelada aos costumes dos fazendeiros proprietários. No entanto, durante o período estudado, teve seu crescimento econômico notadamente no setor agroindustrial, com a produção direcionada à exportação da soja, na década de 1970. Momento de significativa revitalização econômica, de atração populacional proveniente da migração de outras cidades e da área rural da região. A partir dessa reflexão, que caracteriza Ponta Grossa como uma cidade urbanizada e industrializada, foi possível imaginar sua identidade religiosa sendo historicamente construída de forma heterogênea e multifacetada, na perspectiva da religiosidade como forma de expressão e de reinterpretação.

Assim, foi possível analisar o processo histórico do catolicismo em Ponta Grossa, nas expressões das relações socioeclesiais, no contexto das transformações urbanas, na industrialização e na cultura da sociedade moderna. Tendo em vista a pluralidade de sentidos do aspecto religioso, foi considerado o contato de atores sociais, buscando refletir sobre as relações de poder na construção de subjetividades e discursos que permeiam as relações sociais na História, na interdisciplinariedade.

Interdisciplinariedade entendida como uma “atitude possível diante do conhecimento”, conforme Ivani Fazenda (1999, p. 13). Como o esforço de simplificação dos conceitos fundamentais de cada disciplina. Sem, no entanto, desconsiderar a importância dos aspectos específicos de cada enfoque nas diferentes disciplinas:

É preciso, então, ter-se bem claro que a “interdisciplinaridade não ignora as diferenças entre objetos das distintas disciplinas, ciências, áreas; porém, entende que o que os une é mais importante do que as diferenças que os separam”. A partir desse raciocínio, a interdisciplinaridade também não desconsidera o especialista, porém “o concebe num contexto global da sociedade e da realidade humana”, por entender que “o profissional seguro em sua formação básica específica tende a ser o mais aberto para entender o valor da contribuição do diferente”. (MUNHOZ, 2005a, p. 67-68).

Nesse sentido, nosso objetivo geral visa refletir e debater sobre as relações de poder na construção de subjetividades e de discursos, entre o ponto de vista da Igreja Católica e o das vivências do religioso, contextualizando as transformações do catolicismo na América Latina e no Brasil. Os objetivos específicos buscaram compreender quais valores, no plano individual e coletivo, que o lado institucional oferecia, assim como a reciprocidade leiga na diocese de Ponta Grossa, durante o episcopado de D. Geraldo. A partir do objetivo geral, recuperar as relações socioculturais, buscando trilhar os diferentes caminhos de movimentação do campo religioso nas relações da igreja e do crente da diocese ponta-grossense, durante o episcopado de Dom Geraldo M. Pellanda.

Com o interesse em se transformar a Diocese de Curitiba, no Paraná, em arquidiocese, foi criada a Diocese de Ponta Grossa, em 1926⁹. Até chegar ao final do Concílio Vaticano II, em 1965, momento em que Dom Geraldo assume o seu direcionamento, esteve a sua frente, Dom Antonio Mazarotto, que permaneceu como bispo em Ponta Grossa-Pr por 35 anos. Dom Geraldo, segundo bispo diocesano, nasceu em Curitiba, em 1916. Foi ordenado sacerdote em 1939 e, por sucessão a Dom Antonio Mazarotto, assumiu o bispado de Ponta Grossa.

É provável que, durante o período entre 1962 e 1979, exista um dinamismo significativo na igreja brasileira, através da presença dos leigos, tanto nas Comunidades Eclesiais de Base, que se espalham pelo país, como nas pastorais especiais e nas Organizações Não Governamentais – ONGs. Essa reflexão articula-se à observação dos contextos socioculturais através da problematização do posicionamento do episcopado do segundo bispo de Ponta Grossa, Dom Geraldo, inscrito no período de ditadura militar e em uma conjuntura de transformação nacional nas percepções do catolicismo.

⁹ A Diocese de Ponta Grossa em seu Jubileu Áureo (1926-1976). Ponta Grossa, 1976.

As discussões sobre a “Era Pellanda”¹⁰ permitiram observar as opiniões contraditórias na memória social ponta-grossense, tanto entre pesquisadores, quanto na comunidade em geral. Da mesma forma, foi possível compreender os “quadros sociais que nos serviu de ponto de referência indicando a participação em grupos”¹¹ e a tensão existente no processo histórico da diocese princesina¹², durante o episcopado de D. Geraldo. As experiências desses sujeitos históricos e sociais acumulam-se, expressam valores, imagens, crenças e sentimentos que definem a noção de experiência religiosa.

É diante desse “jogo de esconde-esconde”, que passa por identidades e fidelidades, que se torna possível refletir sobre as múltiplas vivências da religiosidade e analisar a ambivalência dos significados religiosos, muitas vezes distintos daquele que é oficialmente atribuído pelas autoridades eclesiais. Não se trata de tarefa fácil, o pesquisador sempre enfrenta os riscos de simplificar a complexidade, *do sublime ao ridículo, só um passo é necessário*, como diria Napoleão Bonaparte. No entanto, nessas opiniões contraditórias, é que buscamos compreender o posicionamento da Diocese de Ponta Grossa em relação às orientações emanadas do Concílio Ecumênico Vaticano II.

A partir desse objetivo geral, buscamos recuperar as relações socioculturais, trilhando os caminhos de movimentação do campo religioso, nos discursos e nas práticas, nas relações entre a Igreja e o católico durante o episcopado de Dom Geraldo, e observar quais valores, no plano individual e coletivo, a instituição católica oferecia, assim como as reciprocidades e subjetividades leigas, utilizando jornais de Ponta Grossa-PR. referentes ao período, documentos do arquivo do Instituto de Filosofia e Teologia “Mater Ecclesiae” (IFITEME) de Ponta Grossa-PR. e depoimentos orais de católicos leigos e sacerdotes que vivenciaram o período de 1962 a 1979.

O diálogo com a problemática, na perspectiva de pensar o cotidiano, foi realizado com o levantamento, a leitura e a análise dos jornais *Diário dos Campos* e *Jornal da Manhã*, existentes no *Museu Campos Gerais*, em Ponta Grossa, onde

¹⁰ Termo utilizado no ensaio do **Jornal Diário dos Campos** em 2005, pelo autor Acir da Cruz Camargo, para se referir ao Episcopado do segundo Bispo da Diocese de Ponta Grossa-PR, Dom Geraldo Micheletto Pellanda (1965-1990).

¹¹ FÉLIX, Loiva O. **História & Memória**: problemática da pesquisa. Ed. EDIUPF, 1998.

¹² Termo utilizado como referência à cidade de Ponta Grossa, Princesa dos Campos Gerais.

estão disponíveis exemplares do período proposto (1962-1979), em boas condições para pesquisa. Nesse diálogo, apreendemos as relações sociais entre a igreja católica e a sociedade pontagrossense, já que o jornal, enquanto meio de “comunicação em massa”, pode ser compreendido como instrumento capaz de definir e articular modos de viver e pensar de um determinado conjunto social. Nessa perspectiva, as fontes serão caracterizadas como documentos portadores de um discurso ligado às circunstâncias do contexto histórico, ou seja, o jornal como uma fonte produzida socialmente.

Como uma das opções para tentar apreender as intenções institucionais, atuamos na análise da documentação existente nos arquivos do Instituto de Filosofia e Teologia *Mater Ecclesiae* (IFITEME) de Ponta Grossa-PR., produzida no contexto de sua fundação, durante o episcopado de D. Geraldo, na década de 1970. Dentre os documentos pesquisados, destacamos o levantamento socioeclesial realizado pelo CERIS, a pedido de Dom Geraldo, e o Plano de Pastoral Diocesano para o biênio 1978/1979.

Importante destacar a dificuldade de documentação escrita sobre Dom Geraldo pois, ao que parece, o referido bispo não deixou fontes escritas que permitissem apreender sua maneira de pensar e o direcionamento que deu à diocese. No entanto, a ação institucional do período é intensamente refletida na ampliação clerical, cujos efeitos são retomados na atualidade por discussões e posicionamentos antagônicos.

Diante disso, as fontes orais deram suporte ao trabalho. Se, por um lado, são escassos os dados documentais produzidos por Dom Geraldo, por outro, tivemos a possibilidade de obter depoimentos orais, através de entrevistas com leigos e sacerdotes, como a Sra. Dorvalina Maria da Silva Farias, primeira mulher a ser ministra da eucaristia em Ponta Grossa, na Capela do Hospital 26 de Outubro, e o Padre Silvio Mocelin, pároco da Igreja Matriz de Ponta Grossa. Também embasaram o presente trabalho os depoimentos do Sr. Hécio de Oliveira Ladeira, membro do corpo administrativo da Cúria Diocesana de Ponta Grossa; do Sr. Oscar Furstenberger que, durante o período, fez parte das Pastorais da Juventude e Universitária; assim como do Sr. Valmir de Santi, membro da coordenação da Pastoral da Juventude, de 1975 a 1980. Todos eles vivenciaram a década de 1970

em diferentes cenários da diocese e possibilitaram trazer à tona suas experiências, pressupondo que as narrativas permitem perceber aspirações, opiniões e aspectos sociais, revisitando a memória e apreendendo vivências.

Tal reflexão nos levou a compreender modelos eclesiais, mesmo que não tenham existido na Diocese de Ponta Grossa, durante o período estudado, a não ser no Plano de Pastoral. Ambas são base da estrutura eclesial e da expressão autêntica da comunidade católica, contudo, são diferentes no que se refere à participação leiga nas decisões. Para Pierre Sanchis, em relação a esses modelos “o que se põe em questão é o poder eclesiástico, isto é, a capacidade de governo no espaço institucional”¹³, de modo que os detentores do poder religioso tornam-se, também, os governantes da instituição.

E conclui que, num contexto onde existam esses modelos e conflitos estruturais, a responsabilidade pela acomodação das contradições recai, principalmente, sobre a figura do bispo, que é a autoridade máxima da Igreja local e para o qual convergem as linhas de poder. Nesse sentido, e por questões metodológicas, entendemos a diocese como uma unidade fundamental da Igreja Católica, ou seja, uma Igreja particular¹⁴, seu posicionamento não deve ser dissociado do posicionamento do seu bispo.

A partir dessa perspectiva, organizamos três capítulos, visando compreender o posicionamento da Diocese de Ponta Grossa-PR. Entendemos que o período mais significativo das transformações patrocinadas pelo Vaticano II, e por essa razão, mais privilegiados para observação do posicionamento, está compreendido entre o início dos trabalhos do concílio até o momento em que se materializa o Plano de Pastoral da Diocese de Ponta Grossa para o biênio 1978/1979, ou seja, 1962 a 1979.

No primeiro capítulo, procuramos apontar alguns aspectos do Concílio Ecumênico Vaticano II situando a discussão de integração da Igreja Católica à modernidade, a valorização da igreja particular e a participação dos leigos. Entre outros temas, esses colaboram com o fio condutor da pesquisa, demonstrando a

¹³ SANCHIS, Pierre. **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola, 1992.

¹⁴ Ibid.

formação de diferentes práticas e discursos da experiência religiosa na Igreja Católica da América Latina e do Brasil.

Dentre os temas, o da valorização da igreja particular e o da participação dos leigos proporcionaram leituras diferentes na América Latina e no Brasil, reconstruindo os significados do Vaticano II, mais condizentes com as realidades de pobreza e de exclusão. Essa reconstrução ultrapassou as definições institucionais de “novo” modo de igreja, alçando as novas formas de ser cristão, fortalecendo as opções pastorais de *opção preferencial pelos pobres* e Formação das Comunidades Eclesiais de Base.

No Brasil, a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB proporciona flexibilidade a essa perspectiva, agindo ativamente no seu desenvolvimento e na sua aplicabilidade. A igreja oficial do Brasil cristaliza práticas anteriores e aproxima-se, efetivamente, das bases da população, das suas necessidades e potencialidades, tornando-se mais profética. Importante instrumento para a observação disso foram as Campanhas da Fraternidade.

Já no segundo capítulo, buscamos discutir sobre os olhares de pesquisadores em relação à cidade de Ponta Grossa, sede diocesana, na perspectiva de cenário social local, bem como compreender esses olhares, o que significa visualizar as influências da sua formação cultural. Entender esse espaço social é importante à medida que ele condiciona os aspectos da modernidade, a igreja particular e principalmente o católico urbanizado.

Nessa análise, aferimos, de forma geral, o panorama da sede diocesana, resultado da ação dos atores sociais e de seus projetos. Compreender esses projetos enquanto influências culturais, sociais, políticas e econômicas é essencialmente importante para a observação dos posicionamentos eclesiais, pois é baseado neles que são elaborados e reelaborados os movimentos das áreas sociais e as reestruturações eclesiais, mais dispostas à pluralidade de sentidos do aspecto religioso.

Acreditamos que os direcionamentos do Vaticano II discutiram formas de atingir o católico urbanizado. No seu quadro geral, a cidade de Ponta Grossa se mostrou um centro urbano, com uma população maciçamente urbana, devido ao

movimento migratório rural-urbano. Além do aumento populacional, o município caracterizou-se como centro de importância econômica no ramo agroindustrial, o que foi proporcionado pelas políticas nacionais de incentivo. Uma cidade industrializada e urbanizada, que acomoda o leigo urbano, é nela que a igreja busca um agir social, muitas vezes delineando uma pastoral baseada nas condições de pobreza.

A sede diocesana também é a igreja particular, conferida a um bispo. Esse é a autoridade máxima dessa igreja, seus posicionamentos moldam-se, dando sentido e visibilidade, através de ações, de discursos e de planos de pastorais direcionados, às vezes, para as condições de pobreza, principalmente quando a realidade da diocese aponta para situações de miséria, de desemprego e de habitações precárias para a maioria da população.

Por essa razão, a figura do bispo é importante nos direcionamentos pastorais, pois da sua posição depende o modelo eclesial. A partir dela se configura “uma igreja de salvação individual, ou oficial e institucional”¹⁵, ligada às classes burguesas sob hegemonia, pelas *afinidades eletivas*, ou a voltada para as Comunidades Eclesiais de Base - CEBs, ligada a *Teologia da Libertação*¹⁶ e *opção preferencial pelos pobres*.

No capítulo final, buscamos dar sentido ao Plano de Pastoral da Diocese de Ponta Grossa para o biênio 1978/1979, articulando as falas dos entrevistados que participaram da estrutura eclesial da diocese em algum momento entre 1962 a 1979. Os relatos partem de diferentes experiências católicas e de diversos cenários da diocese. Ao contrapor as falas do institucional e dos leigos, buscamos compreender o posicionamento da Diocese de Ponta Grossa, a partir do seu bispo, Dom Geraldo Micheletto Pellanda, diante das transformações proporcionadas pelo Concílio Vaticano II.

Se por um lado, o plano de pastoral visou à formação de Comunidades Eclesiais de Base, nos moldes do Vaticano II, e delineamentos na América Latina e no Brasil, assumindo a responsabilidade eclesial da evangelização libertadora e transformadora das estruturas sociais, mesmo que não apresentasse referências à

¹⁵ SANCHIS, P. **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola, 1992.

¹⁶ . BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1980.

Teologia da Libertação e à opção preferencial pelos pobres. Por outro, nas narrativas orais, encontramos perspectivas opostas aos movimentos sociais, à participação da comunidade católica nos assuntos ligados à política local e à opção preferencial pelos pobres. Através dessas contradições, foi possível demonstrar o posicionamento diocesano.

CAPÍTULO I

TECENDO UM MANTO MODERNO

O Concílio pretende tecer um manto moderno com os fios de ouro mais antigos da Igreja.¹⁷

1.1 - A ASSEMBLEIA CONCILIAR QUE SE QUER MODERNA

Nossa intenção aqui não é a de emoldurar os aspectos gerais do Concílio Ecumênico Vaticano II, considerando sua complexidade de discussões, menos ainda, a de apontar para seus múltiplos significados, mas sim, a de construir uma narrativa que situe a discussão de integração da Igreja Católica à *modernidade*, à valorização da *igreja particular*¹⁸ e à participação dos *leigos* na perspectiva da problemática deste trabalho. Entendemos que, entre outros temas, esses colaboram com o fio condutor da pesquisa, demonstrando a formação de diferentes práticas e discursos da experiência religiosa na Igreja Católica da América Latina, do Brasil e da Diocese de Ponta Grossa-PR.

Diante desses temas, *modernidade*, *igreja particular* e *leigos*, o Vaticano II representou uma revolução ao promover um processo conhecido como *aggiornamento*¹⁹, que possibilitou a atualização de ideias por parte da Igreja Católica, assim como uma nova forma de participação da sociedade a partir de outras consciências de igreja. Isso proporcionou o despertar de uma nova mentalidade religiosa da Igreja Católica, que entre alguns aspectos superou formas vigentes durante séculos.

¹⁷Pronunciamento de Dom Geraldo Michelleto Pellanda, 2º Bispo da Diocese de Ponta Grossa – PR. **Jornal da Manhã**, 23 dez. 1962.

¹⁸Uma Diocese representa a unidade fundamental da Igreja Católica, ou seja, a *Igreja Particular*, mas que não deixa de se articular às dinâmicas da Igreja Universal. Ver SANCHIS, Pierre. **Catolicismo: Modernidade e Tradição**. Edições Loyola, 1992.

¹⁹Movimento renovador que possibilitou transformações no comportamento do clero e dos fiéis nas ações pastorais e um novo discurso sobre a participação da sociedade. Ver MARCHI, E. **A igreja do Brasil e o plano de emergência 1952/1962**. Revista de Ciências Humanas (Temas do nosso Século), Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis: EDUFSC, 2001.

Em 1962, a Revista Eclesiástica Brasileira anuncia que estamos no ano do XXI Concílio Ecumênico, e que o Papa João XXIII marcará para 11 de outubro a abertura oficial do 2º Concílio Vaticano, cuja preparação nunca foi tão sistemática e duradoura. Em nenhuma outra houve temas tão vastos, e uma situação tão diferenciada. Se em sua preparação já se pretende amplas discussões, nas palavras do Papa, essa desejada complexidade tende a se acentuar:

Mais que de tal ou tal ponto de doutrina ou de disciplina, que seria necessário reconduzir às fontes puras da Revelação e da Tradição, será necessário recolocar em seu devido valor e resplendor a própria substância do pensamento e da vida humana e cristã, da qual é a Igreja depositária e mestra através dos séculos.²⁰

A revista dirigia-se aos leitores enfatizando a importância dos concílios ecumênicos, e que de certo, o 2º Concílio Vaticano se apresentava com características que poderiam fazer dele o de maior importância até aquele momento na existência da igreja e do mundo. Nenhum outro teve a participação de tantos bispos (mais de 2000), pertencentes a todos os cinco continentes e a todas as culturas.

Portanto, era necessária a tomada de consciência de todos os católicos sobre a importância desse evento para a vida da igreja: “Exercer de maneira filial, mas própria de filhos adultos, e corajosamente se necessário, o direito e talvez mesmo o dever de crítica.”²¹ Referem-se, sobretudo, ao fato de que precisam ser modificadas várias coisas nos aspectos humanos das instituições e da vida eclesial.

Seu primeiro anúncio, que surpreendeu o mundo cristão, foi dado em 25 de janeiro de 1959, pelo Papa João XXIII, eleito sucessor do Papa Pio XII, em 28 de outubro de 1958. A partir dele, iniciavam-se os trabalhos e estudos por comissões formadas pelos bispos, que elaboraram esquemas preparatórios, doutrinais e disciplinares para a realização do Concílio:

A fase inicial de preparação do Concílio foi marcada por uma ampla consulta a todos os bispos, às universidades católicas e faculdades de teologia, aos órgãos da Cúria Romana e serviu como uma das bases para a elaboração dos primeiros esquemas conciliares.²²

²⁰Revista Eclesiástica Brasileira, 1962.

²¹Ibid.

²²BEOZZO, J. O. A Igreja às vésperas do Concílio. In: _____. **História do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

No dia 25 de dezembro de 1961, através da Bula Papal *Humanae salutis*, foi convocado pelo Papa João XXIII, o XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, que teve seu início no dia 11 de outubro de 1962 e seu término em 08 de dezembro de 1965. No decorrer do seu processo ficou conhecido como o Concílio Ecumênico Vaticano II.

Tal evento caracterizou-se por uma série de conferências realizadas em Roma entre 1962 e 1965, em assembléias que reuniram todos os bispos, que além de colaborarem com temas a serem discutidos a partir das comissões preparatórias, possuíam o direito ao voto: “E para nós católicos, sacerdotes e religiosos [...] salvo raríssimas exceções, nenhum de nós estará presente no Concílio, nem somos membros consultivos de uma Comissão preparatória”²³. Para Beozzo, a identidade do Concílio é determinada, *a priori*, a partir do requisito institucional e do direito canônico, mas que não se fixa, sobretudo, pela fisionomia efetiva da assembléia, com o rechaço quase total das formulações predispostas pelos órgãos preparatórios.

Ao que parece, numa interpretação mais alicerçada em suas normas, aponta para a “vontade do legislador”, a vontade “soberana” do Papa, que convoca e conduz os trabalhos em sua primeira fase: “o Concílio como Novo Pentecostes, ou seja, como transição da Igreja a uma época nova mediante um salto adiante”²⁴, que se desenvolve entre múltiplos aspectos, nesse sentido pelo desejo de integração da Igreja Católica ao paradigma moderno, e que trouxe em sua esteira discussões que englobavam diversos temas como: rituais, deveres dos sacerdotes, a relação da Igreja Católica com os fiéis e os costumes ligados à *modernidade*.

A *modernidade* significou uma revolução cultural ocorrida apenas no Ocidente, que acompanhou e tornou possível a expansão europeia pelo mundo. Em seu processo, constituem-se novas ordens no aspecto político (Estado burocrático) e no aspecto econômico (ética do trabalho e empresa capitalista). O mundo, antes unificado pela religião, deu lugar à descentralização em diversas esferas. Assim, o tempo sagrado, cristão, foi desafiado pelo tempo profano²⁵. Essa consciência

²³Revista Eclesiástica Brasileira, op.cit.

²⁴BEOZZO, op.cit.

²⁵Para a consciência moderna, um ato fisiológico, a alimentação, a sexualidade, etc., não é em suma, mais do que um fenômeno orgânico, qualquer que seja o número de tabus que ainda o envolva (que

secularizada não mais teme o mundo, ao contrário, há uma fascinação por suas riquezas e por suas glórias. Quer mergulhar nele, transformá-lo pela força da atitude humana.

A historicidade não mais é vista como um fardo, uma prova, uma pena [...] os europeus retomam a lógica imperialista dos romanos cristãos e se sentem a serviço da salvação da humanidade quando vencem e submetem os pagãos não europeus do mundo inteiro. Ao fazê-lo acreditam que estão os incluindo no caminho da Verdade e da Vida (da Civilização).²⁶

Outra visão muito criativa da *modernidade* é apresentada por Berman. Para ele, a modernidade traduz-se num universo em que “tudo que é sólido se desmancha no ar”. Um mundo onde fronteiras geográficas, raciais, de classes, de nacionalidades, de religiões e de ideologias são abolidas. Entretanto, essa abolição promove uma unidade paradoxal da espécie humana, pois ela mergulha o homem moderno num turbilhão permanente de desintegração e de mudança, de luta e de contradição, de ambiguidade e de angústia, ou seja, a sensação de que vivemos em um mundo inundado do seu contrário, do seu oposto. Nele, nenhum figurino social é perfeitamente adequado, por conta da fluidez e da instabilidade de todas as criações modernas.

Nossos pensadores do século XIX eram simultaneamente entusiastas e inimigos da vida moderna, lutando desesperados contra suas ambigüidades e contradições, sua auto-ironia e suas tensões íntimas constituíam as fontes primárias de seu poder criativo. Seus sucessores no século XX resvalaram para longe, na direção de rígidas polarizações e totalizações achatadas. A modernidade [...] é sempre concebida como um monólito fechado, que não pode ser moldado ou transformado pelo homem moderno [...] Isto e Aquilo substituídos por Isto ou Aquilo.²⁷

Segundo Le Goff, o par antigo/moderno desenvolveu-se num contexto equívoco e complexo, mas ele não é geral nem no tempo e nem no espaço. Por essa razão, a atuação desse antagonismo é constituída pela atitude dos indivíduos, das sociedades e das épocas perante o passado, o seu passado. Apesar disso, o par e seu jogo dialético são gerados pelo *moderno*, e a consciência da modernidade nasce do sentimento de ruptura com o passado.

impõe, por exemplo, certas regras para “comer convenientemente”, ou que interdiz um comportamento sexual que a moral social reprova. Para a consciência religiosa nunca é simplesmente fisiológico, mas pode tornar-se “sacramento”, ou seja, uma comunhão com o sagrado. Ver Mircea Eliade em **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

²⁶REIS, José Carlos. **História e Teoria: Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

²⁷BERMAN, M.. **Tudo que é sólido se desmancha no ar: A aventura da modernidade**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

De fato, as sociedades, mesmo que não tenham se percebido da amplitude das mutações que viviam, experimentaram o sentimento do moderno e forjaram o vocabulário da modernidade nas grandes viragens de sua história [...] um momento histórico que segrega a idéia de “modernidade” e ao mesmo tempo, a cria para denegrir - ou simplesmente, para distinguir e afastar uma “antiguidade”, pois tanto se destaca uma modernidade para promovê-la quanto para vilipendiá-la.²⁸

A questão da sua inserção na modernidade estava na pauta da instituição católica, como construção de um projeto para o contexto contemporâneo de laicização e racionalização da cultura da sociedade moderna, que transformara a vida cotidiana, momento em que a fé não tem mais o mesmo fôlego. Reis sintetiza que o projeto moderno é o de uma história que se fragmentou e se descentralizou e que busca reunificar-se e universalizar-se, como história governada pela “razão”²⁹. “A Igreja mesma se modernizou em suas estruturas, adaptadas à mentalidade funcional da modernidade, secularizou-se em muitos dos seus símbolos, simplificou a liturgia e tornou-a adequada ao espírito do tempo.”³⁰

Para a Igreja Católica, tal proposta justificou-se à medida que, a partir da segunda metade da década de 1960, começaram a surgir novas formas de vivência evangélica, que superavam as formas tradicionais de organização eclesial. E os *sinais do tempo* mostravam uma conjuntura da sociedade que produziu grande massificação das pessoas, perdidas em um anonimato geral.

A Igreja não é uma realidade eterna, puramente divina, mas um povo com uma caminhada histórica. Não é sociedade perfeita, mas sim realidade sujeita às crises históricas e, portanto passível de transformações, passível de configurações históricas sempre novas, consoante os tempos, lugares, povos e culturas.³¹

Nesse sentido, o Concílio Vaticano II foi um fato histórico da maior importância, uma vez que possibilitou essa abertura da Igreja Católica para o mundo moderno. Durante muito tempo criticou e lutou contra esse mundo, mantendo uma mentalidade em que contemplava apenas a si mesma. Essa visão sobre si e sobre o mundo tende a mudar com o Concílio, momento em que o *moderno*, em diálogo com a Igreja Católica, era fortemente marcado pelo clima do pós-guerra, da Guerra Fria e

²⁸LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão et. all. 5. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

²⁹REIS, op.cit.

³⁰BOFF, L. **Igreja: carisma e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

³¹NUNES, J. **A recepção do Vaticano II e os conflitos na Igreja**. Cadernos do Ista, nº 9.

do anticomunismo, somado às demandas de uma sociedade ainda intensamente marcada pela década de 1950.

O Concílio sugeriu a atualização da Igreja, e teve como suporte a experiência pastoral do Papa João XXIII, o qual demonstrou o desejo de uma ação pastoral. Para Beozzo³², o *Concílio Vaticano II* teve uma natureza “pastoral”. Ressalta-se que não existiam concílios anteriormente com tais qualificações, por isso, foi inovador.

Segundo Küng, João XXIII foi o Papa mais importante do século XX, uma vez que seu pontificado perdurou apenas cinco anos e, mesmo assim, introduziu uma nova Era na História da Igreja Católica. Contra a vontade da Cúria Romana, com sua experiência pastoral, abriu a igreja fechada em um paradigma medieval antimoderno:

Para a Igreja Católica, este concílio representou um ponto de virada irrevogável. Com o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica – apesar de todos os obstáculos e dificuldades colocados pelo sistema romano medieval – tentou implementar[...] mudanças de paradigmas[...]³³

Essa virada irrevogável caracterizou-se, antes de qualquer coisa, pelo diálogo da igreja universal com a igreja particular e com a sociedade. Constituiu-se em uma nova maneira de se chegar ao povo. Por essa razão, a integração moderna era indispensável para a manutenção da sociedade, buscando moldar a Igreja Católica às aspirações mais adequadas ao mundo contemporâneo em que estava inserida. Nessa perspectiva, a igreja particular e a participação dos leigos passaram a ser elementos importantes, no entanto, em seus delineamentos, foram inevitáveis as disputas no *campo religioso*.

O conceito de *poder simbólico*³⁴ traz uma importante contribuição para a reflexão do *campo religioso*. Ao destacar a importância do simbólico, que não é mero reflexo do real, nem simples subjetividade, Bourdieu afirma que a subjetividade da experiência religiosa só consegue objetivar-se em práticas e discursos, à medida que responde a uma demanda social, isto é, capaz de dar sentido à existência de um grupo.

³²BEOZZO, J. O. O catolicismo rumo à Nova Era: anúncio e preparação do Vaticano II. In: **História do Concílio Vaticano II** (coordenador). Petrópolis: Vozes, 1995.

³³KÜNG, Hans. **A Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

³⁴BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 6ª Edição, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

É no viés dessas práticas e discursos do campo religioso que caminha este trabalho. A noção de campo religioso significa pensá-lo como um *locus* de relações e disputas simbólicas pelo poder em seus diversos níveis e motivações, como formas eufemizadas das lutas econômicas e políticas entre as classes. Nesse sentido, as relações sociais não podem ser pensadas separadas da noção de campo.

O poder, enquanto objeto dessa disputa simbólica, é invisível, essencialmente relacional, uma vez que “só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.”³⁵ Nesse campo, como cenário de conflitos, cada vitória por parte de determinados grupos passa a significar a imposição da definição da realidade e dos valores reconhecidos pela sociedade, caracterizando a acumulação de um capital simbólico.

A Igreja Católica, em seu momento de reflexão global sobre si mesma e sobre as relações com o mundo contemporâneo, discutiu sua ação às condições da modernidade e, ainda, posicionou-se de forma contrária aos concílios anteriores, que buscavam condenar heresias e definir verdades de fé e de moral, sem “a distinção entre a substância do depositum fidei e as mutações históricas”³⁶ mas, principalmente, posicionou uma nova orientação pastoral que acompanhasse as transformações do mundo contemporâneo:

A igreja assiste, hoje, uma crise que aflige gravemente a sociedade humana. Enquanto a humanidade está para entrar num tempo novo, obrigações de gravidade e amplitude imensas pesam sobre a igreja, como nas épocas mais trágicas da sua história. Trata-se, na verdade, de por em contato o mundo moderno com as energias vivificadoras e perenes do Evangelho: mundo que se exalta em suas conquistas no campo da técnica e da ciência, mas que carrega também as conseqüências de uma ordem temporal que alguns quiseram reorganizar prescindindo de Deus.³⁷

O Concílio tocou em temas delicados que mudaram a compreensão da Igreja sobre sua presença no mundo. Foram repensadas, por exemplo, as relações com as outras igrejas cristãs, o judaísmo e crenças não cristãs. No entanto, apesar dessa discussão em torno de tantos temas e a intenção de renovar, os resultados não foram totalmente compreendidos, uma das causas foi que, “no Concílio, era impossível chegar-se a mais que um meio-termo entre o antimoderno

³⁵ Ibid.

³⁶ BEOZZO, op.cit.

³⁷ Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Paulus, 2002.

paradigma da igreja medieval da Contra-Reforma e um paradigma contemporâneo.”³⁸

Um dos temas que antecede o Concílio é a constituição da autoridade eclesial. Se antes possuía uma forma claramente verticalizada, sofreu revisão a partir da ideia de *povo de Deus*. Conforme afirma Küng, uma avaliação geral do Concílio Vaticano II não é nada fácil, mesmo para o autor que vivenciou o evento e tece críticas a ele quase quatro décadas após o seu encerramento. Entretanto, destaca que nos seus entendimentos houve uma mudança decisiva:

A mudança decisiva finalmente implantada foi que todas as declarações sobre a hierarquia da igreja passaram a ser prefaciadas por um capítulo sobre o “povo de Deus” como uma associação de fé que está constantemente em trânsito no mundo, um povo pecador e provisório, pronto para uma reforma sempre nova. Ao mesmo tempo foram recortadas verdades ignoradas durante séculos. O detentor de um cargo oficial não está acima do povo de Deus, mais sim dentro dele; não é soberano, mais sim servo. O sacerdócio universal dos crentes deve ser levado tão a sério quanto a importância das igrejas locais na estrutura da igreja como um todo: como comunidades devotas, elas são a igreja num sentido bastante original.³⁹

Esse capítulo, que estabelece a noção de *povo de Deus*, permite a reformulação do aspecto hierárquico da Igreja: *As categorias Povo de Deus e Igreja-comunhão “permitem redistribuir melhor a potestas sacra dentro da Igreja, obrigam à redefinição do papel do bispo e do padre, permitem que surjam novos ministérios e um novo estilo de vida religiosa encarnada nos meios populares.”*⁴⁰

Importante contribuição para elucidar tal aspecto vem de Boff, quando se refere à distribuição das competências dentro da Igreja Católica. Ele explica a relação entre hierarquia, religiosos e leigos, e fundamenta que, na igreja, “a hierarquia não possui competência técnica: não sabe dizer como fazer; possui uma competência ética: à Luz do Evangelho, pode dizer se é justo ou injusto.”

Nesse mesmo sentido, os religiosos devem impedir qualquer compromisso com a injustiça social e se aproximar dos pobres na sua condição de pobreza, assim como os leigos, compreendidos como o prolongamento dessa

³⁸ KÜNG, Hans. **A Igreja Católica**. Editora Objetiva, Rio de Janeiro, 2002.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ BOFF, op.cit.

hierarquia: “não é um homem secular. É um membro da Igreja no mundo secular. Possui um mandato direto de Jesus Cristo...”

O historiador Jacinski discorre sobre a transição dessa identidade eclesial “tridentina”, que possuía uma perspectiva predominantemente clericalista e mais tradicional, para uma identidade “Vaticano II”, que na teoria atribuía um novo papel sacerdotal, mais político e com uma ação pastoral mais ativa na sociedade. Isso levou à desistência de sacerdotes e seminaristas, assim como ao fechamento de seminários, colocando em dúvida o modelo de formação tradicional durante a década de 1960. Segundo o autor, tal fato tornará os institutos de filosofia e teologia espaço de ação entre forças contraditórias, progressistas e conservadoras:

Muito provavelmente essa nova perspectiva de formação eclesial foi o que inspirou a Arquidiocese de Curitiba, onde estudavam os discentes de Filosofia e Teologia de Ponta Grossa, a mudar o curso filosófico para a Pontifícia Universidade Católica, estabelecendo assim certo rompimento com o modelo tradicional de formação, alicerçada na concepção de “seminário fechado”. Tal decisão contrariava a visão do bispo pontagrossense que se orgulhava, num contexto de “crise vocacional”, de contar na sua Diocese com inúmeros seminários, ainda repletos de estudantes.⁴¹

Toda essa novidade dentro da instituição católica sofreu com conflitos e resistências, considerando que existia uma velha consciência de igreja inerente à formação de uma visão extremamente diferenciada ao Vaticano II, que formou estruturas institucionais mais ligadas ao interesse de manutenção do *status quo*. Mesmo que o impulso proporcionado pelo Concílio tivesse definido mudanças, Küng afirma que “houve uma restauração ao invés de renovação”:

Não foi possível fazer uma modificação decisiva na estrutura autoritária, institucional e pessoal de poder de governo da igreja no espírito da mensagem cristã: apesar de todas as mudanças inevitáveis, o papa, a cúria e quase todos os bispos continuaram agindo de uma forma autoritária pré-conciliar. Em Roma e em outras áreas da igreja, ainda seguram as rédeas do poder personalidades que mostraram mais interesse em preservar este poder e o *status quo* conveniente do que em fazer uma renovação séria no espírito do evangelho e da colegialidade.⁴²

Um exemplo bastante condizente com essa perspectiva de resistência às transformações propostas pelo Concílio está em um estudo sobre a

⁴¹ Jacinski, Edson. **Formação Filosófica na Diocese de Ponta Grossa**: dilemas na construção da uma nova subjetividade eclesial. Revista Regional de História, 2002.

⁴² KÜNG, op.cit.

Diocese de Ponta Grossa – PR. Zulian⁴³ emoldura a figura do primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa, Dom Antonio Mazarotto e aponta para razões que o silenciaram diante do Concílio Ecumênico Vaticano II:

O sentimento de perda, gradativamente enunciado nas cartas a partir de 1960, ele os resumiu nas “grandes potências da misericórdia: falar, calar, orar”. Em D. Antonio, o silêncio tornou possível “toda significação, todo dizer”, o que fez esse não-dizer ter um sentido. Ou seja, outros sentidos ganharam existência nesse silêncio, um silêncio fundador que fez com que os ‘outros’ sentidos aparecessem. Seu silêncio disse aquilo que suas palavras nunca disseram de forma clara: que permanecia fiel à Igreja e ao papa, porém não concordava com os rumos que a instituição tomara após o Vaticano II, que tinha diferenças com o coadjutor e que não fora sequer consultado sobre a sucessão diocesana, que estava plenamente lúcido, que fora descartado. Mesmo que alguns ainda compartilhassem de suas possíveis certezas, D. Antonio ficou só. É possível que aí tenha feito a sua maior experiência religiosa, a sua metanoia: a renúncia, o “deserto” e as “obras do silêncio, isto é, de paciência tácita e de tácito perdão – o que importa refrear a língua conservá-la silenciosa”⁴⁴.

Levando isso em consideração, mesmo que os anseios de renovação tivessem feito com que a Igreja Católica discutisse métodos alinhados às transformações socioculturais e a experiências do catolicismo na sociedade moderna, toda essa aspiração não se concretizou por fronteiras bem definidas e, possivelmente, sofreu descontinuidades. Um aspecto relevante foi o de que o Papa João XXIII foi sucedido por Paulo IV, em 1967, após a sua morte, ocasionando um reajuste na Constituição sobre a Igreja do Vaticano II:

A cúria tolerou os dois primeiros capítulos básicos da Constituição sobre a Igreja do Vaticano II, que falam da igreja como “ritual” e de “povo de Deus” e têm orientação bíblica. Mas, no terceiro capítulo, ela claramente restabeleceu a estrutura hierárquica (o sinistro Artigo 25 tirou dos manuais teológicos romanos, sem qualquer discussão, a tese de um magistério infalível “ordinário” até dos bispos).⁴⁵

Mesmo com esse reajuste, a constituição de igreja no sentido de *povo de Deus* estabeleceria uma forma bastante peculiar, como comunidade. Aqui, os leigos passam a ter fundamental importância na construção e na manutenção da igreja católica na sociedade. Com efeito, buscou-se uma vivência que em seus entendimentos significava a autenticidade evangélica, a qual considerava ser uma constante na história da Igreja Católica, mas que nem sempre os cristãos

⁴³ ZULIAN, Rosângela W. **Entre o *Aggiornamento* e a *Solidão***: práticas discursivas de D. Antonio Mazarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa – PR. (1930-1965). Tese de Doutorado, Florianópolis, 2009.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ KÜNG, op.cit.

correspondem aos instrumentos de união na fé. Sensíveis ao apelo contemporâneo, deram início a uma caminhada em busca de um novo modo de ser igreja.

Tal mecanismo tinha a intenção de possibilitar que a sociedade moderna aceitasse mais facilmente a verdade infalível da igreja e que os métodos de aplicação prática dos princípios da fé pudessem favorecer a colaboração dos diversos ramos de laicato, situando-os como atores no coração da igreja, chamando a atenção para a importância de todos os seus membros, independentemente da posição hierárquica.

Assim, iniciou-se um processo que supunha a busca da originalidade de cada lugar e de cada igreja particular, conforme condições socioeconômicas e culturais, das várias regiões, e das condições e tradições das várias igrejas particulares. Isso possibilitaria alcançar um objetivo muito claro, o de atingir todos os homens dentro de sua realidade, levando-os a diversas formas de participação na comunidade eclesial.

Para essa participação, as paróquias também precisavam integrar-se ao processo de mudança, pois estavam estruturadas para um quadro geográfico fixo, e sem levar em consideração as alterações socioculturais, permanecendo com métodos tradicionais. Uma paróquia, sozinha, não dava mais conta de garantir a prática religiosa, funcionando como uma ilha cultural, no sentido de desconsiderar a mobilidade populacional e os comportamentos e atitudes da sociedade moderna.

Por esse motivo, a pastoral paroquial não era mais suficiente para o desafio contemporâneo, não contava mais com a força da religião para regular a existência e a vida, pois tal método pastoral atingia os leigos apenas formalmente. A religião passava a ser, meramente, mais uma coisa entre outras coisas. A relação social e a estrutura de uma paróquia não podem existir separadas e diferentes das relações sociais e da estrutura de uma sociedade na qual a paróquia tem a sua existência. Transformar uma paróquia que se dirige unicamente àqueles que cumprem com as suas obrigações religiosas, em uma paróquia como comunidade de integração de leigos.

A base, ou a comunidade, deveria construir a igreja, uma vez que essa experiência permitiria que ela se reencontrasse. Daí deriva uma ação pastoral “com o povo”, não “para o povo”, não apenas religioso, mas que englobe todos os aspectos da vida. Isso caracteriza um objetivo muito claro, o de atingir todos os homens dentro de sua realidade. “A Igreja se libertou de uma carga tradicional que tornava pouco simpática ao homem moderno e conseguiu elaborar uma codificação da fé que respondesse ao espírito crítico do homem urbano, assimilado dentro do processo produtivo capitalista.”⁴⁶

A Igreja Católica entendeu que nesse ponto implicava um exame mais detalhado, a começar pela paróquia, uma vez que a sociedade ocidental passava por reformas de estrutura, na qual inumeráveis tradições eram desfeitas e, diante disso, suas formas tradicionais de instituição não eram as mais adequadas para o desenvolvimento que a urbanização e a industrialização proporcionavam, e que formavam uma massa amontoada de pessoas sem vínculo social.

As grandes paróquias urbanas consistiam apenas em sistemas sociais secundários, que fizeram diminuir a influência da igreja, uma vez que a relação entre a sociedade e a estrutura da igreja estava diferente da estrutura da sociedade na qual a igreja existia. Os costumes, os quadros de condutas e a alteração de hábitos de uma afetam os da outra.

Por esse caminho se esperava uma reforma, visando diminuir seu retraimento em relação à sociedade moderna. Basicamente, endereçar sistematicamente uma programação bem elaborada aos que vivem fora do meio paroquial e não se dirige unicamente aos que cumprem suas obrigações religiosas. Para que esse tema pudesse alcançar efetividade e legitimação na sociedade, seria necessária a compreensão de cada realidade a partir da originalidade de cada igreja particular. Para Sanchis “a diocese é a unidade fundamental da Igreja Católica, e se caracteriza como uma Igreja particular, mas que não deixa de se articular as dinâmicas da Igreja Católica Universal.”

O tema de valorização dessa igreja particular, enquanto comunidade, construída pelo desejo de inserção na modernidade, claramente patrocinada pelo

⁴⁶ BOFF, L. **Igreja: carisma e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

Concílio Ecumênico Vaticano II, permite movermo-nos entre as disputas no campo religioso. Mesmo com o desejo de integração à modernidade, a igreja particular buscará a hegemonia entre múltiplas interpretações, e como diria Bourdieu, “a subjetividade da experiência religiosa só consegue objetivar-se em práticas e discursos, à medida que responde a uma demanda social”. Em outras palavras, o problema foi dialogar com a pluralidade de ideias, culturas, situações políticas e econômicas, mas sem deixar a tradição, aí está um aspecto difícil de observar.

Nesse contexto, o ponto mais plausível para a instituição católica é a questão da sua inserção na dinâmica da sociedade moderna, abertura patrocinada pelo Vaticano II, mas as formas que irão objetivar-se assentam nas pluralidades de ideias, nos aspectos culturais, políticos e econômicos de cada originalidade e realidade das igrejas particulares e suas demandas sociais.

1.2 - O MANTO MODERNO NA AMÉRICA LATINA

No sentido de busca pela originalidade de cada realidade, após o término do Concílio, em 1965, foi convocada, na América Latina, a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em 1968, ocorrida em Medellín, Colômbia. Seus anseios buscavam orientações para uma pastoral que se adequasse aos problemas do povo da América Latina, especificamente relacionados à parcela empobrecida.

Medellín muito contribuiu para desenvolver na Igreja de nossa terra o sentido de latino-americanidade e de solidariedade continental. Avivaram-se os laços culturais e a consciência de problemas sociais comuns, bem como a necessidade da busca de caminhos pastorais para uma evangelização encarnada na realidade do continente.⁴⁷

De qualquer forma, seus esforços partiram da necessidade de tradução para a América Latina, do Concílio Ecumênico Vaticano II, cujo título reflete bem essa posição: *A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. O compromisso com os pobres em Medellín teve forte e irrenunciável apelo evangélico. Isso fortalece as opções pastorais, o que abre, no Brasil, uma década muito importante para o catolicismo na igreja, em si, e na sociedade.

⁴⁷MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História: 550 Anos de presença da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2003.

Um aspecto a ser observado é que Medellín possibilitou uma leitura do seu documento final, em que prevalecesse uma interpretação *à esquerda*, passando a referi-lo como uma prática de pastoral popular. Nesse sentido, para Beozzo, Medellín reconstrói a ideia do Vaticano II: “Medellín refaz, num certo sentido, o Vaticano II e, em muitos pontos, dá um passo além”. Tal documento pretende ser a tradução para a América Latina do que foi o Concílio Vaticano II. De certa forma, utiliza-se do seu poder máximo celebrado em todo o mundo e dá visibilidade à pastoral popular.

As reflexões passam a questionar como ser cristão em um continente empobrecido, a partir da *Teologia da Libertação* de Leonardo Boff, que busca uma resposta para o drama e as dificuldades do povo do Continente Latino Americano. Isso proporciona visibilidade à *Teologia da Libertação*⁴⁸ e à *Igreja Progressista* no Continente Latino Americano, conforme Leonardo Boff:

A partir dos anos 60, iniciou-se em quase todos os países latino-americanos uma crescente conscientização a cerca dos reais mecanismos produtores de subdesenvolvimento. [...] O subdesenvolvimento surge como um desenvolvimento dependente e associado ao desenvolvimento dos países ricos.⁴⁹

Esse aspecto do subdesenvolvimento caracteriza uma dependência opressora em diversos níveis: econômico, cultural e político. Isso aponta para a necessidade de condições em que haja uma libertação desse mecanismo, e que seja capaz de atender às reais necessidades do povo latino-americano e não ao consumismo dos países ricos e às classes nacionais a eles ligadas.

Tal aspiração modela um sujeito histórico que busca a libertação, um povo oprimido: “Fizeram uma opção de povo: começaram a entrar no continente dos pobres, assumir sua cultura, dar expressão aos seus reclamos e a organizar práticas”⁵⁰. Com a valorização das igrejas particulares, o povo assume seu próprio destino, na medida em que reflete seus problemas de marginalização do tipo de organização elitista, própria da estrutura econômico-social do sistema capitalista.

⁴⁸A situação da pobreza caracteriza-se como um pecado estrutural, por essa razão o engajamento político dos cristãos visa à construção de uma sociedade mais justa e solidária. O pobre é considerado não como um objeto de caridade, mas como sujeito da sua própria libertação. Ver. BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1980.

⁴⁹BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁵⁰BOFF, op. cit..

Nesse sentido, a libertação não se restringe apenas ao aspecto religioso, mas passa a incluir o político, assim como suas estruturas que causam injustiças.

Não se trata de uma libertação apenas do pecado (do qual sempre nos devemos libertar), mas de uma libertação que também possui dimensões históricas (econômicas, políticas e culturais). A fé cristã visa diretamente à libertação derradeira e à liberdade dos Filhos de Deus no Reino, mas inclui também as libertações históricas como forma de antecipação e concretização da libertação última, só possível no termo da história em Deus.⁵¹

Obviamente que tal processo não se caracterizou de forma tranquila, no entanto, se por um lado a forma de a Igreja Católica realizar evangelizações começou a passar pelas lentes da modernidade, por outro, a valorização das igrejas particulares na América Latina passa a supor práticas que modelam as comunidades de base da igreja, não apenas no aspecto religioso, mas no significado político.

Essa caminhada caracterizou-se por carregar uma instituição católica, aparentemente progressista, mas reacionária internamente. Ela tende a cristalizar-se em Puebla no México, em 1979, durante a III Conferência-Geral do Episcopado Latino-Americano, início de uma reviravolta no conflito interno da Igreja Católica. Com a eleição do Papa João Paulo II, alguns alvos passam a ser combatidos por esse papado, entre eles o Comunismo e a Teologia da Libertação.

Durante esse evento, ocorre o primeiro embate público entre progressistas e conservadores no interior da Igreja Católica. Em certo sentido, colocou-se de forma contrária a Medellín, pois o embate reforçou discussões em plenário. Mesmo com a organização direta do Papa João Paulo II, que não aceitava a Teologia da Libertação como uma verdadeira teologia, efetivou-se a produção de um texto final relativamente progressista, que direciona para a afirmação de *Opção preferencial pelos pobres*. “Por detrás destas práticas, vige uma eclesiologia que encontra nas categorias Povo de Deus, koinonia, profecia, diakonia seus eixos estruturadores. Este tipo de Igreja supõe aquilo que se cristalizou em Puebla: uma opção preferencial pelos pobres.”⁵²

Por um lado, Medellín foi uma novidade na Igreja Católica da América Latina, mesmo que a igreja ganhe um caráter progressista na aparência e conservador no seu interior. Puebla significou uma manifestação pública de

⁵¹BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁵²BOFF, op. cit.

confronto entre conservadores e progressistas no interior da Igreja Católica, e que proporcionou uma vantagem aos progressistas: “Agora os pobres não são apenas vistos numa perspectiva caritativa e assistencialista, mais principalmente política [...]”⁵³

1.3 – O MANTO MODERNO NO BRASIL

No Brasil Império, o católico manteve uma forma devocional e de cunho passivo em relação ao poder instituído da igreja católica. Com a união entre coroa e igreja, a religiosidade popular sustentou-se até a Proclamação da República, quando o quadro tendeu a reduzir a influência da igreja na sociedade diante da divisão entre Estado e Igreja. Mesmo assim, cabe salientar que o catolicismo, desde o período colonial, foi a religião majoritária entre a população brasileira. Até a Proclamação da República e, posteriormente, como forma de *adaptação*, a Igreja Católica manteve o *status* de religião oficial, criando a ideia de religião nacional.

Entretanto, o catolicismo brasileiro possui características bastante próprias, na medida em que herdou certa maleabilidade da cultura portuguesa, “reduzindo a vida religiosa ao culto, grande parte doméstico, em que se veneram as imagens populares.”⁵⁴ Percebe-se que o catolicismo brasileiro é caracterizado por um forte sincretismo⁵⁵, apresentando-se multifacetado; a religiosidade popular, as crenças, o mundo cotidiano e as práticas em nível comunitário direcionam a atenção para novas interpretações.

A forma ultramontana⁵⁶, que preferia as atitudes religiosas ao invés das políticas e sociais, direciona um projeto de cristandade brasileira, repensando o papel da igreja no Brasil, mas a partir das orientações da Santa Sé:

A igreja passou a reorganizar-se com o objetivo de ordenar o país dentro de um projeto de cristandade...[...] defendiam a primazia da autoridade

⁵³ BOFF, op. cit.

⁵⁴ MOTT, Luiz Cotidiano e vivencia religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Orgs) **História da Vida Privada no Brasil v. 1**. São Paulo. Companhia das Letras, p. 155-220, 1997.

⁵⁵ SANCHIS, Pierre As tramas sincréticas da História: sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº28, p. 123-138, 1995.

⁵⁶ O pensamento ultramontano salientava a subordinação da razão à fé. Ele caracterizou-se por sua postura contra o projeto de modernidade burguesa, que valorizava a ciência, o progresso e os direitos do homem. A igreja brasileira ultramontana fechou-se em si mesma, ao ser Proclamada a República, rompeu a estreita relação entre Igreja e Estado, sendo cortados os laços de dependência entre religião católica e governo. Ver: ISMÉRIO, op. cit.

espiritual sobre o poder político, a primazia da fé sobre a ciência, bem como a incompatibilidade da Igreja com a sociedade moderna laicizada.⁵⁷

Essa perspectiva de ligação direta com Roma na criação da cristandade nacional passaria a ter uma estrutura diferente com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB. A aplicação de um instrumento pastoral, segundo o Vaticano II, é observada no Plano de Pastoral de Conjunto (PPC), aprovado pelos bispos brasileiros durante a última sessão do Concílio, o que tornaria a igreja socialmente comprometida, durante a década de 1970. Obviamente, ocorreriam diferentes leituras do *sistema simbólico*, pois o campo religioso compreende o espaço em que se cruzam tendências várias, que têm a ver com a diversidade social, cultural e política:

Durante o Concílio, em 1964, a Assembléia Geral da CNBB, realizada em Roma, decidiu assumir o planejamento pastoral como seu instrumento metodológico de renovação. Processo concretizado por meio do Plano Pastoral de Conjunto (PPC), fundamentado na atuação da Ação Católica procurando integrar cada vez mais a Igreja com a sociedade civil e aos movimentos sociais. É oportuno destacar que a América Latina foi o primeiro continente a se mobilizar para a implementação das reformas eclesiais aprovadas pelo Magno Conclave.⁵⁸

Com isso, foi enfatizado, além da evangelização como uma missão central para a igreja, entre outras coisas, o reconhecimento do papel do leigo, centrado na solidariedade para com todos os homens, particularmente em relação aos pobres. É nesse contexto que a consciência cristã passa a condenar o capitalismo, com o trabalho humano reduzido à mercadoria, a propriedade privada não submetida ao bem comum, na criação e na sustentação da condição proletária. A fé passa a relacionar-se com a justiça social. A Igreja no Brasil passa a ter, também, essa leitura.

Lenta, mas firmemente, a Igreja assume como seus os problemas vitais do povo no país, rompendo corajosamente a tradicional aliança com as classes dominantes. Em consequência, experimenta, em seus setores mais comprometidos, os riscos e as incertezas do engajamento. Mesmo assim, precisa dialogar com a pluralidade de ideias que emergem. Para Sanchis, é no interior da Igreja que essas mudanças puderam ser mais sentidas: “Assistiu-se, então, não só

⁵⁷ ZULIAN, R. W. **Identidade e experiência**: uma escola confessional na República Velha, Curitiba: Champagnat, 2005.

⁵⁸ MARTINS, Thaís H. **Geração Vaticano II**: uma nova percepção de Igreja – (1965-1975). Trabalho de Conclusão de Curso em História – Universidade Estadual de Ponta Grossa-PR, 2007

as renovadas definições institucionais do ser-Igreja, mas as vivências efetivamente inesperadas do ser-cristão.”⁵⁹

A XIV Assembléia Geral da CNBB, de novembro de 1974, conservou as diretrizes das linhas do Plano de Pastoral de Conjunto aprovado em 1966, mas é em 1977 que é aprovado o documento com caráter de exigência, para assim orientar-se no sentido de que a fé deve ordenar toda a vida do homem, assim como todas as suas atividades, também as que se referem à ordem política: “Os problemas principais não eram os doutrinários (combate à penetração protestante e ao secularismo do Estado) e litúrgico-disciplinares, mas os ligados à sociedade de: justiça, participação, desenvolvimento integral para todos.”⁶⁰

A ordem política está sujeita a ordem moral. A Igreja, iluminada pela Fé, procura definir com sempre maior clareza as exigências que a ordem moral decorrem para a ordem política. Nos, Pastores, temos consciência de não estarmos exorbitando de nossa missão, quando proclamamos estas exigências e exortamos o cristão a assumirem sua função específica na construção da sociedade [...]”⁶¹

A orientação moral da Igreja Católica brasileira, em sintonia com a ordem política, é observada também nas posturas dos bispos. Um exemplo contundente é a declaração de Dom Helder Câmara, ligado a uma nova postura, a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II, deveria ter a significativa de toda uma visão de Igreja:

“Para uma melhoria da situação do mundo”.

1. No campo econômico
Qual a responsabilidade da Igreja na promoção da situação dos povos menos desenvolvidos.
2. No campo da estética
A Igreja e as belas artes, no nosso tempo.
3. No campo científico
A Igreja e as ciências, hoje e no futuro.
4. No campo da política.
A Igreja e a sociedade civil.
5. No campo social
A responsabilidade da Igreja na promoção dos trabalhadores.
A Igreja e a promoção dos povos dominados pela colonização.
A Igreja e os apátridas.
6. No campo religioso (em último lugar!)
Adaptar as conquistas do Concílio Tridentino.

⁵⁹ SANCHIS, P. **Catolicismo**: modernidade e tradição. São Paulo: Loyola, 1992.

⁶⁰ BOFF, L. **Igreja**: carisma e poder. Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁶¹ Exigências Cristãs de uma Ordem Política. Documento Aprovado pela XV Assembléia Geral da CNBB, 1977.

Convite a unidade da Igreja.
Que dizer das anunciadas viagens aos astros longínquos (grifo nosso).⁶²

Nessa perspectiva, o compromisso dos cristãos não se restringe aos aspectos teológicos, mas à luta pela construção de um mundo mais justo e fraterno: “Porque é assim, as realidades, chamadas terrestres e seculares, são portadoras possíveis da graça e da salvação.”⁶³

A proposta do Plano de Pastoral de Conjunto, 1966-1970, da CNBB, pretendia que a Igreja Católica no Brasil se ajustasse rapidamente à imagem da Igreja do Concílio Vaticano II, e que fosse formulado a partir dos seus documentos. Por essa razão, encontramos em suas diretrizes, traços inspirados nos documentos conciliares:

De fato, as diretrizes do primeiro Plano de Pastoral de Conjunto foram inspiradas pelos grandes Documentos do Concílio, dando origem às seis grandes “linhas” de trabalho da Igreja: 1) Unidade visível da Igreja Católica (Lumen Gentium, Christus Dominus, Presbyterorum Ordinis, Optatam Totius, Perfectae Caritatis, Apostolicam Actuositatem); 2) Ação Missionária (Lumen Gentium, Ad Gentes); 3) Ação Catequética, aprofundamento doutrinal, reflexão teológica (Dei Verbum); 4) Ação Litúrgica (Sacrosanctum Concilium); 5) Ação Ecumênica (Unitatis Redintegratio); 6) Ação da Igreja no mundo (Gaudium et Spes, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate, Gravissimum Educationis, Inter Mirifica).⁶⁴

Essas diretrizes, formuladas segundo o concílio, são fundamentais no Brasil. Também influenciam linhas de trabalho que deram ênfase ao conhecimento da realidade e à reflexão pastoral da sociedade, com o intuito de traduzir a organização e a prática da vida eclesial, reflexão pastoral e realidade sociocultural às lições do Concílio:

[...] a atividade pastoral não pode processar-se às cegas. O apóstolo não corre no encalço do incerto e bate no ar (I Cor, 9,26). Hoje foge à acomodação e ao perigo do empirismo. Um sábio planejamento pode oferecer também à Igreja um meio eficaz e um incentivo de trabalho. Sabemos que em alguns de vossos países foram elaborados planos de pastoral de conjunto, em resposta à encarecida recomendação de nosso predecessor João XXIII, de feliz memória, na Carta Apostólica Ad dilectos Americae Latinae populos, de 8 de dezembro de 1961. O exemplo poderá ser seguido também pelos demais episcopados.⁶⁵

⁶² **A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio:** História do Concílio Ecumênico Vaticano II / José Oscar Beozzo (org.). São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

⁶³ BOFF, L. op. cit.

⁶⁴ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Plano de Pastoral de Conjunto 1966-1970.

⁶⁵ Pontífice Paulo IV. Discurso aos bispos da América Latina, 1965.

As vias foram traduções para o Brasil, pelo menos no Plano de Pastoral de Conjunto. As aspirações emanadas do Concílio, primeiramente, qual o critério de ação sugerido pelo Plano de Pastoral de Conjunto? Ao que parece, o próprio nome nos indica uma ação conjunta. As resoluções dos problemas modernos precisam de resolução conjunta, os esforços de bispos não diminuem a responsabilidade pessoal de cada um:

Esta sistematização tem o seu fundamento e valor. A Igreja é, e será sempre, uma comunidade. Nela estará sempre presente e atuante o ministério da palavra, a vida litúrgica e especialmente eucarística, a ação missionária, a formação na fé de todos os membros do povo de Deus, a presença da Igreja no desenvolvimento humano, a organização visível da própria comunidade eclesial. Através destas atividades a Igreja exerceu e exercerá sempre seu múnus profético, sacerdotal e régio. Este objetivo requer ainda a *renovação das diversas estruturas* em que se realiza esta comunidade de Igreja: comunidade de base, a paróquia, a zona pastoral, a diocese, as regiões pastorais, a Conferência episcopal, o Conselho continental, a Igreja universal⁶⁶ (grifos nossos).

Sistematização e organização visível da “igreja-comunidade”, e renovação das diversas estruturas em que a “igreja-comunidade” se realize. Igreja formada no sentido de *Povo de Deus*, engajada no desenvolvimento humano. Os critérios seriam de descentralização das paróquias, de paróquia jurídica e administrativa, para comunidades de base, em que os cristãos se sentissem acolhidos e parte integrante da paróquia:

“Os leigos são especialmente chamados para tornarem a igreja presente e operosa naqueles lugares e circunstâncias onde apenas através deles ela pode chegar como sal da terra” (LG 33, 2). Cristo, o grande Profeta que proclamou o Reino do Pai, quer pelo testemunho da vida, quer pela força da palavra, continuamente exerce sua missão... não só através da hierarquia que ensina em seu nome e com seu poder, mas também através dos leigos... E, como os problemas transcendem as forças de cada um, também para os leigos vale a necessidade de conjunção de esforços e da inserção na “pastoral de conjunto”.⁶⁷

Tal perspectiva fundamenta-se pelo entendimento daquele contexto: Criaram-se situações humanas que ultrapassam o nível paroquial tradicional, assim como os aspectos culturais e de espaço geográfico. Por essa razão, a busca por uma pastoral integrada. Outro aspecto necessário a essa perspectiva, foi o de reformular o relacionamento entre bispos, sacerdotes e leigos, promovendo sua integração. Os leigos, em especial, se encontravam em uma situação em que não se sentiam membros de uma comunidade:

⁶⁶ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Plano de Pastoral de Conjunto 1966-1970.

⁶⁷ Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil 1975-1978. Conferência Nacional dos Bispos no Brasil, 1975. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br>. Acesso em: 21 mar. 2011.

Leigos – A grande maioria encontra-se na situação anteriormente descrita, de uma fé implícita, sem adesão pessoal ao mistério do Cristo, nem inserção consciente e responsável na comunidade de Igreja. Outros, em número mais reduzido, vivem um cristianismo que lhes proporcione uma salvação individualista, sem se considerar membros vivos da comunidade eclesial. Constitui minoria os que têm consciência da posição do leigo, membro do povo de Deus. Estes, em geral, vivem hoje uma séria tensão, entre sua fidelidade à comunidade humana e à Igreja. Esta questão, porém, é um aspecto de toda a problemática das relações Igreja-Mundo e do tipo de presença da Igreja em nosso tempo.⁶⁸

A igreja particular precisava de renovação baseada em formas não autoritárias de transição da mensagem da igreja. Sua estrutura tinha a seguinte estrutura, que servia de apoio, de princípio ou fundamento às Comunidades de Base:

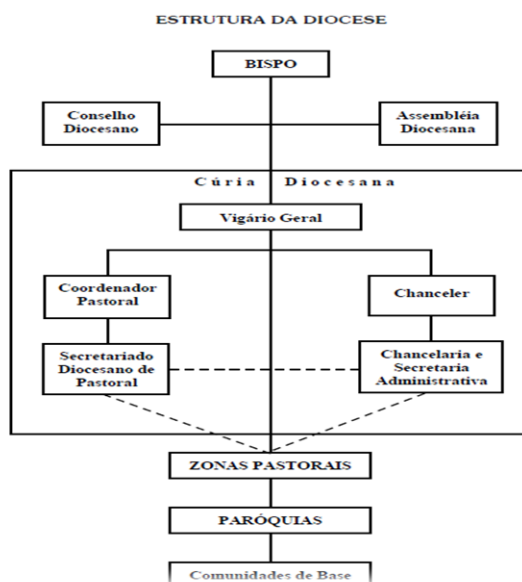


FIGURA 1 – Estrutura da Diocese

A integração dos diversos membros apontava para uma condição que considerasse não apenas o cumprimento de cada papel específico na comunidade, mas levasse em conta a reformulação das estruturas da igreja e das formas de sua presença no mundo, no sentido de membros do *Povo de Deus*. Sendo a ênfase na importância da renovação paroquial pela criação das comunidades de base, não somente ensinar autoritariamente a mensagem da igreja, mas manter o diálogo constante entre fiéis e pastores em todos os níveis.

⁶⁸ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Plano de Pastoral de Conjunto 1966-1970.

A Comunidade é a base que fundamenta tal estrutura. Essa estruturação da diocese era sugerida pelo Plano de Pastoral de Conjunto, para que a igreja particular ficasse com a imagem de igreja do Vaticano II e ajudasse na formação do *Povo de Deus*. As comunidades de base necessitariam de dinamização apresentada pelo Plano de Pastoral de Conjunto, intensificando as experiências, e a CNBB deveria incentivar e divulgar essas experiências, a fim de fortalecer e de fornecer subsídios para a renovação paroquial, além de conhecer o papel e os condicionantes sociais do clero, dos religiosos e dos leigos.

De certa forma, caracteriza-se um significado de atualização da igreja com leitura própria no Brasil, conforme a imagem de igreja pós-conciliar, em sua maioria. A renovação da igreja particular, por tratar-se da diocese a unidade fundamental de ação pastoral, que tem, na figura do bispo, o primeiro responsável para isso, nesse caso, assumir os objetivos explicitados pelo Concílio e fundamentados nas linhas de trabalho do Plano de Pastoral de Conjunto.

Segundo a Comissão Episcopal Pastoral do 4º Plano Bial dos Organismos Nacionais, a igreja tinha responsabilidade face à ordem temporal. Neste momento, levantam-se graves problemas sociais no Brasil, envolvendo dessa forma exigências de justiça social, e que a igreja não poderia isentar-se da responsabilidade na colaboração específica, ou seja, a responsabilidade que a ação pastoral confere à igreja:

Não se trata de um objetivo abstrato, qual seria a elaboração de um modelo teórico que permitisse uma compreensão especulativa da realidade atual e de suas exigências pastorais. Trata-se de um objetivo concreto de colaborar com a igreja, povo de Deus, para que ela, em todos os níveis, chegue ao Brasil a uma consciência cada vez mais clara dessa realidade e destas exigências.⁶⁹

Cabe salientar que essas diretrizes pastorais se arrastam desde 1962, com o Plano Pastoral de Emergência; depois, em 1966, com o Plano de Pastoral de Conjunto da CNBB; e Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil – 1975/1978, sempre descrevendo as linhas gerais de atuação pastoral no país, pretendendo retomar e continuar as diretrizes anteriores, procurando descrever e refazer as mesmas exigências pastorais, com vistas às mudanças sociais e culturais, obtendo uma pastoral mais adequada à realidade nacional e regional:

⁶⁹ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Plano de Pastoral de Conjunto 1966-1970.

Além da acentuação da evangelização e da Palavra, procurando superar uma pastoral demasiadamente dependente de uma concepção estreita da administração dos sacramentos, deu-se ênfase muito grande ao desenvolvimento da dimensão comunitária da Igreja. Já o Plano de Pastoral de Emergência (1962-65) tinha enfatizado o aspecto comunitário da Pastoral, dando-lhe caráter prioritário. Desde então aumentou fortemente a convicção e consciência da necessidade de articular as estruturas e a vida da Igreja de modo a permitir experiências de vida fraterna, evangélica, através de comunidades a dimensão da convivência pessoal. Embora numerosas e válidas, as primeiras experiências de “Comunidades Eclesiais de Base” não conseguiram ainda indicar os caminhos para uma extensão maior...carecem de uma metodologia e de experiências mais adequadas. Continua, contudo, a convicção que este caminho é essencial para o progresso da ação pastoral e da vivência cristã, como o Episcopado Nacional reafirmou na última Assembléia, definindo essa área como de importância prioritária.⁷⁰

De certa forma, em nível nacional, a Fundação, em 1952, da CNBB, antecipa muita coisa que será discutida no Concílio, mas é nele que elas tomaram efetivamente visibilidade definitiva, um segundo nascimento. O planejamento pastoral tornou-se, para os bispos, uma autêntica escola de exercício colegial do ministério episcopal, tendo em vista a missão evangelizadora na realidade do país:

A CNBB propiciou o diálogo e a exposição dos grandes problemas pastorais do país. Favoreceu uma ação conjugada na busca de uma evangelização capaz de atender à realidade do povo na sua diversidade regional. Assim, a CNBB criou as condições imediatas para a existência e evolução de uma “pastoral de conjunto” em nível nacional.⁷¹

É a partir dessas práticas e discursos que antecedem o Vaticano II, mas cristalizados nesse evento e flexibilizados pela CNBB no Brasil, que se torna possível a visualização de novas experiências religiosas. Segundo Matos, um importante instrumento para a observação da renovação da evangelização é a Campanha da Fraternidade:

Um extraordinário instrumento de evangelização renovada é exemplificado pela *Campanha da Fraternidade* (CF), ocorrida durante o tempo litúrgico da Quaresma e iniciada em 1964. Tem como meta, ainda hoje, ajudar aos católicos (e a todas as pessoas de boa vontade) a viverem a fraternidade em compromissos concretos, tendo em vista a transformação da sociedade, partindo de um tema específico que pede a colaboração de todos na busca de soluções.⁷²

⁷⁰ Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil – 1975-1978, CNBB, 1975.

⁷¹ MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História: 550 Anos de presença da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2003.

⁷² Ibid.

Realizada anualmente, durante o período da *quaresma*, e coordenada pela CNBB, tem como meta uma sociedade mais justa e solidária, despertando nos católicos a compreensão dos problemas concretos que a sociedade brasileira enfrenta.



FIGURA 2 – Temas – Campanha da Fraternidade entre 1962/1079

Para Matos, no decorrer da década de 1970, consolida-se na igreja oficial do Brasil um processo em curso há anos, efetua-se a aproximação e a identificação em relação às bases da população. Entranha-se junto ao povo para conhecê-lo em suas necessidades e potencialidades, tornando-se mais profética, o que se observa em cada tema e lema ano após ano.

De qualquer maneira, nessa trajetória da Igreja conviveram inúmeras formas de discursos e práticas, contudo, através da lente da modernidade, passa-se a observar o leigo como homem urbano dentro de sua igreja particular, com os olhos menos nas correntes dominantes e mais na libertação dos pobres:

Em conclusão, podemos dizer: há distintas práticas eclesiais [...], cada qual com sua imagem de Igreja latente, algumas prolongando a tradição do cristianismo colonial, outras adaptando-se aos novos fatos históricos, especialmente diante da necessidade de inserção mais profunda dentro do sistema capitalista, outras mais críticas postulando mudanças que vão contra a corrente dominante mas que se ligam organicamente ao rio subterrâneo e profundo dos anseios de libertação dos pobres.⁷³

⁷³ BOFF, L. **Igreja: carisma e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

Num aspecto geral, correndo o risco de sermos simplistas em nossa análise, encontramos um impacto das transformações pós-Concílio Vaticano II, construído a partir da inserção da igreja na modernidade, com a valorização da igreja particular e a atribuição de novo papel ao leigo. Observa-se uma Igreja Católica mais progressista, diferente daquela endereçada, primeiramente, para os grupos bem situados na sociedade e não ao povo proletarizado. Conforme Boff: “Os vários movimentos, como Cursilhos de Cristandade, Movimento Familiar Cristão, Movimento Carismático e outros deste gênero [...]”⁷⁴

A modernidade, a igreja particular e os leigos foram os elementos que optamos articular para esboçar as pretensões da Igreja Universal, a partir do Vaticano II e seus desdobramentos na América Latina e no Brasil. No entanto, o leigo da Igreja Universal, e o *pobre* da América Latina e do Brasil passam a ser vistos como *sujeitos urbanos*, vivendo nas cidades, em suas dioceses e guiados pelos seus bispos, outros elementos a serem discutidos, mas sem perder de vista o impacto do Vaticano II - o passo à frente latino-americano e a opção preferencial pelos pobres no Brasil.

⁷⁴ BOFF, L. **Igreja: carisma e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CAPÍTULO II

A CIDADE, A DIOCESE E O BISPO

Discutiremos como fazer com que o povo destes dias, a sociedade sintam-se atraídas.⁷⁵

2.1 – UMA CIDADE QUE SE QUER MODERNA

Os aspectos da modernidade, da igreja particular e dos leigos possibilitaram, até aqui, comentar práticas e discursos do Vaticano II e seus delineamentos na América Latina e no Brasil. Acreditamos que tais práticas e discursos ganham enfoques locais. Nesse sentido, a cidade é um cenário social que se apresenta como espaço condicionante desses elementos: a igreja particular, a modernidade, assim como o católico urbanizado. A cidade resulta da ação desses diversos atores sociais que agem a partir de seus interesses específicos e que podem ser convertidos em projetos individuais ou coletivos. Portanto, observar o cenário em que a igreja particular se insere é fator importante para compreender posicionamentos que elaboram e reelaboram o Vaticano II.

O processo do Concílio Vaticano II (1962-1965) articulou-se à transformação econômica e de padrões de consumo da sociedade brasileira, assim como, a uma multiplicidade de costumes e tradições, fundamentadas em uma irreversível “revolução cultural” moderna. Certamente, movimentaram todas as áreas sociais, exigindo, também da Igreja Católica, enquanto instituição, a reestruturação das suas ações. Diante disso, as influências culturais, sociais, políticas e econômicas se manifestaram, constituindo novos projetos, inclusive no campo eclesial local:

Estas mudanças referem-se aos dilemas trazidos pela modernidade num país capitalista dependente, ancorados no processo industrial em expansão com o conseqüente êxodo rural, e na efervescência de novos valores culturais seja da chamada sociedade de consumo e, de outro lado, de

⁷⁵ Pronunciamento de Dom Geraldo Michelleto Pellanda, 2º Bispo da Diocese de Ponta Grossa – PR. **Jornal Diário dos Campos**, 25 dez.1962.

grupos sociais emergentes em processo de auto-afirmação. No panorama local, o momento era da implementação de projetos que visavam à industrialização, modernização e emergência do município no plano estadual.⁷⁶

A análise do processo histórico do catolicismo em Ponta Grossa, durante e após o Vaticano II, pode ser observada nas expressões dessas relações socioeclesiais, ou seja, no contexto das transformações da urbanização, da industrialização e na cultura da sociedade moderna. Tendo em vista a pluralidade de sentidos do aspecto religioso, a análise pode ser articulada buscando-se refletir sobre as relações de poder na construção de subjetividades, práticas e discursos que permeiam as relações sociais na História, a partir do cenário social da cidade.

Conforme Ditzel⁷⁷, a cidade é um conjunto de trocas e tramas no tempo e no espaço, local de disputa de diferentes projetos, um cenário rico e dinâmico, em que se associam e se alternam elementos de permanência e ruptura, confluentes no mesmo caudal. Palco de enredo social e cultural que se expressa em manifestações identitárias, a cidade delineia as nuances do processo de consolidação de uma nova urbanidade. Ela surge como um produto de vivências, das solidariedades, dos valores e das tensões, atravessada por múltiplos projetos e práticas sociais.

Para observar tal aspecto da situação ponta-grossense, existem determinadas características consideráveis em seu processo histórico. Ao que parece, desde seu povoamento, a partir de 1704, pelos nobres paulistas José de Moraes e Pedro Taques de Almeida, que requerem grandes sesmarias no território paranaense, (SILVEIRA, Folheto a Fundação de Ponta Grossa, s.d.s.p.), como Bairro em 1820, Freguesia em 1823, Vila em 1855, até transformar-se em Cidade em 1892 e ganhar autonomia política, teve seu desenvolvimento econômico influenciado pela localização privilegiada no entroncamento comercial do Paraná, primeiramente com a pecuária, até o final do século XIX, e depois com a erva-mate,

⁷⁶ JACINSKI, Edson. **A construção de uma nova identidade sacerdotal na Diocese de Ponta Grossa, refletidas nas alterações ocorridas no curso de Filosofia de 1974 a 1994.** Ponta Grossa, Monografia (Especialização em História e Região) - Universidade Estadual de Ponta Grossa, 1999.

⁷⁷ DITZEL, Carmencita de Hollenben Mello. **Manifestações Autoritárias: O Integralismo nos Campos Gerais (1932 –1955).** Tese (Doutorado em História Cultural) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

a madeira e o gado durante o início do século XX, formando-se, assim, sob a hegemonia das fazendas e da economia campeira.

Essa forma de economia, instituída a partir da hegemonia das fazendas, persiste até os fins de 1940. Depois essa situação começa a mudar devido ao aumento da população, com a chegada de elementos de fora, entre estrangeiros e brasileiros de outros Estados que passam a buscar melhores posições sociais.

Para Ditzel, o crescimento ponta-grossense, nas primeiras décadas do século XX, se inscreve num contexto de desenvolvimento econômico e de urbanização, que favorece, sobretudo, as regiões Sudeste e Sul do país. Esse desenvolvimento resulta de uma conjugação de fatores como capital, mão de obra, mercado relativamente concentrado, matéria-prima disponível e barata, capacidade energética e um sistema de transportes ligando as zonas de produção aos portos.

Nas primeiras décadas do século XX, a burguesia do mate e os bacharéis dos Campos Gerais já dividem o poder político, ditam as regras urbanas opostas aos costumes do poderio dos fazendeiros, poderio este que declina do ponto de vista econômico, mas mantém-se no imaginário local durante o período, com a instalação de fábricas e estabelecimentos comerciais. Entre 1920 e 1945 firma-se como polo regional do Paraná, com influência geoeconômica.

A questão do desenvolvimento cultural de Ponta Grossa é associada à importância da estratégia de sua localização como entroncamento rododiferroviário no interior do Estado do Paraná, ligando as principais regiões econômicas e os centros políticos. Tal análise, apontada por Ditzel, afirma que foi incorporada ao imaginário local a ideia de *cidade encruzilhada*. A cidade é apresentada na complexidade de sua construção sócio-histórica, que envolve os diferentes projetos que coexistiam, tais como o da elite campeira, dos ervateiros, dos anarquistas, dos comunistas, dos livre-pensadores, dos anticlericais, dos maçons, dos socialistas, etc. Nessa sociedade plural conviveram também diferentes imaginários: o da cidade tradicional e conservadora e o da cidade moderna e progressista.

Uma concepção trazida pela historiografia local é a de que a cidade estava em disputa por novos atores e seus projetos. Em seu livro *A Cidade*

Civilizada, publicado em 2001, o historiador Niltonci Batista Chaves⁷⁸ realiza o balanço sobre a produção historiográfica local, dentre elas destacamos a dissertação de Mestrado do Historiador Edson Armando Silva, concluída em 1993, denominada *Energia Elétrica e desenvolvimento Industrial em Ponta Grossa – 1904-1973*, na qual o autor discute o processo de industrialização verificado na cidade a partir do início do século XX.

Em outra obra denominada *O Povo faz a História – Ponta Grossa, 1920-1945*, desenvolvida pelos Historiadores Edson Armando Silva, Mirian Jannett Sachelli e Niltonci Batistas Chaves, concluída em 1994, foram estudados aspectos como a criminalidade, a vida política, as práticas esportivas e culturais, a economia, as relações sociais encontradas na cidade de Ponta Grossa naquele período, afirmando ainda que: “A cidade se caracteriza como um centro nitidamente urbano comum setor industrial destacado e conseqüente formação de uma classe operária numerosa que mostrou-se atuante ao longo do período em estudo.”

Outro dado interessante apontado por essa pesquisa, que se refere à inserção da cidade aos moldes capitalistas, foi o cadastro dos tipos de veículos que circulavam pela cidade no ano de 1936: 303 automóveis, 14 motocicletas, 208 bicicletas e 1993 carroças, demonstrando o choque entre o moderno e o tradicional, por causa do hábito dos imigrantes se locomoverem em seus carroções puxados por oito cavalos e fazendo o transporte da erva-mate do interior ou, numa outra hipótese, demonstrando que os tão propalados progresso e desenvolvimento citadino, já aí, não chegavam a todos os seus habitantes. Mesmo assim, os pesquisadores comentam: “Sem dúvida, as 3 ou 4 primeiras décadas do século XX constituem uma conjuntura extremamente favorável para a economia pontagrossense.”⁷⁹

No entanto, a percepção mais importante para a perspectiva de nossa análise, por se aproximar do período estudado, é sem dúvida sobre o desenvolvimento proporcionado pelo sistema viário e pela energia elétrica. Com a conclusão da linha Usina Salto Grande do Iguaçu-Irati-Ponta Grossa, em 1967,

⁷⁸ CHAVES, Niltonci B. **A cidade civilizada**: discursos e representações sociais no jornal “Diário dos Campos” na década de 1930, 2001

⁷⁹ SILVA, Edson Armando (coord.) SACHELLI, Myrian Janett. CHAVES, Niltonci Batista. **O povo faz a história – Ponta Grossa 1920/1945**. Ponta Grossa: Relatório de Pesquisa – UEPG.DEHIS, 1994.

Ponta Grossa é colocada numa posição privilegiada dentro do Sistema Estadual de Eletrificação: “Energia abundante, um sistema viário privilegiado e um programa de incentivos fiscais foram elementos que permitiram, no início da década de 1970, a implantação em Ponta Grossa de um parque agro-industrial.”⁸⁰

Segundo Schimanski⁸¹, sem dúvida é notório o crescimento da cidade de Ponta Grossa no início do século XX, mas destaca que a imagem de *cidade moderna e progressista* está relacionada ao processo de modernização do Brasil e, ainda, de forma mais específica, ao Movimento Paranista⁸², surgido nessa época, como construção da identidade regional que buscava moldar uma imagem positiva do Estado do Paraná, como *O Paraná do Futuro*. Conforme a autora, essa construção simbólica se dá, em grande parte, pelos artigos sobre a cidade, nos meios de comunicação da época, que apresentam uma cidade *ordeira, acolhedora e sem conflitos e contradições sociais*.

A pesquisadora Rosângela Maria Silva Petuba, em tese de doutorado concluída em 2011, intitulada *Na trama dos trilhos: cidade, ferrovia e trabalho – Ponta Grossa – PR (1955-1997)*, traça uma discussão em torno da construção da memória ponta-grossense em relação à localização geográfica no desenvolvimento da cidade, e afirma:

Não se trata de uma discussão que vise negar ou confirmar a influência da localização geográfica no desenvolvimento da cidade, o que estamos discutindo é uma produção de memória, buscando compreender como essa localização geográfica foi apropriada em discursos que produziram representações e embasaram práticas específicas sobre a cidade ao longo de sua história.⁸³

De acordo com Petuba, os objetivos da argumentação visavam recolocar a cidade de Ponta Grossa como polo de desenvolvimento industrial, de forma a ajudar a sanar o desequilíbrio e os desníveis existentes na economia do

⁸⁰ SILVA, Edson A. **Energia Elétrica e desenvolvimento industrial em Ponta Grossa: 1904-1973**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, 1993.

⁸¹ SCHIMANSKI, Elizabete. **Conservadorismo e Tradição em Ponta Grossa: representação social, mito ou realidade na política local?** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2007.

⁸² Paranista é, simbolicamente, aquele que em terra do Paraná lavrou um campo, vadeou uma floresta, lançou uma ponte, construiu uma máquina, dirigiu uma fábrica, compôs uma estrofe, pintou um quadro, esculpiu uma estátua, redigiu uma lei liberal, praticou a bondade, iluminou um cérebro, evitou uma injustiça, educou um sentimento, reformou um perverso, escreveu um livro, plantou uma árvore. (Martins, 1948, p. 38).

⁸³ PETUBA, Rosângela M. S. **Na trama dos trilhos: cidade, ferrovia e trabalho – Ponta Grossa – PR. (1955-1997)**. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

Estado, e afirma: “Para legitimar essa pretensão, a situação geográfica privilegiada e estratégica constituiu-se, mais uma vez, na justificativa capaz de alçar Ponta Grossa a uma posição “forçosamente prioritária” em qualquer projeto de desenvolvimento nacional e estadual, pois só ela seria capaz de integrar as duas regiões do Estado e suprir os vazios existentes.”

Segundo os dados do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), é possível analisar o cenário ponta-grossense durante o término do Vaticano II, em 1965. A industrialização em Ponta Grossa tinha como base a indústria de madeira, de produtos alimentícios, de bebidas, de extração vegetal e outros. Possuía uma população relativamente jovem, fato que deveria ser levado em conta, pois o aumento da população jovem era indício de renovação no quadro demográfico social.

Essa renovação era fator relevante para a ação pastoral, pois a cidade passa a ser considerada polo urbanístico e industrializado, sua população maciçamente urbana apresentava tendência a ser ampliada. Não era mais uma cidade receptora de imigrantes, embora já tivesse recebido muitos deles, principalmente russos e alemães, na época de sua constituição oficial. No entanto, na década de 1960, a imigração intensificava-se mais ao norte do Estado do Paraná.

Sem dúvida, num quadro geral da situação da cidade de Ponta Grossa, no levantamento socioeconômico e sociorreligioso realizado pelo CERIS, percebemos um centro urbano, com uma população fundamentalmente urbana. A causa dessa conclusão seria o movimento migratório rural-urbano:

O município de Ponta Grossa visto no contexto estadual mostra, com evidência forte, a sua condição de centro urbano, pois, sua população é maciçamente urbana, apresentando tendência a mais se urbanizar, como mostra os índices de 78,7% e 86,4%, respectivamente, nos anos de 1950/60.⁸⁴

Assim, seu crescimento urbano se explica a partir do movimento das áreas rurais, pois detinha condições industriais, além do entroncamento rodoferroviário no interior do Paraná, bem como uma rede educacional desenvolvida e de serviços de saúde em quantidade satisfatória: “Os estudos de Ponta Grossa

⁸⁴ CERIS, **Levantamento Sócio-Econômico e Sócio-Religioso da Cidade de Ponta Grossa-PR.**,1965.

deverão ser efetuados, então, tendo por base este pressuposto: um centro urbano com forte poder de atração sobre a zona circunvizinha.”⁸⁵

Sua população entre 15 a 24 anos apresentava-se em um percentual de 18,4, indicando muitas possibilidades de renovação, pois mais da metade, 50,7% da população, tinha menos de 20 anos e, na opinião do CERIS, apresentaria, a curto prazo, elementos para a substituição no quadro demográfico-social: “É uma população jovem e, essa observação deverá estar presente quando se cogitar do planejamento da ação social da Igreja e dos planos de Pastoral.” Em 1960, a cidade de Ponta Grossa tinha 86% da sua população no meio urbano e apenas 14% no meio rural.

Outro aspecto do levantamento sociorreligioso, ligado à questão do agir da igreja, relaciona-se a 12,7% de população jovem, considerada como subproletarizada, que somente trabalhava eventualmente e não caracterizava uma população fixada, deslocada do meio rural das regiões circunvizinhas e que representaria um problema social significativo, mesmo que tal fato ocorresse com uma população alfabetizada: “Ainda aqui, é de se estranhar que tal fenômeno ocorra dentro de uma população altamente alfabetizada e bem dirigida no plano da instrução.”⁸⁶

Conforme o trabalho do CERIS, já era de conhecimento das autoridades de Ponta Grossa, que entre a categoria dos jovens existia uma relevante situação de desemprego: engraxates, vendedores de jornais e crianças pedindo esmolas. Entendemos que essa perspectiva de quadro social também delinearia uma ação pastoral específica, a partir dos direcionamentos do Vaticano II, para a Igreja Particular de Ponta Grossa. Aqui se verificaria uma interrogação: “Cada interrogação corresponderá a uma situação diversa e reclamaria um determinado modo de agir social para superar o problema.”⁸⁷

Com esse quadro, o município de Ponta Grossa se preparava para a década de 1970. O crescimento econômico estava agora, notadamente, no setor agroindustrial, com a produção direcionada à exportação da soja. Nesse contexto de

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ CERIS. **Levantamento Sócio-Econômico e Sócio-Religioso da Cidade de Ponta Grossa-PR, 1965.**

⁸⁷ Ibid.

revitalização econômica, a atração populacional ainda foi significativa, e a migração proveniente de outras cidades e da área rural da região passou a contribuir ainda mais para o crescimento do número de habitantes da cidade.

A localização de Ponta Grossa fazia jus aos discursos dos governantes militares quanto às propostas de desenvolvimento econômico pensadas para o Brasil da década de 1970. Medidas incentivadoras do crescimento industrial das regiões Sul e Nordeste eram anunciadas como procedimentos para romper a centralização de pólos industriais arraigados na região Sudeste, principalmente em São Paulo. Para atingir as estratégias econômicas, os governantes estimularam a formação de complexos industriais de “caráter regional aproveitando economias de escala. Esses complexos deveriam priorizar a mão-de-obra local, a criação de intenso fluxo exportador de matérias-primas e produtos agrícolas industrializados [...] Considerando a fala oficial e os interesses [...] Ponta Grossa apresentava inegáveis vantagens geográficas, econômicas, políticas e sociais para a instalação do conglomerado interessado em estabelecer-se no sul do país. Compondo com as questões geográficas e econômicas, as diretrizes políticas locais também contribuíram [...]”⁸⁸

É a partir desse contexto de revitalização econômica e do aumento de habitantes que se torna possível imaginar a identidade religiosa ponta-grossense sendo historicamente construída de forma heterogênea. Assim, discursos diversos fazem da cidade *lócus* privilegiado para viver, trabalhar, rezar, divertir-se, misturando-se laços comunitários e étnicos na criação de espaços de sociabilidades. É nela que se assenta a *igreja particular* que se encontrava em processo de diálogo com a modernidade e buscava se adaptar às realidades locais e aos leigos urbanizados a partir das orientações do Vaticano II.

É provável que durante esse período, particularmente entre 1962 e 1979, exista um dinamismo significativo na igreja brasileira através da presença dos leigos, tanto nas Comunidades Eclesiais de Base, que se espalham pelo país, como nas pastorais especiais e nas Organizações não-governamentais – ONGs. Essa reflexão articula-se à observação dos contextos sócio-culturais, inscritos no período da ditadura militar e em uma conjuntura de transformação nacional nas percepções do catolicismo.

⁸⁸ CANÇADO, A. M. **Majestades da Cidade Princesa**: Concurso Rainha da Soja de Ponta Grossa – Paraná (1970-1980). Tese de Doutorado – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

2.2 – UMA DIOCESE: A IGREJA PARTICULAR DE PONTA GROSSA

Criada em 10 de maio de 1926, pela Bula Papal *Quum in dies numerus*, do Papa Pio XI⁸⁹, a Diocese de Ponta Grossa surgiu devido ao interesse existente na época em se transformar a Diocese de Curitiba-PR. em Arquidiocese, sendo que dela passariam a fazer parte as cidades de Ponta Grossa, como sede, Castro, Cruz Machado, Guarapuava, Imbituva, Ipiranga, Ivaí, Palmas, Prudentópolis, Rio Claro, Tibagi e União da Vitória.

Para Pierre Sanchis, a Diocese caracteriza-se como uma unidade fundamental da Igreja Católica, denominada Igreja Particular⁹⁰, no entanto, não deixa de se articular às dinâmicas da Igreja Nacional e Universal:

Diocese é a porção do Povo de Deus confiada a um Bispo para que a postareie em cooperação com o presbítero. Assim esta porção aderindo ao seu pastor e por ele congregada no Espírito Santo mediante o Evangelho e a Eucaristia constitui uma Igreja Particular [...] ⁹¹

Em 04 de maio de 1930, tomou posse, como primeiro bispo diocesano, Dom Antonio Mazarotto. Depois de trinta anos de serviços prestados à comunidade católica de Ponta Grossa, passou a contar com o auxílio de um bispo coadjutor com direito à sucessão, Dom Geraldo Micheletto Pellanda, nomeado em 09 de novembro de 1960, pelo Papa João XXIII. Para a pesquisadora Thaís Helena Martins, Dom Antonio se importou com a criação do Seminário Diocesano, com a vinda do clero estrangeiro e com congregações religiosas masculinas, a fim de formar um clero religioso.

Dom Antonio assumiu a Diocese e a construiu, tanto nas visitas pastorais em que instruía sobre as *verdades da fé*, como nas passagens em todas as paróquias diocesanas que proporcionaram o conhecimento do território, ou ainda, se mostrando um importante produtor teológico em suas cartas pastorais, totalizando 36, ao longo dos 35 anos em que foi bispo da Diocese de Ponta Grossa.

Em sua carta pastoral de 1961, Dom Antonio Mazzarotto já delineava as aspirações que o Vaticano II traria para a Igreja, assim como para a Diocese

⁸⁹ A Diocese de Ponta Grossa em seu Jubileu Áureo (1926-1976). Ponta Grossa, 1976.

⁹⁰ SANCHIS, Pierre. **Catolicismo**: Modernidade e Tradição. Edições Loyola, 1992.

⁹¹ A Diocese de Ponta Grossa em seu Jubileu Áureo (1926-1976). Ponta Grossa, 1976.

ponta-grossense. Como se soubesse os delineamentos que iriam inserir a igreja à modernidade, em seus entendimentos, o ponto central era a união dos cristãos e das Igrejas de Jesus Cristo, a dilatação da fé católica, e ainda outro, que talvez mais tenha contrariado suas expectativas, o da renovação dos costumes:

É verdade que o Concílio se irá ocupando também da dilatação da fé católica pela Obra Missionária e pelo apostolado dos leigos, da renovação dos costumes e do bem espiritual do povo cristão, da adaptação da disciplina da Igreja às necessidades de nossos tempos e da indicação de remédios eficazes contra a depravação dos costumes, contra o ateísmo militante, o materialismo pagão e seu companheiro o hedonismo, ou a sede de prazeres [...] ⁹²

Com a renúncia de D. Antonio Mazarotto, em 1965, assume a Diocese de Ponta Grossa, Dom Geraldo Micheletto Pellanda, que passa a conduzir a igreja particular ponta-grossense no período em que a igreja católica universal vive o conflito entre tradição e modernidade. Neste momento, as aspirações que emanavam do Vaticano II e sua tradução para o Brasil, pela CNBB, buscavam moldar-se às realidades locais e dos leigos. Esse conflito se deu na busca de consolidação do processo de mudança trazido pelo Concílio Vaticano II, numa trajetória que exigiu autoconhecimento da igreja e da realidade da situação social.

As razões da renúncia de Dom Antonio são elucidadas por Zulian, em sua tese de doutorado concluída em 2010. Nesse trabalho a autora emoldura a figura do primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa, e aponta para razões que o silenciaram diante do Concílio Ecumênico Vaticano II:

O sentimento de perda, gradativamente enunciado nas cartas a partir de 1960, ele os resumiu nas “grandes potências da misericórdia: falar, calar, orar”. Em D. Antonio, o silêncio tornou possível “toda significação, todo dizer”, o que fez esse não-dizer ter um sentido. Ou seja, outros sentidos ganharam existência nesse silêncio, um silêncio fundador que fez com que os ‘outros’ sentidos aparecessem. Seu silêncio disse aquilo que suas palavras nunca disseram de forma clara: que permanecia fiel à Igreja e ao papa, porém não concordava com os rumos que a instituição tomara após o Vaticano II, que tinha diferenças com o coadjutor e que não fora sequer consultado sobre a sucessão diocesana, que estava plenamente lúcido, que fora descartado. Mesmo que alguns ainda compartilhassem de suas possíveis certezas, D. Antonio ficou só. É possível que aí tenha feito a sua maior experiência religiosa, a sua metanoia: a renúncia, o “deserto” e as “obras do silêncio, isto é, de paciência tácita e de tácito perdão – o que importa refrear a língua conservá-la silenciosa”⁹³ (grifo nosso).

⁹² MAZZAROTTO, Antonio. **Carta Pastoral**. 1961.

⁹³ ZULIAN, Rosângela W. **Entre o Aggiornamento e a Solidão: práticas discursivas de D. Antonio Mazarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa – PR. (1930-1965)**. Tese de Doutorado – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

Dessa forma, D. Antonio havia sido abalado no alicerce que fora construído por uma “comunidade de sentimentos”, no sentido de um “conceito cristão da vida, contrária ao mundo moderno de flexibilização e do novo diálogo com os significados da modernidade:

D. Antonio tinha um alto senso de autoridade ao ponto de, quando as pessoas chegavam para cumprimentá-lo, ele levava a mão na altura dos seus joelhos para obrigar a pessoa a ajoelhar-se para o beija-anel e na conversa você sentia que ele se considerava acima do bem e do mal. Não era nada amável, nem tinha senso de humor⁹⁴.

E conclui que a ruptura causada no eixo das suas convicções e no modelo de Igreja em que tinha sido “moldado” é perceptível em sua última carta pastoral, com o pedido de renúncia oficial, e a nomeação do bispo coadjutor a sua revelia.

Isso nos mostra que, no período em que Dom Geraldo assume a diocese ponta-grossense, o conhecimento da estrutura eclesial diocesana, assim como a realidade social em que estava inserida era fator importante para a tomada de decisões e posicionamentos pastorais, principalmente pelas mudanças trazidas pelo Vaticano II, que propôs reformulações pastorais, estruturais e na maneira de a Igreja agir em relação à comunidade católica. Conhecer a igreja particular para adaptar-se à modernidade, à luz do Vaticano II, não se tratava de tarefa fácil.

O Plano de Emergência para a Igreja do Brasil, da CNBB, em 1963, apontava para essa necessidade. Para a tomada de ações era necessário conhecer o potencial de cada igreja particular. Desde 1957, a Igreja contava com o Centro de Estatísticas Religiosas e Investigação Social (CERIS), organismo ligado à CNBB, que partilhava dos dados levantados pelo IBGE e sua assessoria no que se refere às estatísticas religiosas do país, que se formou a partir do Curso de Sociologia Religiosa na Cidade do Rio de Janeiro. O CERIS partiu do desejo de criar um centro de estudos capaz de fornecer informações e pesquisas relacionadas com análises sociológicas da religião, e que possibilitasse uma melhor compreensão das necessidades brasileiras.

Em suma, entender a sociedade em que estava inserida era fundamental para a Igreja Católica adequar planos de pastorais em nível nacional, regional e a cada igreja particular. É nesse momento de busca do conhecimento da

⁹⁴ Ibid.

realidade sócio-religiosa para a adequação da igreja à *modernidade* que, em 1965, o segundo bispo da Diocese de Ponta Grossa, Dom Geraldo, solicitou ao CERIS a elaboração de estudo: “Este estudo foi feito segundo um roteiro do Pe. Afonso Gregory, Diretor do CERIS e a pedido do bispo, Dom Micheletto Pellanda, com a finalidade de obter uma base de reflexão para a ação social e pastoral na sua Diocese.”⁹⁵

Mesmo que o referido trabalho não apresente uma sociologia urbana da Cidade de Ponta Grossa, nem aspectos de mudanças sociais, seus dados gerais possibilitam destacar sua situação global, a partir de levantamentos realizados entre agosto e outubro de 1964. Além da finalidade de apurar informações para a base da ação social e pastoral, o trabalho buscou entender a Diocese no contexto do Estado do Paraná e do Brasil, bem como analisou os municípios que compreendiam a Diocese, as estruturas e funções das mesmas e ainda, elaborou um estudo específico da Sede Diocesana, a Cidade de Ponta Grossa que, de momento, mais importa para o desenvolvimento da nossa análise.

A sede diocesana é o cenário social da Igreja Católica que buscamos observar no término do Vaticano II. Assim, compartilhamos forma análoga ao que Dom Geraldo Micheletto Pellanda buscava para a tomada de suas ações, enquanto bispo, ou seja, compreender a estrutura, ou o modelo de igreja que teria de administrar diante das diretrizes conciliares, uma vez que o primeiro passo era tomar conhecimentos da situação da igreja no Brasil e, a partir de dados das reais condições das igrejas particulares, assumir caminhos à luz do Vaticano II:

O estudo foi feito por louvável iniciativa do bispo coadjutor de Ponta Grossa, Dom Geraldo Micheletto Pellanda. A finalidade é a de conhecer melhor a realidade da Diocese e sobretudo da cidade principal, para fazer um planejamento social e pastoral mais certo.⁹⁶

Conforme o Plano de Pastoral de Conjunto (1966-1970), promovido pela CNBB, que visava à renovação da Igreja Católica brasileira, seguindo os princípios da Igreja do Vaticano II, havia a necessidade de definir critérios, objetivos e condições que orientassem as ações. Em Ponta Grossa, segundo o levantamento do CERIS, havia oito paróquias: São José, Santana, Santa Terezinha, São

⁹⁵ DEELEN, G. J. **Diocese de Ponta Grossa – Paraná**. Ponta Grossa, 1965.

⁹⁶ Ibid.

Sebastião, Espírito Santo, Nossa Senhora da Imaculada Conceição, Nossa Senhora do Rosário e Santa Rita.

Além das paróquias, faziam parte da estrutura eclesial, com trabalhos realizados junto aos padres, 44 capelas, mas que necessariamente dependiam da visita do sacerdote, único responsável pelas visitas e pelo atendimento aos leigos. Existiam 53 sacerdotes, sendo 43 religiosos e 10 seculares, dentre eles, 19 brasileiros e 34 estrangeiros. Considerando que a cidade contava com esses números, compreendia 2.080 leigos para cada padre, sem contar as atividades realizadas junto aos seminários: “Dos 53 sacerdotes a maioria estava em trabalhos no seminário, distantes da cidade e de seus problemas. Ficando a maior parte dos padres localizados fora da concentração populacional, portanto fora de contato com problemas pastorais.”⁹⁷

Tal reflexão nos leva a compreender as dificuldades de contato entre os sacerdotes e a comunidade, a relação mais próxima com a população em seus espaços de maior concentração de leigos. Entendemos que nesse período, a Igreja Católica, em Ponta Grossa, estava em condições desfavoráveis para acompanhar as diretrizes de uma Pastoral de Conjunto. Uma instituição fechada e preocupada com as tarefas burocráticas e não com uma pastoral que acompanhasse as reais necessidades enfrentadas pela Igreja que desejava renovação estrutural.

Para o CERIS o clero parecia não precisar do elemento leigo sem lhes fornecer formação e sem conhecer o trabalho que os leigos proporcionavam dentro da própria igreja. Com o passar dos anos é vista a necessidade do trabalho na Igreja os seminários começaram a ser mais *abertos* denotando uma maior preocupação com aquele, que para usar uma expressão conciliar, é o *Povo de Deus*.⁹⁸

Mesmo com um modelo que não privilegiava a participação leiga, segundo o levantamento feito pelo CERIS, a cidade de Ponta Grossa contava com 09 centros de Cruzada Eucarística, 89 apóstolos e 1477 cruzados, 14 centros de Apostolado da Oração, com 138 zeladoras e 3.448 membros, 40 membros na Ordem Franciscana, 183 na Liga Católica, 200 membros da Conferência Nossa Senhora do Rosário; Movimento Familiar Cristão; Pais Cristãos; Congregação de

⁹⁷ MARTINS, T. H. **Geração Vaticano II: uma nova percepção de igreja.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2007.

⁹⁸ Ibid.

São Vicente; 10 congregações dos Marianos com 572 membros; Filhas de Maria com 09 congregações e 630 membros.

Cabe salientar que o movimento mais significativo e que teve maior apoio do clero foi o da Legião de Maria. Possuía 138 membros ativos e 2.181 membros auxiliares que recebiam apoio total do clero. Por essa razão, detinham o conhecimento das carências e das necessidades da população, além do auxílio aos sacerdotes.

O estudo, em particular, da cidade de Ponta Grossa, foi importante para Dom Geraldo, já que visava conhecer os desejos, as necessidades da cidade e, a partir disso, direcionar um planejamento pastoral que se encaixasse no perfil que tinha em seus anseios. Foram realizados os seguintes levantamentos: o primeiro deles foi o familiar, que abrangeu 6.433 pessoas; destas, 2.414 pertencentes à Paróquia de Santana, 997 à Paróquia São José e o restante, distribuídos entre as outras. O segundo levantamento foi realizado nas missas na Paróquia Santana, a mais antiga e localizada no centro da cidade, em que a maioria dos leigos eram possuidores de poder aquisitivo dentro de uma faixa específica comercial e residencial da cidade.

Nas famílias encontramos números expressivos, segundo os dados mencionados. As famílias são pouco numerosas, até cinco pessoas, sendo as da região central da cidade menos numerosas ainda, o que difere bastante das do subúrbio, que sofrem com a condição financeira: “sobrevivem por obra e graça da providência Divina” (CERIS). Pode-se concluir que a maioria da população vive em estado de miséria, sem dispor de recursos mínimos de manutenção, vive em condições habitacionais precárias, em relação ao número de filhos. As únicas famílias em boas condições estruturais são as pesquisadas na Paróquia Santana.

Durante a década de 1970, conforme trabalho realizado em comemoração aos seus cinquentenário, a Diocese de Ponta Grossa compreendia 19 municípios do Estado do Paraná: Castro, Imbituva, Ipiranga, Irati, Ivaí, Mallet, Ortigueira, Paula Freitas, Paulo Frontim, Piraí do Sul, Ponta Grossa, Porto Vitória, Rebouças, Reserva, Rio Azul, Teixeira Soares, Telêmaco Borba, Tibagi e União da Vitória.

Conforme afirma Martins, Dom Geraldo Micheletto Pellanda realizou uma descentralização paroquial nesse período, dinamizando o território diocesano, alterando a noção de paróquias jurídicas para modelos que tirassem os membros paroquianos do anonimato, eis que eram católicos por tradição, ou obrigação. Esses católicos passaram a sentirem-se responsáveis e integrantes da vida da igreja, e afirma: “proposta essa colocada no Plano de Pastoral de Conjunto, realizado a fim de por em prática as orientações conciliares.”⁹⁹

Em entrevista realizada no dia 12 de março de 2011, com o Padre Sílvio Mocelin, pároco da Igreja Matriz de Ponta Grossa, durante a década de 1970, é possível observar o início dessa descentralização paroquial:

Uma das primeiras coisas que Dom Geraldo fez foi realizar reuniões mensais com o clero, antes era uma ou outra vez durante o ano, coisa assim meio abstratas ou suposições. Agora, com Dom Geraldo era todo mês reunião, dar formação para o clero a partir do concílio, depois reunir cada pároco, que antes eram um tipo independente, cada um fazia o que bem entendia, era como se fosse um cacique mandava e desmandava. Houve uma reeducação, o próprio concílio foi uma reeducação.

A Diocese, organizada de forma diferente da que existia durante o término do Concílio Vaticano II, era composta por conselhos, e estava estruturada da seguinte forma: Cúria Diocesana, Conselho Presbiteral Diocesano, Conselho Diocesano de Pastoral, Conselho de Administração, Câmara do Tribunal Eclesiástico, Coordenação Diocesana de Pastoral, Pastoral das Missões Populares, Religiosas, do Turismo, dos Meios de Comunicação, Indígena, Missionária, Rodoviária, Universitária, Vocacional.

Dispunham de um Centro de catequese, de Núcleo de Conferência dos Religiosos do Brasil, Reuniões do Clero, Instituto de Cultura Eclesial, Campanha da Fraternidade, Centro de Treinamento de Líderes, Agentes de Pastoral Diocesana, Intraparoquial e Paroquial e a Fundação Santana. Contavam com 24 membros do clero diocesano e 112 membros do clero religioso, presbíteros cooperadores da ordem episcopal:

Todos os Presbíteros quer diocesanos quer religiosos, participam e exercem com o Bispo o único Sacerdócio de Cristo, e são, portanto, prudentes cooperadores da Ordem Episcopal. Mas na cura das almas são

⁹⁹ MARTINS, Thaís H. **Geração Vaticano II: uma nova percepção de igreja (1965-1975)**. Trabalho de Conclusão de Curso em História, Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2007.

os Sacerdotes Diocesanos os primeiros, posto que, incardinados e destinados a uma Igreja Particular, se devotam plenamente a seu serviço no pastoreio[...]¹⁰⁰

A Diocese possuía 05 Seminários Maiores, sendo 03 em Ponta Grossa, 01 em Tibagi e 01 em União da Vitória. Entre os Seminários Menores, Ponta Grossa contava com 05, o município de Castro com 02 e a cidade de Irati com 01. Entre as Comunidades Paroquiais, Ponta Grossa tinha 18, Irati 02, Carambeí, Ivaí, Mallet, Ortigueira, Piraí do Sul, Rebouças, Reserva, Rio Azul, Teixeira Soares e Tibagi 01, em Telêmaco Borba 02 e, em União da Vitória, 04.

Sem dúvida, a Diocese de Ponta Grossa mantém a política de ampliação iniciada por seu primeiro bispo, Dom Antonio Mazarotto, no sentido de formar um clero religioso e de maximizar o seu sistema estrutural. Dom Geraldo Micheletto Pellanda representava essa estrutura: “Os bispos, individualmente, são o visível princípio e fundamento da unidade em suas dioceses, formada a imagem da igreja Universal. Por esse motivo cada Bispo representa a sua igreja em todos[...]¹⁰¹

Nesse sentido, a igreja local ganha uma “oxigenação” em sua ampliação, mais congregações, maior inserção na modernidade, com mudanças administrativas, com descentralização e com maior participação dos leigos. Esses avanços foram construídos por seu bispo e pelo período de transição que transforma a mentalidade católica sobre o que é ser igreja, passando a considerar a visão de igreja *ministerial* onde todos, inclusive leigos, podem participar dos ministérios eclesiais, no entanto, cada um com sua especificidade.

2.3 UMA IGREJA PARTICULAR E SEU BISPO

Dom Geraldo nasceu em Curitiba – PR., em 01 de setembro de 1916, e ingressou na vida religiosa no Seminário Menor dos Padres Passionistas, aos doze anos de idade. Foi ordenado sacerdote em 1939, e por sucessão a Dom Antonio Mazarotto, assumiu o bispado de Ponta Grossa em 24 de fevereiro de 1965.

¹⁰⁰ A Diocese de Ponta Grossa no seu Jubileu Áureo: Cinqüentenário 1926-1976.

¹⁰¹ CHRISTUS DOMINUS art. 14 e 15 (1043/1046) sobre a instrução catequética e o *munus* episcopal de santificar. In: VIER, Frei F. **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, decretos e declarações, 4. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1968.

A partir de então, fundou diversas paróquias, assim como incentivou o início de movimentos como o MFC - Movimento Familiar Cristão¹⁰².

Através do estudo realizado pelo CERIS, observamos que Dom Geraldo é o único sacerdote secular que mereceu registro na Diocese de Ponta Grossa, no que se refere à especialização do clero. Concluiu doutorado pela Universidade de Latrão, em 1959. Realizou curso de formação de opinião pública, trabalhos na Rádio Vaticano e permaneceu 4 meses nos Estados Unidos, visando conhecer o funcionamento da *British Broadcasting Corporation* – BBC e *National Broadcasting Company* - NBC. Como complemento de sua orientação geral, realizou viagens por todos os países europeus, Terra Santa, Egito, Argentina, Uruguai e Paraguai: “Dom Geraldo fez seus estudos teológicos em Roma, e tem certificado de Canto Gregoriano e Polifônico de Roma. Ele fala, além do Português, 4 outros idiomas.”¹⁰³ A formação de Dom Geraldo contrastava com a realidade diocesana, existiam casos de sacerdotes que estudaram apenas dois anos de filosofia indicando a ausência de formação especializada.

De acordo com Martins, ao assumir a Diocese, Dom Geraldo teve que enfrentar um rápido aumento populacional da Cidade de Ponta Grossa, fato que condiz com o desenvolvimento da agroindústria da soja, que passou a atrair mão de obra das cidades circunvizinhas e do meio rural:

Desta forma, após ter assumido os novos rumos da Diocese, teve de enfrentar o rápido aumento populacional da cidade, assim dedicou especial atenção à catequese, às vocações e comunidades religiosas e à formação de apóstolos leigos incentivando as ações leigas, com especial carinho as obras seminaristas, orientando a juventude para o caminho da prestação de serviços dedicados à igreja.¹⁰⁴

Promoveu atividades pastorais, dando abertura para que se instalassem diversas comunidades de congregações religiosas, como: a Sociedade de São Francisco de Sales, a Congregação das Escolas de Caridade, a Ordem dos Frades Menores Missionários e a Congregação da Sagrada Família de Nazaré. Na visão da instituição católica ponta-grossense, suas ações tiveram a seguinte trajetória:

¹⁰² A Diocese de Ponta Grossa no seu Jubileu Áureo: Cinquentenário 1926-1976.

¹⁰³ DEELEN, G. J. **Diocese de Ponta Grossa – Paraná**. Ponta Grossa, 1965.

¹⁰⁴ MARTINS, Thaís H. op.cit.

Dom Geraldo Micheletto Pellanda foi nomeado Administrador Apostólico de Ponta Grossa “Sede Plena” em 13 de fevereiro de 1965 e, aos 24 de fevereiro de 1965, por sucessão, assumiu a Diocese de Ponta Grossa, num dos intervalos do Concílio Vaticano II, tendo participado de todas as sessões do Concílio. Assim que assumiu os destinos da Diocese, foi sua primeira preocupação traduzir na ação pastoral as diretrizes emanadas do vaticano II. Com esse objetivo constituiu o Conselho de Pastoral, o Conselho Presbiteral, descentralizou a ação pastoral dividindo a Diocese em setores pastorais. Implantou movimentos e associações religiosas que começaram a despontar no Brasil, tendo em vista uma maior conscientização dos leigos como Povo de Deus e membros ativos da construção do Corpo Místico de Cristo.¹⁰⁵

Ainda de acordo com Martins, em trabalho realizado sobre a Diocese de Ponta Grossa, visando analisar uma nova percepção de igreja na cidade, entendida como a *geração Vaticano II*, Dom Geraldo manteve a mesma política em relação a movimentos leigos, adotada pelo Bispo anterior, Dom Antonio Mazarotto, e reflete:

Será que essa posição de D. Geraldo não estava ligada ao respeito que ele possuía por D. Antonio? Pois ele ainda era vivo, e formado em uma perspectiva totalmente diferente de Igreja e poderia não entender mudanças tão efusivas dentro do lugar que administrou por 35 anos [...]

Mesmo com avanços em relação ao seu predecessor, com a constituição dos Conselhos de Pastoral e Presbiteral, a descentralização em setores pastorais e de conscientização dos leigos, no que se refere à construção do *Corpo Místico de Cristo*, do qual os leigos passam a ser membros ativos, Dom Geraldo manteve a mesma política com os movimentos leigos, no entanto, não se sabe as suas razões, se eram ligadas ao respeito que possuía de Dom Antonio, ou se não apreciava mudanças repentinas na Diocese. Cabe comentar a fala do Sr. Oscar Furstenberger, participante da Pastoral da Juventude a partir de 1978, em entrevista realizada no dia 29 de julho de 2011:

Dom Geraldo já era um renovador em relação a Dom Antonio, mas ainda não era pela linha da igreja social [...] com os pobres era aquela relação assistencial com a igreja, asilos, hospitais e escolas [...] não sei se era um dom pessoal, mas conseguia trazer muitas congregações para Ponta Grossa [...] Eu lembro de uma expressão, ele era muito cuidadoso, dizia assim: tem que por de molho, se dali dez anos isso vingar aí a gente vai. Então, bem cuidadoso com movimentos.¹⁰⁶

Nessa narrativa, podemos observar que Dom Geraldo manteve a política de Dom Antonio na formação do clero, trazendo congregações religiosas

¹⁰⁵ O Episcopado de Dom Geraldo Micheletto Pellanda.

Disponível em: <http://diocesedePontagrossa.com.br/historia/dom_geraldo.html> Acesso em: 15 set. 2005

¹⁰⁶ Entrevista concedida ao autor, em 29 de julho de 2011.

para Ponta Grossa. Foi um renovador no sentido de maior disposição para o diálogo com a modernidade e com mudanças nos costumes, assim como as diretrizes do Vaticano II. No entanto, na relação com os movimentos sociais e com a pobreza, limitou-se ao trabalho assistencial, sempre cuidadoso com os movimentos. Nas palavras de Ladeira: “D. Geraldo segurou, nunca foi favorável, mesmo na época haviam notícias de bispos ligados a movimentos [...] D. Geraldo não foi dessa linha [...] D. Geraldo foi muito hábil, sempre deu tempo ao tempo, nunca foi radical nas mudanças” (Informação verbal).¹⁰⁷

Montes e Baggio¹⁰⁸, ao se referirem a Dom Geraldo, afirmam: “É testemunha da grandeza e da humildade de seus pastores, particularmente daquele que lançou os fundamentos da renovação determinada pelo Vaticano II, e que permitiu – melhor, estimulou – uma ação mais direta dos católicos na esfera temporal.”

Se Dom Geraldo lançou fundamentos da renovação proposta pelo Vaticano II, ampliando a diocese, o clero, as paróquias e aumentando a participação dos leigos, fazendo com que a sociedade se sentisse mais atraída pela igreja, por outro lado, observamos, em diversas entrevistas realizadas, que ele nunca se mostrou favorável a movimentos sociais ligados à Igreja. Sendo assim, sua igreja não se caracterizou por um viés social, demasiadamente cuidadoso com as mudanças nesse aspecto.

Mesmo que estimulando a ação mais direta dos católicos na esfera temporal, reservou-se aos eventos formais:

A impressão que dava era que Dom Geraldo era mais da solenidade, por exemplo, a abertura do encontro da Pastoral da Juventude [...] apresentava-se desse jeito, com ânimo e tudo mais, fazia aquelas brincadeiras clássicas, mas com a aparência de formalidade, ele preservava isso. Em minha opinião ele fazia um meio termo, não era daqueles bem antigos, mas também não era da linha da igreja social.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Entrevista realizada em fevereiro de 2006, com Hécio de Oliveira Ladeira, membro do Conselho de Administração da Diocese em 1976, e até os dias de hoje colabora com a organização administrativa-pastoral da Diocese de Ponta Grossa.

¹⁰⁸ MONTES, D.P.; BAGGIO, E.L.C. Respeito à História. **Jornal Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 29 jul. 2005.

¹⁰⁹ Ibid.

Talvez seja a esse modelo de bispo, com uma imagem mais formalizada, e de diocese, que Camargo se refere em seu ensaio sobre a “Era Pellanda”:

Depois, a era Pellanda, caracterizada pelo catolicismo medieval, pomposo, exigente de honrarias seculares, dos beijos em anéis, bajulações do poder temporal, culto à personalidade e ideologicamente pré-Concílio Vaticano II, discurso tradicional, afinado com os donos do capital, favorável aos ricos (Tiago 5, 1-4). Fase com que mais correspondeu à hipocrisia ponta-grossense, ao falso moralismo, da pretensa capital cívica, farisaicamente cristã, das rezas e não das orações, da vida cristã intra-paroquial e da ausência no cotidiano. Um município com gente empobrecida, doente, sem escola, morando em favelas, dormindo nas ruas, e com um forte aparato religioso burguês. Tradicionalmente medrosos de mudanças, para quem o mínimo ruído cheira comunismo, este tipo de bispado assenta bem.¹¹⁰

Nessa perspectiva, compreender-se a figura do bispo é central para que se observe o posicionamento e as ações aos quais pretende direcionar a sociedade. O bispo é a autoridade máxima da Igreja local, já que os mesmos têm a função de guiar o seu rebanho em meio às contradições e aos momentos de dúvida. Nesse foco, Beozzo procura traçar um perfil aproximado da consciência eclesial dos bispos brasileiros, em sua obra que trata das vésperas do concílio, e retrata que: “mesmo os bispos, acostumados aos ambientes operários e estudantis [...] podem ver o peso das matrizes culturais nas quais foram formados, onde o confronto com a modernidade continua sendo o fio condutor essencial de sua autocompreensão.”¹¹¹

Para o referido autor, três posturas classificam os bispos pré-conciliares:

Minoria ultra-reacionária, cujo Concílio devia ser um freio que suste a caminhada, já em curso na Igreja no Brasil rumo a aceitação da modernidade com os seus corolários, e conseqüentemente uma volta à rigorosa “cristandade” e ao modelo de igreja pós-tridentina. Há ênfase particularmente forte na condenação, especialmente de qualquer aproximação com o comunismo ou qualquer movimento ou corrente de colaboração com associações como Maçonaria, Rotary Club, Lions Club, Rearmamento Moral e Similares. Minoria pouco mais numerosa que a primeira, mas numericamente bem reduzida em relação a totalidade dos bispos que responde, precursora e profética, que revela claramente a consciência de que chegou o momento de a igreja relativizar uma pequena tradição a pós-tridentina para reatar com a grande tradição, com a igreja que vem das fontes, que é de diálogo: diálogo, no caso, com um homem, um mundo e uma cultura novos, surgido a revelia da igreja institucional, em lugar de se lutar “contra”, opta-se por dialogar “com”. A ênfase está na Igreja “ad extra” e não na Igreja “ad intra”. E a maioria, quase totalidade e constituída por conservadores e moderados. Estes bispos desejam um avanço da igreja. Desejam mudanças da igreja para frente, particularmente

¹¹⁰ CAMARGO, Acir C. O Término da Era Pellanda. **Jornal Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 28 jul. 2005.

¹¹¹ BEOZZO, J. O. (Org). **A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio: História do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

na liturgia, na disciplina eclesiástica, no direito canônico já menos na doutrina, o avanço, porém, deve ocorrer dentro de uma linha que não comprometa a fidelidade ao que chamam de tradição da igreja. Percebe-se que, no fundo, ao falarem de tradição entendem mais a tradição pós-tridentina, do que a grande tradição que engloba também o longo período anterior a reforma protestante e a idade média (grifo nosso).¹¹²

Em entrevista com o Padre Silvio Mocelin, pároco da Catedral de Ponta Grossa durante a década de 1970, encontramos elementos de uma postura, que segundo Beozzo, classifica-se como ultrarreacionária:

D Antonio dentro da idade dele, da mentalidade, voltou muito chocado com a mentalidade de certos bispos dentro do Concílio Vaticano II, com certas mudanças como se fosse um “fim de mundo” e de igreja. Aquilo levou a surgir dentro da igreja uma onda de bispos meio separatistas que queriam ficar fechados numa certa tradição [...] (informação verbal)¹¹³

Quando pedimos para que ele explicasse melhor essa visão de “fim de igreja” de D. Antonio, o padre diz o seguinte:

O que acontece é que a igreja, antes do concílio, era muito assim definida, determinada, tudo marcadinho, tudo estabelecido. Era um estilo de sociedade daquele tempo, aonde esse grupo de bispos era de pessoas muito idosas que sempre foram educados e bitolados num certo ritmo e não poderíamos exigir que eles fossem entender certas mudanças. A morte, apesar de ser um aspecto desastroso, tem seu aspecto positivo por que sempre vai renovando novas gerações (informação verbal).¹¹⁴

Esse é um conceito de bispo que podemos compreender a partir de Beozzo, mesmo que consideremos a classificação de um bispo como uma fronteira difícil de definir, observamos a dificuldade em dialogar com a modernidade, levando a uma divisão dos bispos, a partir das orientações emandas do Vaticano II.

Retomando Dom Geraldo, Jacinski compartilha da mesma percepção de outros estudiosos e julga que o segundo bispo da Diocese de Ponta Grossa manteve a política clericalista de seu predecessor: “Tal política continuou a partir de 1965 com D. Geraldo Micheletto Pellanda de abril de 1965 a julho de 1976, foram criadas dezessete Paróquias na Diocese, e o número do clero diocesano elevou-se para vinte e quatro sacerdotes, e o religioso para cento e doze sacerdotes.”¹¹⁵

¹¹² A Diocese de Ponta Grossa, op. cit.

¹¹³ Entrevista realizada com o Padre Silvio Mocelin no dia 12 de março de 2011, na cidade de Telêmaco Borba - PR., Paróquia São Pedro e São Paulo.

¹¹⁴ BEOZZO, op. cit.

¹¹⁵ Diocese de Ponta Grossa. **A Diocese de Ponta Grossa no seu Jubileo Áureo**. Cinquentenário 1926/1976.

Com essa afirmativa em inúmeros trabalhos sobre a Diocese de Ponta Grossa, além de narrativas apontando para o mesmo caminho, aferimos que, realmente, Dom Geraldo manteve a perspectiva de Dom Antonio na ampliação do número de paróquias, assim como no de congregações que passaram a fazer parte da estrutura eclesial ponta-grossense. No entanto, isso não basta para tentarmos classificar Dom Geraldo aos modelos de bispos pré-conciliares. Compreendemos que a classificação de um bispo, mesmo que admitindo que não possua fronteira definida conclusivamente, é fator importante para que se observem seus posicionamentos.

Em outro ensaio publicado no *Jornal Diário dos Campos*, em resposta ao publicado pelo historiador Acir da Cruz Camargo, podemos observar mais elementos que aproximam Dom Geraldo às explicações dos bispos pré-conciliares proposto por Beozzo. Procuramos questionar o termo utilizado pelo autor, que afirma: “*Dom Geraldo ampliou a Diocese em todos os sentidos*”:

Presume-se que um historiador pelo menos respeite a História, mas nem sempre isso acontece. O artigo “O término da Era Pellanda”, publicado ontem neste matutino e assinado por alguém que se diz “historiador”, embora dele não se conheça publicação acadêmica digna desse nome, não passa de um miasma de chavões absolutamente dissociados da realidade. As acusações e insinuações assacadas contra um dos mais brilhantes e inteligentes prelados que esta cidade já conheceu, o falecido D. Geraldo Pellanda, são fruto talvez da imaginação fértil do autor, ou de suas convicções ideológicas, evidenciadas em cada linha. Além de historicamente incorreto, o artigo que coloca o longo e fecundo episcopado de D. Geraldo como um retrocesso ao “catolicismo medieval”, evidencia que o dito historiador não conheceu aquele bispo e baseia-se na cultura de orelhada para emitir suas opiniões. Executor da abertura patrocinada pelo Concílio Vaticano II, D. Geraldo foi o responsável - ao contrário do que afirmada no artigo “esquerdista” de ontem – pela ampliação da Diocese, em todos os sentidos.¹¹⁶

Sabemos que Dom Geraldo significou um avanço em relação ao seu predecessor, no sentido de diálogo com a modernidade, admitiu mudanças administrativas, reestruturou o funcionamento das pastorais, com a significativa participação leiga. Mesmo assim, manteve a política de Dom Antonio, de ampliação da Diocese. É provável que o fato de assumir que a igreja deveria inserir-se na modernidade e acolher mudanças condizentes com os novos tempos tenham sido as razões das discordâncias com o bispo anterior.

¹¹⁶ MONTES, D.P.; BAGGIO, E.L.C. op.cit.

Tais elementos nos denotam importantes transformações na diocese, mas as mudanças e reestruturações não querem dizer, necessariamente, ampliações em todos os sentidos. Quando tivemos contato com tais classificações, lembramos de uma entrevista realizada com a Sra. Dorvalina, que é ministra da eucaristia, aliás a primeira mulher a ocupar tal função na Igreja Católica em Ponta Grossa, em 1976. Sem dúvida, o relato dela nos mostra um avanço ao ser permitido que ela desempenhasse algo que somente era atribuído aos homens. No entanto, refletiremos outros aspectos que surgiram a partir da classificação das posturas dos bispos pré-conciliares. Perguntamos a ela como entendia D. Geraldo admitir que uma mulher fosse ministra da eucaristia:

Eu acho que foram as próprias freiras que falaram, pois não tinham homens ali que fosse uma pessoa honesta, você entendeu? Ali o pessoal era muito mulherengo, por isso eles foram observando entre os homens ali, por que ela poderia tem chamado um homem pra fazer, ali, os próprios da cooperativa que freqüentavam o Hospital 26 de outubro, outros que trabalhavam ali dentro mesmo, eu acho que elas foram notando quem realmente tinha mais, que procurava levar a sua vida mais certa e séria, e que procurava assim estar dentro da capela em oração, por que elas olham muito essa parte, nunca passou pela minha cabeça isso aí, porque não existia naquela época, mais foi por esse motivo, eu todos os dias, a primeira coisa que ia fazer era rezar na capela (informação verbal).¹¹⁷

Em vários momentos da entrevista, a Sra. Dorvalina reafirma que foi escolhida em razão da sua honestidade, que para ser ministro da eucaristia tinha que “pisar certinho” e que nunca teve problemas com ninguém, que as irmãs, provavelmente passaram todas essas informações dela para o bispo, e por isso D. Geraldo permitiu que ela fizesse o curso para ministro da eucaristia, mas com a pessoa escolhida por ele e na sede da diocese.

Sem dúvida, devemos dar o crédito ao bispo Dom Geraldo, no entanto, observando as classificações sugeridas por Beozzo, os bispos conservadores e moderados também queriam avanços, mas sem comprometer a tradição pós-tridentina. Segundo Beozzo, o bispo de Palmas - PR, durante o período pré-conciliar, enquadrava-se aos conservadores e moderados:

Talvez seja perigoso utilizar leigos, providos de ordens menores ou até do diaconato, como ajudantes dos padres, mas já que esse parece ser o desejo da igreja, delibere-se bem e com muito cuidado sobre essa matéria. Estabeleçam-se normas severíssimas, entre as quais a principal será está: utilizem-se somente varões (e mulheres) que sejam efetivamente dotados

¹¹⁷ Entrevista realizada com a Senhora Dorvalina Maria da Silva Farias, em 18 de novembro de 2010, primeira mulher a ser Ministra da Eucaristia em Ponta Grossa.

de grande e extraordinária piedade, e ao mesmo tempo de humildade a toda prova, para que evitem quaisquer brigas com o povo e com o padre. Além disso, leiam só instruções escritas, não em forma de sermão. E primeiro passem por um curso.¹¹⁸

Concordamos com o autor, pois é evidente que nessa fala encontramos elementos de medo relacionados a uma situação de perda do controle das mudanças, com o perigo de se utilizar os leigos. Imaginamos que o referido bispo pense da seguinte forma: Já que não tem outro jeito e parece ser o desejo da igreja, vamos treinar verdadeiros “santos” para que leiam as instruções corretamente e dessa forma não comprometam a tradição da igreja.

De qualquer maneira, nosso esforço está em observar a postura de Dom Geraldo. Supomos, então, uma associação até aqui possível, ou seja, a dos bispos ligados à proposta de um novo modelo eclesial, como comentamos antes, para esses o Concílio Ecumênico Vaticano II deveria ter a significativa de toda uma visão de Igreja. Determinada disposição dos bispos que se relacionava às mudanças de perspectiva diante de uma hipótese de renovação da igreja católica, que torna o bispo (na teoria) um servidor do povo, com engajamento pastoral mais ativo do que o bispo de formação pré-conciliar.

Afinal, parece-nos que uma visão para a melhoria da situação do mundo é diferente de uma que vise à melhoria exclusiva dos caminhos da Igreja, de inserção no contexto moderno ou de adaptação de suas raízes às necessidades contemporâneas. Mais do que isso, é privilegiar o diálogo com os aspectos econômicos, científicos, políticos, sociais.

Esses aspectos, que fazem parte do perfil de um bispo, segundo a explicação de Beozzo, mais profético e comprometido com a transformação da sociedade, não cabe a Dom Geraldo. Em entrevistas realizadas com o Sr. Oscar, ele explica que entende uma igreja social quando mais comprometida com a inserção em partidos políticos. Nos deparamos, aqui, com o fato de que o referido bispo não compartilhava da ideia de participação dos leigos em assuntos relacionados com a política local:

[...] Dom Geraldo me parecia um intermediário [...] Dom Geraldo era muito enraizado com a Cidade de Ponta Grossa, por que era uma igreja de troca de benefícios [...] era muito enrolado, você fazer movimentos fazer greve,

¹¹⁸ Ibid., p.32.

talvez mexesse com aquela pessoa que era da comunidade [...] e isso ele não gostava (Informação Verbal).¹¹⁹

A narrativa nos permite elucidar, por um lado, a afinidade de Dom Geraldo com os leigos, que ficariam descontentes com movimentos de greve, por exemplo. Foi observado, também, na mesma fala, que os conselhos de Dom Geraldo eram para que os grupos ligados à Igreja não apoiassem candidaturas durante a eleição para a Prefeitura de Ponta Grossa, em 1982.

Outro relato importante nesse sentido é do Padre Silvio Mocelin, quando questionado sobre a postura de Dom Geraldo, exemplifica que o referido bispo não admitia uma problemática que pudesse contaminar a Diocese: “Essa questão de filiação dos padres a partido político ou uma organização de comunidades de base de ideologia política, certa metodologia de luta de classes.”¹²⁰

Dessa forma, podemos excluir Dom Geraldo da classificação de precursor e profético, bem como dos moldes do bispo ultrarreacionário, mesmo que tenha dado continuidade à ampliação de Dom Antonio. Entendemos que o desenvolvimento da Diocese de Ponta Grossa, em todos os sentidos, dar-se-ia no sentido precursor e profético, visando o diálogo de todos os aspectos da sociedade, inclusive o político.

Congregações religiosas, aumento do número de paróquias, assim como um símbolo importante, como a construção de uma nova catedral para a Diocese, podem dialogar com a modernidade, principalmente com a comunidade de leigos que se sentiriam descontentes com os movimentos grevistas, talvez as únicas famílias em boas condições estruturais da Paróquia Santana. Estariam inclusos até mesmo no diálogo com os bispos ultrarreacionários do Vaticano II, exceto a comunidade de leigos que já era de conhecimento das autoridades locais, categoria com acentuada situação de desemprego, ou da maioria da população que vivia em estado de miséria, sem dispor de recursos mínimos de manutenção, e que tinham condições habitacionais precárias em relação ao número de filhos. Nesse sentido, a classificação de conservador assenta bem.

¹¹⁹ Entrevista cedida ao autor em 29 de julho de 2011.

¹²⁰ Entrevista cedida ao autor em 12 de março de 2011.

CAPÍTULO III

DE ROMA A PONTA GROSSA: A RESSIGNIFICAÇÃO DO VATICANO II

*Executor da abertura patrocinada pelo Concílio Vaticano II, D. Geraldo foi o responsável - ao contrário do que afirmada no artigo “esquerdista” de ontem – pela ampliação da Diocese, em todos os sentidos.*¹²¹

3.1 – PLANO DE PASTORAL: DIOCESE DE PONTA GROSSA-PR (1978-1979)

Nos capítulos anteriores, propomos observar o Concílio Vaticano II a partir dos aspectos da modernidade, da igreja particular e dos leigos, enquanto sujeitos urbanos. Sabemos que o discurso de adaptação da Igreja Católica à sociedade moderna não se desenvolveu sem processos tensos, principalmente na América Latina e no Brasil, quando ganha significados mais articulados às realidades locais, que acabaram proporcionando uma atuação social mais ativa da igreja, principalmente em relação às injustiças sociais e à política de opção preferencial pelos pobres, com a Teologia da Libertação e a formação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Entretanto, só podemos afirmar que a Igreja Católica assumiu esse viés social quando observamos na igreja particular apoio e estímulo à formação de Comunidades Eclesiais de Base, assim como os caminhos da opção preferencial pelos pobres. Compreendemos que isso ocorreu de formas diversas, em diferentes realidades no Brasil, pois depende das apropriações subjetivas, das práticas e discursos que permeiam as relações sociais.

[...] Está-se diante de um processo amplo e diferenciado de profunda renovação das estruturas eclesiais. Esse processo supõe busca contínua e respeito à originalidade de cada lugar[...] Diferentes são as CEBs, conforme as condições sócio-econômicas e culturais das várias regiões do país: diferentes serão também nas várias zonas de uma mesma região (zona

¹²¹ MONTES, D.P; BAGGIO, E.L.C. Respeito à História. **Jornal Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 29 jul. 2005, p.

rural, zona urbana, zona suburbana) e dependerão ainda das condições e tradições das várias Igrejas Particulares.¹²²

Outro aspecto importante, discutido anteriormente, foi o cenário social local, ou seja, a cidade de Ponta Grossa, sede diocesana, que se caracterizou como polo industrializado e urbanizado e com significativo aumento populacional. E ainda, a Diocese, que nos mostra como a maioria da população na sede diocesana, que aumentava cada vez mais, advinda do meio rural e das cidades circunvizinhas, vivia em situação de miséria e desemprego.

Entendemos que essa situação de pobreza, em uma cidade urbanizada e com desenvolvimento industrial, direcionaria a instituição católica a ações pastorais de formação de CEBs, de opção preferencial pelos pobres, próprio de outras cidades brasileiras, assim como da América Latina, que entenderam as mudanças patrocinadas pelo Vaticano II como o diálogo da Igreja Católica com a modernidade, mas também como a responsabilidade de melhoria do mundo nos aspectos sociais, econômicos, políticos, científicos, etc:

Nestes casos, elas nascem da necessidade de viver mais intensamente a vida de igreja, ou então do desejo e da busca de uma dimensão mais humana do que aquela que as comunidades eclesiais mais amplas dificilmente poderão revestir, sobretudo nas grandes metrópoles urbanas contemporâneas[...]¹²³

Nesse sentido, pretendemos contribuir, de alguma forma, com a discussão em torno do posicionamento da Diocese de Ponta Grossa, através de seu bispo, Dom Geraldo Micheletto Pellanda, em relação ao Vaticano II. Acreditamos que essa contribuição somente foi possível a partir do Plano de Pastoral da Diocese de Ponta Grossa para o biênio 1978/1979, pois foi nesse momento que se materializou essa proposta, como método de mudança na forma de agir da igreja particular, possibilitando observar as relações sociais da comunidade católica pontagrossense entre os discursos e as práticas.

Cabe salientar que a dinâmica de interpretação dessa proposta de pastoral como uma situação histórica particular, somente foi forjada a partir das discussões centrais do nosso próprio momento histórico, em torno da “Era Pellanda”. Neste caso, em particular, significa que nós nunca retrataríamos o Episcopado de

¹²² CNBB, 3º Plano Bienal dos Organismos Nacionais 1975/1976.

¹²³ Papa Paulo VI. Exortação Apostólica sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo, nº 50.

Dom Geraldo, da forma como fazemos, sem as disputas em torno de como esse prelado conduziu a Diocese de Ponta Grossa.

No encalço dessa compreensão, a partir das leituras do Plano de Pastoral da Diocese de Ponta Grossa, percebemos que tal documento mantém-se extremamente afinado com as diretrizes do Vaticano II, mesmo que esta proposta tenha sido publicada mais de uma década após o término da assembleia conciliar, ela se refere à inserção da Igreja Católica na modernidade, nas adequações que as igrejas particulares deveriam realizar e nas relações com o laicato, priorizando a formação de Comunidades Eclesiais de Base, no sentido de uma nova experiência de ser católico.

Mesmo que o plano de pastoral nos pareça esse fiel depositário do concílio que surge muito tempo depois. Questionamos esse aspecto simétrico, principalmente por que houve um intervalo de tempo considerável para que fosse assumido pelo bispo, e ainda, que era comum na igreja pós-conciliar daquele momento uma aparência externa diferente da prática interna. Todavia sabemos que seu discurso estava no compasso da proposta de igreja discutida pelo Concílio Vaticano II (1962-1965). Supomos que nele as experiências são apoiadas na doutrina, ou seja, o reconhecimento do papel dos leigos e de uma evangelização que valoriza a transformação da sociedade em todos os sentidos, não somente em sua ampliação.

Num primeiro momento, é importante admitir que um Plano de Pastoral não se caracteriza como um planejamento universal, mas como modelos constantemente reelaborados a cada época, de acordo com o contexto e lugar. Antes de tentar compreender a razão de sua materialização na Diocese de Ponta Grossa, atentaremos para o plano de pastoral em si, como instrumento definitivamente moldado a partir do Vaticano II.

Conforme o plano de pastoral, os padres e o bispo de Ponta Grossa entendiam-se sensíveis ao apelo de renovação da Igreja, e buscavam um novo modo de ser Igreja, procurando concretizá-la no contexto da realidade diocesana:

Reunidos em quatro sucessivos encontros, a partir de agosto de 1977, refletiram sobre a caminhada pastoral já feita em anos anteriores. Ao mesmo tempo julgaram que há condições e “clima” para dar um passo mais a frente e, finalmente, decidiram agir, a partir de um plano de pastoral que desse prioridade à CATEQUESE, aos GRUPOS DE BASE e aos CONSELHOS PASTORAIS, visando as COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE (CEBs), cujo surgimento deve ser considerado um verdadeiro “reinício da Igreja”, uma nova “Eclesiogênese”.¹²⁴

Para o clero diocesano de Ponta Grossa, conforme o Plano de Pastoral, assim como para as discussões do Vaticano II, essa proposta era viável, pois as CEBs representariam um fenômeno no seio da Igreja, experiência de comunidade, de fraternidade e dentro da mais legítima tradição eclesial, principalmente depois do Vaticano II. Essa nova forma de ser Igreja superava as formas tradicionais de organização eclesial, e naquela conjuntura da sociedade moderna, a prática religiosa não podia mais significar apenas a ligação com a Igreja, que se dava mediante a separação de outros grupos religiosos e na participação formal em práticas sacramentais (missa, batismo, primeira comunhão, casamento, etc.), mas também, como princípios, atitudes pessoais e práticas da vida cotidiana.

O plano de pastoral julgou que a reação para essa situação era a criação de comunidades em que as pessoas se conhecessem e reconhecessem, e que tal fenômeno, na Igreja, era representado pelas CEBs, entendidas como uma “experiência eclesiológica”. Nesse sentido, um fenômeno que criaria sua própria linguagem e formas de expressão. Cabe lembrar que as práticas das Comunidades Eclesiais de Base, mesmo que não tivessem essa denominação, remetiam à década de 1960 e que, na primeira metade da década de 1970, foram amparadas pela doutrina da Igreja Católica, o que amplia suas formações no território nacional.

Essa dinâmica colocava em primeiro lugar a base, ou a comunidade, no coração da Igreja. O ambiente condicionaria a prática católica. A estrutura institucional se recondicionaria permitindo que se reencontrasse. Entendemos que prática, mais do que uma expressão cultural, é uma vivência pessoal que geralmente escapou das observações externas da instituição católica. Segundo o plano de pastoral e direcionamento do Vaticano II, isso levaria a sociedade moderna a admitir a verdade infalível da Igreja, o laicato colaboraria como membro de

¹²⁴ Ibid., p. 22.

reconhecida importância na constituição da igreja e a posição hierárquica passaria a ser relativizada.

As condições socioeconômicas e culturais, bem como as tradições da igreja particular seriam consideradas, objetivando alcançar todos os homens dentro de sua realidade, levando-os a diversas formas de participação na comunidade eclesial. Esse é o direcionamento do Plano de Pastoral da Diocese de Ponta Grossa, que visava renovar sua estrutura, baseado no Vaticano II.

Assim, em suas páginas, as clássicas formas tradicionais de organização eclesial diocese/paróquia/leigo, na teoria, seriam superadas, visando as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, como novo modo de ser Igreja na conjuntura da sociedade moderna, a qual era considerada massificada e sem identidade religiosa católica:

Esta produziu uma grande massificação das pessoas, perdidas dentro de um anonimato geral, em que ninguém mais se encontra, se conhece e se ama. Imperceptivelmente elas vão perdendo a sua própria personalidade, tornando-se incapazes de espírito crítico, de aspirações profundas e livres de uma autêntica hierarquização de valores humanos e espirituais¹²⁵.

Para o plano de pastoral, as paróquias deveriam integrar-se ao processo de mudança, considerar as alterações socioculturais em relação aos seus métodos tradicionais estruturados, para um quadro geográfico fixo. O modelo de paróquia administrativa não conseguia mais garantir a prática religiosa, como consequência da mobilidade populacional e dos comportamentos e atitudes da sociedade moderna, próprio do Vaticano II.

Por essa razão, tal relação não se daria mais somente pela prática religiosa, porque nem todos os presentes à missa do domingo são católicos, e a ausência à missa não quer dizer que uma pessoa não é mais católica, mas na articulação das atitudes religiosas e suas conformidades com as exigências práticas que provém da fé, e ainda, o que a motiva a ser uma força ativa na sociedade.

Nesse sentido, o documento afirma que as comunidades representam uma nova experiência da Igreja, uma espécie de renascer, como fenômeno que criaria sua própria linguagem, instaurando suas próprias categorias

¹²⁵ Ibid., p. 22.

para sua autoexpressão. Isso, de certa forma, caracteriza a construção do Vaticano II, ou seja, da Igreja de “baixo para cima”, a partir da comunidade:

Ora, depois do Concílio Vaticano II (ele mesmo também sendo o fruto da pressão da vida) foi dado sinal verde às tentativa de atualizar a Igreja-Instituição, por um lado, e de engajar os leigos na vida essencial da Igreja, por outro.¹²⁶

Como as CEBs possibilitam uma vivência autenticamente evangélica? A vivência da comunhão a que foi chamado deve ser encontrada pelo cristão em sua “Comunidade de Base”: “que tenha uma dimensão tal que permita o trato pessoal fraterno entre seus membros [...], por meio de um núcleo, mesmo pequeno, que constitua uma comunidade de fé,[...] Assim a comunidade cristã de base é o primeiro e fundamental núcleo eclesial.”¹²⁷

Dessa forma, com as CEBs, seria possível chegar a uma Igreja universalizada, ou seja, permanecendo firmemente ligada à Igreja Local, mas inserida à Igreja Universal. Além do aspecto religioso dessa ação pastoral, as diretrizes gerais apelavam para que englobasse todos os aspectos da vida. Atingir todos os aspectos da vida e todos os homens dentro de sua realidade, levando-os a participarem da comunidade eclesial. A relação social e a estrutura de uma paróquia não podem existir separadas e diferentes das relações sociais e da estrutura e sociedade na qual ela tem a sua existência:

Ou então elas intentarão congregar para ouvir e mediar a Palavra, para os sacramentos e para o vínculo da ágape alguns grupos que a idade, a cultura, o estado civil ou a situação social tornam mais ou menos homogêneos... Em uma comunidade local ou ambiental que correspondam a realidade de um grupo homogêneo que tenha uma dimensão tal que permita o trato pessoal fraterno entre seus membros, construindo uma comunidade de fé. Da mesma forma os animadores deveriam pertencer à comunidade, permanecendo firmemente ligado a igreja local, possibilitando a inserção na igreja universal: ...As CEBs são uma esperança para a Igreja Universal¹²⁸.

Indício significativo de afinidade com os direcionamentos do Vaticano II e elemento fundamental para a constituição das Comunidades Eclesiais de Base é ilustrado no Plano de Pastoral. Isso nos permite visualizar diferentes posturas em relação à estrutura eclesial. Esse modelo, proposto pelo Plano de Pastoral

¹²⁶ Plano de Pastoral para o Biênio 1978/79 – Diocese de Ponta Grossa, 1978

¹²⁷ Ibid., p. 22.

¹²⁸ Loc. Cit.

Diocesano, contrapõe-se ao modelo tradicional. Em outras palavras, uma “Paróquia Comunidade” alternativa à “Paróquia Instituição”, conforme o quadro abaixo:

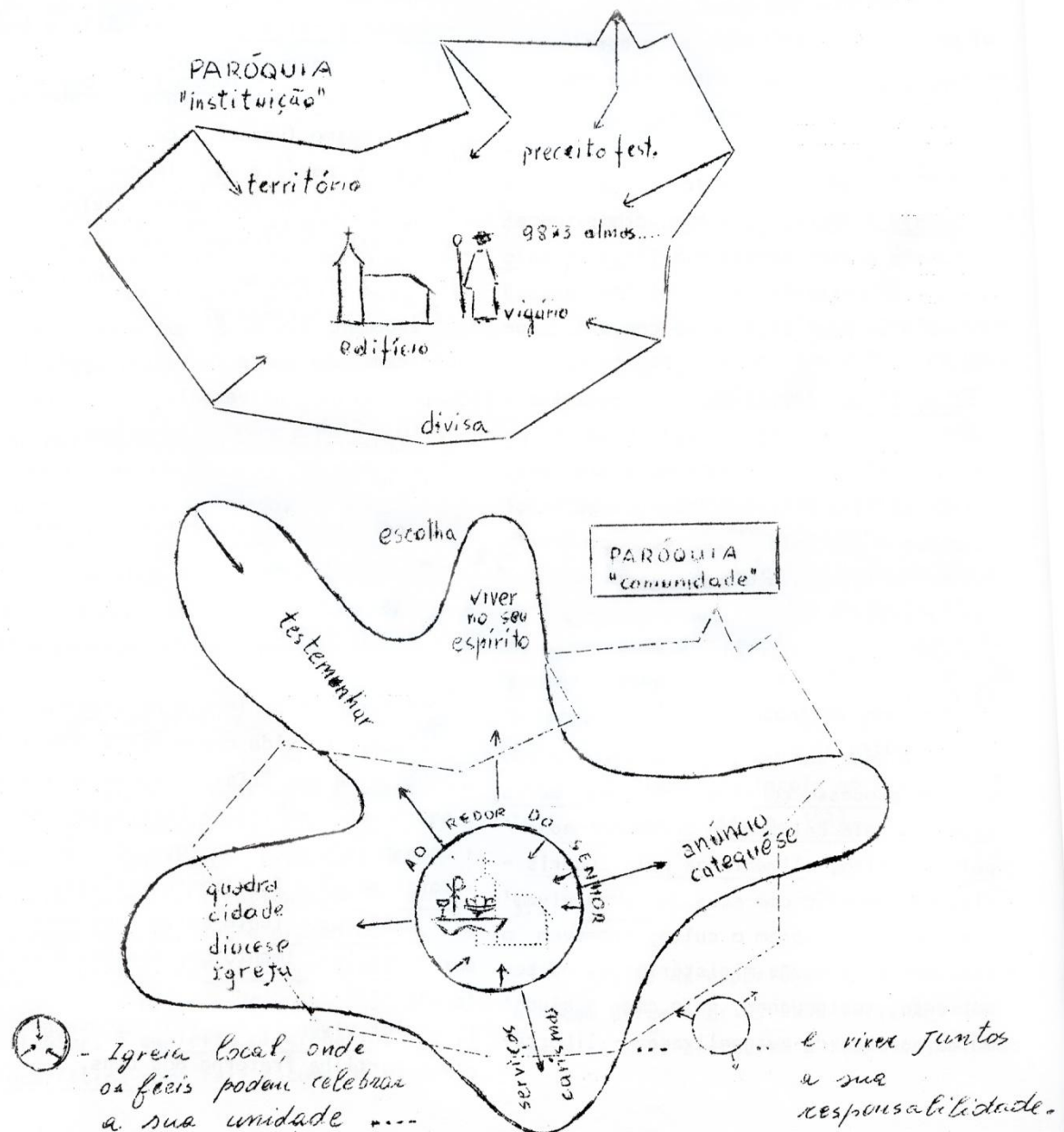


Figura 1: Paróquia Instituição e Paróquia Comunidade (página 9)

Observamos que, mais que um “edifício” no sentido tradicional, existe um sentido “ao redor do Senhor” no modelo novo, a vivência comunitária ultrapassa

a vida intraparoquial. Não queremos, com isso, supor que os ritos deixaram de ser praticados no âmbito de uma igreja, mas ganham significados diferentes a partir da comunidade, do cotidiano. Não se trata apenas da consciência de responsabilidade, de ir à missa aos domingos, mas de sentir-se como membro de algo, pertencente ao “Povo de Deus”. Nesse caso, a igreja seria local onde os fiéis podem celebrar a sua unidade.

A própria divisão comunitária não seria mais territorial, como o da paróquia instituição, mas surge de acordo com a escolha, e escolhas, bem se sabe, são forjadas na participação de grupos, de comunidades, etc. O vigário e seu cajado não aparecem, e o altar surge como se fosse possível a qualquer membro do “Povo de Deus” assumi-lo. A figura do bispo diocesano não se mostra no esquema, mesmo assim, sabemos que é ele quem assina autorizando o plano de pastoral que envolve os modelos eclesiais de “Paróquia Instituição” e de “Paróquia Comunidade”.

Nesse contexto, busca-se a sistematização e a organização visíveis na “igreja comunidade”, e a renovação de suas diversas estruturas, sendo a igreja comunidade formada no sentido de “Povo de Deus” e engajada no desenvolvimento humano. Os critérios seriam de descentralização das paróquias, no sentido de paróquia jurídica e administrativa, ou “Paróquia Instituição”, para Comunidades de Base, em que os cristãos se sintam acolhidos e parte integrante da paróquia, ou seja, da “Paróquia Comunidade”:

Os leigos são especialmente chamados para tornarem a igreja presente e operosa naqueles lugares e circunstâncias onde apenas através deles ela pode chegar como sal da terra” (LG 33, 2). Cristo, o grande Profeta que proclamou o Reino do Pai, quer pelo testemunho da vida, quer pela força da palavra, continuamente exerce sua missão... não só através da hierarquia que ensina em seu nome e com seu poder, mas também através dos leigos... E, como os problemas transcendem as forças de cada um, também para os leigos vale a necessidade de conjunção de esforços e da inserção na “pastoral de conjunto.”¹²⁹

Cabe salientar que depois do Vaticano II e durante a década de 1970, momento em que as CEBs se desenvolvem em diferentes regiões do Brasil, a organização da Igreja Católica se aproximava do que Sanchis chama de “Igreja de salvação individual”: os movimentos (carismáticos, familistas, de piedade, etc.), o alto clero (sacerdotes vinculados às paróquias abastadas, religiosos e religiosas

¹²⁹ Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil 1975-1978. Conferência Nacional dos Bispos no Brasil, 1975. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br>> Acesso em: 21 mar. 2011.

ligados aos colégios e a obras beneficentes), os bispos e cardeais do “bloco conservador” e, no exterior, a Cúria Romana.

Quando Sanchis fala em “igreja de salvação individual”, ele se refere a uma corporação religiosa, nesse caso, é a que chamamos de Igreja “oficial”, “institucional”. Nela vincula-se um catolicismo de salvação individual ao bloco de classes burguesas sob hegemonia, ou seja, significa que é a partir de uma classe ou grupo social que se definem as crenças e as práticas religiosas. Nesse caso, as “afinidades eletivas” das classes burguesas são capazes de reconhecerem-se nas crenças e nas celebrações voltadas para a salvação individual.

Ainda segundo Sanchis, a Igreja Católica, enquanto instituição social, apresentava-se à comunidade de fiéis, durante esse período, com duas estruturas a partir do Papa, ou seja, uma ligada pela cúria (bispos conservadores, padres, religiosas, paróquias e movimentos caritativos), a qual arriscamos classificar como modelo tradicional de paróquia, e a outra, CNBB (bispos progressistas, agentes de pastorais, assessores, CEBs e pastorais populares), como o modelo posterior ao Concílio Ecumênico Vaticano II:

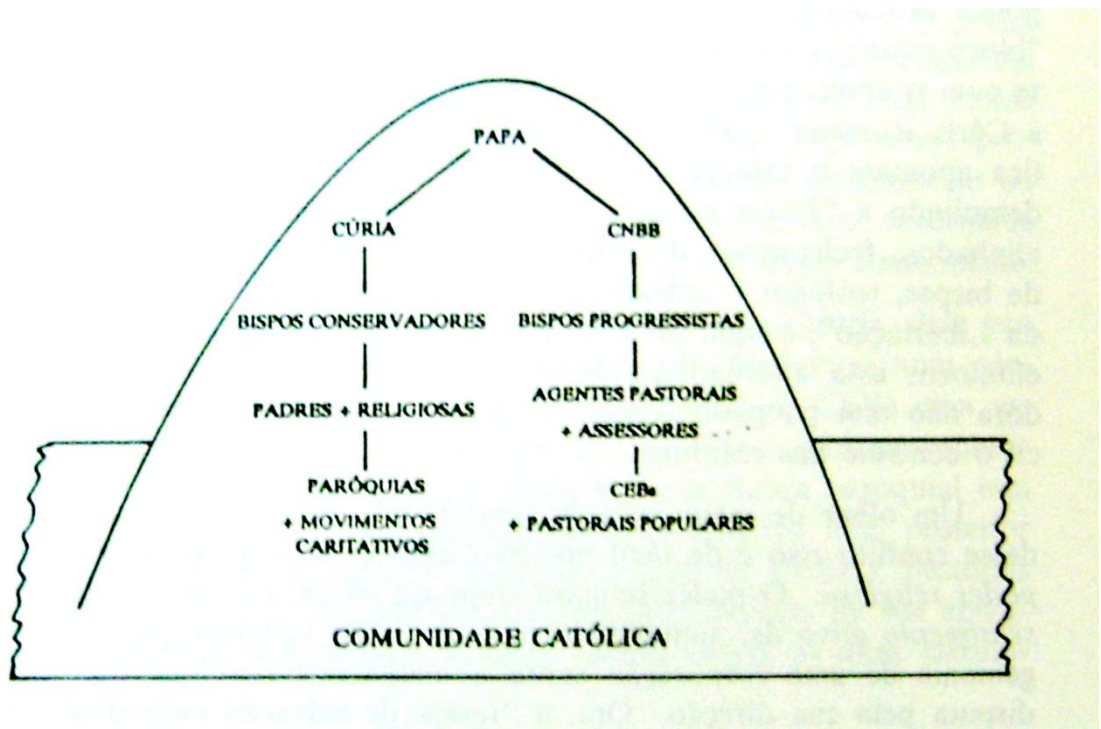


Figura 2: Catolicismo: modernidade e tradição. (Página 63)

Nesse esquema, a comunidade católica está separada do Papa por duas estruturas eclesiais, uma tradicional, constituída por bispos conservadores, e outra, como modelo alternativo, formada por bispos progressistas. Enquanto a primeira se constrói pelas paróquias, a segunda é uma alternativa estruturada pelas CEBs. Como são estruturas diferentes, a primeira com tendência pré-conciliar e a outra pós-conciliar, ambas buscam legitimar-se junto à comunidade católica e tendem a entrar em conflito.

Referindo-se ao modelo pós-conciliar, o autor lembra que, para ser uma base eclesial, ou um modelo eclesial, não pode romper o elo institucional sob pena de perder a identidade católica, daí a importância da presença do bispo, do padre, da irmã e do agente de pastoral, pois representam a autoridade eclesiástica. Considerando esse aspecto, e ainda, os conflitos estruturais, a responsabilidade em administrar as contradições é do bispo, como autoridade máxima da Igreja local.

O Plano de Pastoral da Diocese de Ponta Grossa, quando prioriza a formação de Comunidades Eclesiais de Base, através do seu bispo, Dom Geraldo M. Pellanda, que representava a autoridade máxima da Diocese de Ponta Grossa, nos permite observar de onde vem a dinâmica do plano de pastoral pontagrossense, os grupos de base, os modelos eclesiais, seus desdobramentos em relação a bispos e a leigos: são, definitivamente, originários do Vaticano II.

Identificado o discurso conciliar no plano de pastoral, agora questionamos uma situação contraditória, referente ao posicionamento diocesano. Como a Diocese de Ponta Grossa, na figura de seu bispo, Dom Geraldo, responsável pelos direcionamentos pastorais, seria favorável à formação de Comunidades Eclesiais de Base, sem concordar com movimentos sociais e com grupos da igreja ligados à política? Afinal, Dom Geraldo era conservador/moderado ou precursor/profético? Desejava mudanças desde que não alterassem a tradição ou, para ele, a atualização da igreja significava a melhoria da sociedade em todos os sentidos, inclusive o político?

3.2 – PLANO DE PASTORAL: A SITUAÇÃO PONTA-GROSSENSE

A partir dos encontros setoriais da Diocese de Ponta Grossa, nos meses de outubro e novembro de 1978, elaborou-se um relatório para Plano de Pastoral, visando tomar conhecimento da realidade diocesana de forma sintetizada. Entre outros aspectos, levou-se em consideração a catequese escolar, paroquial, nuclear, o material utilizado, os catequistas, os pais e a comunidade de jovens e adultos. Esse relatório deveria orientar o ponto de partida para as atividades pastorais que seriam necessárias para a adequação às CEBs.

O clero de Ponta Grossa verificou as condições em que se encontrava a catequese para crianças e adolescentes, nas escolas e paróquias. Essa, de maneira geral, seguia um esquema tradicional de uma aula semanal e com duração de 1 a 4 anos. Em relação à formação de catequistas, essa era realizada nos encontros anuais, reuniões mensais ou semanais, mas recebiam pouca atenção por parte da paróquia. Na comunidade dos pais, notava-se pouco interesse de participação na formação religiosa dos filhos, pouca frequência às reuniões, desinteresse da comunidade e de lideranças em relação à catequese.

Para o Plano de Pastoral, a catequese dos jovens era, em geral, fraca, superficial e ocasional. Os adultos eram envolvidos somente durante os cursos preparatórios para casais de noivos e encontros de preparação para batismo. Entendiam como catequese especial, a que fosse destinada para problemas específicos e imediatos, como o apostolado dos presos e de destaque especial para a catequese universitária, como bem organizada e prometedora.

Em relação a conselhos de pastoral, só foram constatados em alguns casos, pois o que realmente existia eram diretórios de capelas ou comissões escolhidas pelo palpite dos vigários, e que funcionavam mais como uma assessoria ao vigário nos assuntos pastorais.

Quanto à formação dessa assessoria, verificou-se que não havia nenhuma, e parece que os que assumiam não queriam mais deixar a função: “Duração: Em geral de 1 a 3 anos. Há casos engraçados de ‘perpetuidade no

poder”¹³⁰. Talvez isso explique a razão da existência de alguns grupos de reflexão em cada paróquia, mas que não saem do roteiro utilizado como ponto de partida para as reflexões.

Mesmo que representem uma corresponsabilidade e uma promoção de lideranças leigas no caminho da igreja, assim como os próprios conselhos de pastorais, as comissões das igrejas ou as diretorias, os movimentos ou as associações apostólicas e as equipes pastorais, todas essas denominações representam uma espécie de “sargentização”. Isso significa que o poder decisório continuava na mão do clero, principalmente relacionado com os assuntos pastorais, que diferem muito dos movimentos tradicionais da igreja.

Observamos que, em Ponta Grossa, o que prevalecia eram esses movimentos tradicionais. Quando entrevistamos o Sr. Valmir de Santi, que participou do grupo que coordenou a Pastoral Universitária em Ponta Grossa, entre 1975 e 1980, este afirma: “Aqui nos tínhamos os movimentos tradicionais, treinamento de líderes cristãos, cursilhos, grupos de jovens, mas não CEBs.”¹³¹

Quando levamos em consideração fenômenos como as Comunidades Eclesiais de Base, as corresponsabilidades das lideranças leigas são preponderantes. São corresponsáveis nos assuntos pastorais, com os ministros da caminhada do *Povo de Deus*. As promoções financeiras e materiais da comunidade e de administração passam para um lugar secundário.

Os Conselhos de Pastorais, nessa perspectiva, coordenam, em primeiro lugar, todos os esforços que visam à promoção das Comunidades Eclesiais de Base, bem como sustentam e desenvolvem várias faixas do trabalho pastoral, catequese e ação social. Para isso, são escolhidos para os Conselhos de Pastorais, pelos próprios leigos da comunidade, que depois são confirmados pelas autoridades eclesiais. Os escolhidos para os Conselhos Pastorais, pela própria comunidade, deveriam receber sólida formação pastoral.

Eram importantes algumas mudanças para se chegar à condição mais apropriada para a formação de Comunidades Eclesiais de Base. Entre elas, a

¹³⁰ Plano de Pastoral Diocese de Ponta Grossa para o Biênio 1978/1979.

¹³¹ Entrevista cedida ao autor em 22/08/2011.

constância da presença do sacerdote nos Conselhos de Pastorais deveria diminuir, pois a sua permanência poderia inibir, e até causar conflitos entre os leigos. Outra mudança diz respeito à adequação do estatuto dos conselhos e sua revisão periódica, de modo que os leigos tivessem liberdade em relação aos assuntos pastorais.

O direcionamento pastoral, que deu origem a novas percepções e práticas em São Paulo e foi responsável pelo início e pela expansão de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), teve dois momentos decisivos. Primeiramente, com os cursos de evangelização, que buscavam a formação de lideranças leigas, baseadas em uma pastoral de conjunto, a partir de 1969 e, posteriormente, a inclusão das CEBs como uma das prioridades do plano pastoral da Arquidiocese de São Paulo 1976-1977¹³².

Esse foi o interesse da instituição católica ponta-grossense? Existem indicadores que desejavam uma formação específica que estava sendo utilizada no sul do Brasil. Ao passo que entendiam que havia “clima e condições” para uma nova forma de ser igreja na Diocese de Ponta Grossa, também fica claro que desejavam controlar o processo, já que tinham um modelo de realidade católica ponta-grossense diferente em seus entendimentos, compatível apenas com a região Sul do Brasil:

Material: Em geral não correspondem à situação vivencial em nossa realidade (Material de São Paulo, etc...) MAS: - há esforços para adaptar. – há procura de um material novo elaborado nas Dioceses do Sul. – há tentativas de elaborar material próprio.¹³³

Esse indício nos levou a refletir sobre a narrativa do Sr. Valmir de Santi. Em sua fala, todas as influências que pudessem chegar à Diocese de Ponta Grossa, como as ações da igreja em São Paulo, eram restringidas por Dom Geraldo, que procurava evitar que essas ideias e práticas se tornassem públicas na Diocese:

Numa ocasião que trouxemos um pessoal ligado à pastoral de São Paulo, que eram bem ligados ao cardeal Arns. A gente fez um encontro, não escondido, por que foi dentro do Centro de Treinamento de Líderes, ligado à diocese, mas sem que houvesse qualquer ligação com o bispo, ou qualquer divulgação externa. Essa foi uma condição para que pudéssemos ter uma

¹³² SINGER, Paul; BRANT, Vinicius Caldeira. **São Paulo: o povo em movimento**. Editora Vozes, 1981.

¹³³ Ibid., p. 33.

liberdade em receber o pessoal que tinham uma ligação muito grande com as Comunidades Eclesiais de Base de São Paulo (informação verbal).¹³⁴

No plano de pastoral, a meta prioritária era a catequese de adultos, visando à educação de agentes de pastoral, atualizando os conselhos pastorais e organizando grupos de reflexão. No entanto, não deixam claro o que existia em anos anteriores, nem a justificativa para a mudança dos direcionamentos pastorais, apenas ressaltam que, naquele momento, julgavam a existência de “condições e clima” enfatizando a catequese no sentido de auxílio à formação de agentes de pastoral:

Continuamos colocando a Catequese como meta prioritária, para que todos cheguem ao conhecimento da verdade, e como consequência ao aprofundamento da fé pela teologia, a fim de que todos os Agentes de Pastoral, mais iluminados e seguros na doutrina da Igreja, por sua vez com segurança e fidelidade os seus irmãos:- é a educação permanente da fé que queremos proporcionar a todos os nossos diocesanos. Como meios para melhor atingirmos essa grande meta, estabelecemos outras duas metas: a atualização dos Conselhos Paroquiais de Pastoral e a organização dos Grupos de Reflexão.¹³⁵

A formação leiga, especificamente a evangelização de adultos, parecia ser necessária para o treinamento de animadores mais esmerados, dinamizando trabalhos em reuniões e roteiros ligados à realidade das comunidades, com encontros para troca de experiências. Tal processo parece essencial, segundo Sanchis:

As reuniões de leituras e reflexão bíblicas é a alma de uma comunidade: É neles, com suas reuniões semanais ou quinzenais, centradas na leitura e reflexão bíblica, que se opera a articulação entre fé religiosa e a vivência cotidiana, gerando a força que impulsiona as CEBs e a participação social e política de seus membros.¹³⁶

Como é possível articular fé religiosa e vivência cotidiana em uma realidade que não sai dos roteiros, e considerando roteiros diferentes da realidade de São Paulo, afinal, aqui em Ponta Grossa é diferente, aqui o clero deseja as CEBs e lá elas nem chegaram a se concretizar. Será? Pelo menos nas representações do Plano de Pastoral de Ponta Grossa encontramos as liturgias domésticas, os grupos de reflexão e a catequese de adultos:

¹³⁴ Informação verbal, obtida em entrevista realizada com o Sr. Valmir de Santi, membro do grupo que coordenava a Pastoral Universitária entre 1975/1980. Ponta Grossa, 22 de agosto de 2011.

¹³⁵ Diocese de Ponta Grossa. Plano de Pastoral para o Biênio 1978/1979.

¹³⁶ SANCHIS, Pierre. **Catolicismo: Modernidade e Tradição**. Edições Loyola, 1992.

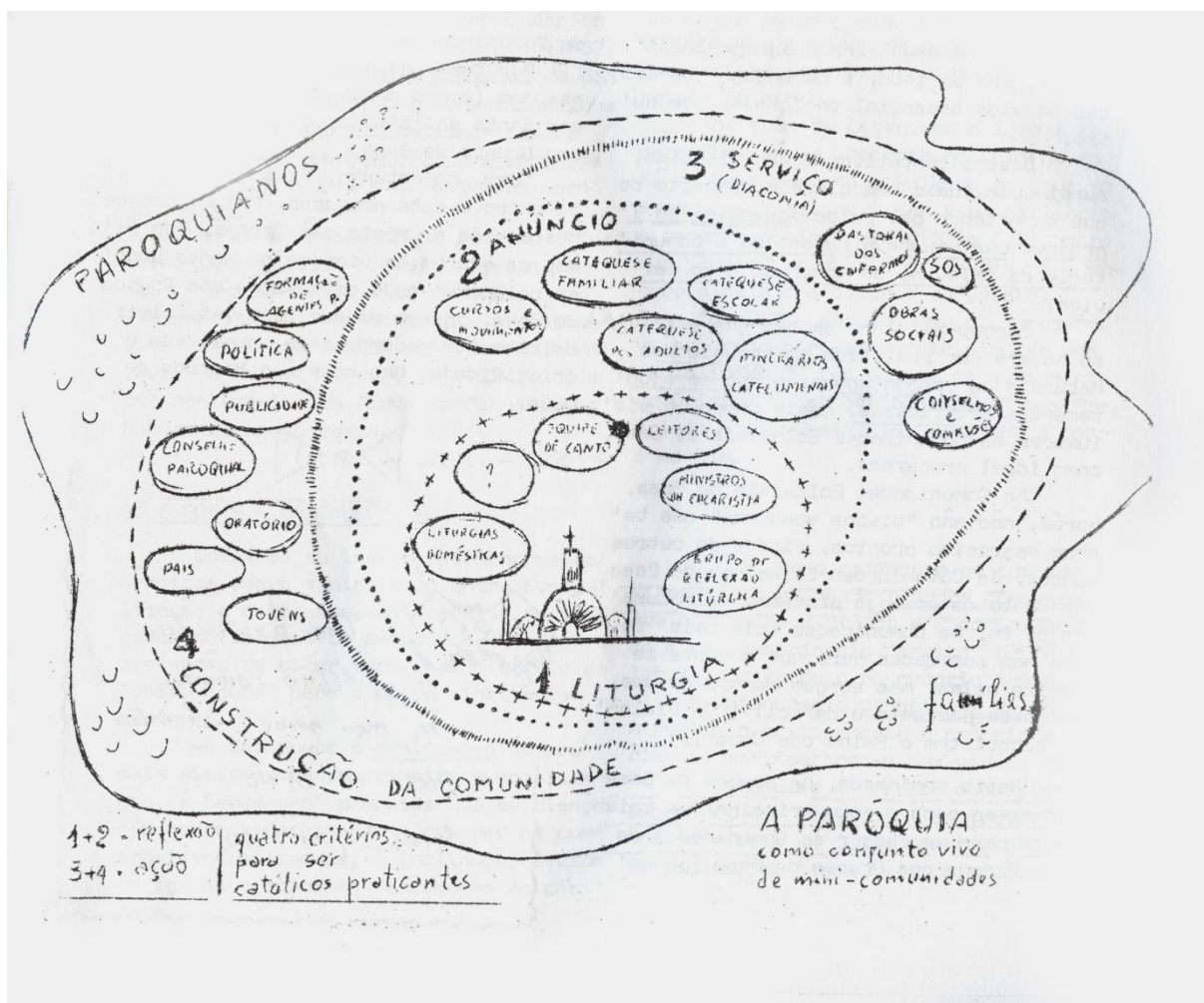


Figura 3: Modelo de Paróquia como conjunto vivo de mini-comunidades (página 12)

Conforme o exemplo, quatro critérios são apresentados para que o fiel seja um católico praticante: O primeiro e o segundo, como um estágio de “reflexão”, o terceiro e o quarto como “ação”. Isso levaria a uma paróquia de conjunto vivo de minicomunidades. O primeiro caracteriza-se pela liturgia e engloba liturgias domésticas, equipes de canto, leitores, ministros da eucaristia, grupos de reflexão da liturgia - e a interrogação “?”. O segundo engloba cursos e movimentos, catequese familiar, catequese de adultos, catequese escolar, itinerários catecumenais.

O que consideramos importante, como já comentamos antes, e essencial para se chegar às CEBs, é a catequese de adultos, pois é nela que ocorre a articulação entre religião e vida cotidiana. Nessa prática ocasionam-se interpretações diferentes da Bíblia, mais ligadas aos desafios do dia a dia, dos

aspectos políticos, econômicos, culturais, científicos, da sociedade civil, do campo social e da igreja.

Difícil é sobreviver com tantos outros elementos, catequese familiar, escolar, itinerários, cursos e movimentos, equipes de canto, ministros da eucaristia e leitores, mesmo por que, quase não existe diferença entre esses dois últimos, sem contar os diretórios de capelas na base da indicação dos vigários. De qualquer forma, o esquema evidencia outro modelo. Visualizamos, dentro dele, a catequese de adultos como um estágio de reflexão. Visualizamos, também, um lugar reservado no esquema, com um ponto de interrogação, talvez signifique as CEBs, mesmo por que, até aquele momento, elas não existiam em Ponta Grossa.

Em síntese, observamos que a Diocese de Ponta Grossa-PR. Teve, em 1978, período em que D. Geraldo Micheletto Pellanda era o bispo, um plano de pastoral cujo direcionamento visava às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). As razões de não existirem talvez estejam relacionadas aos inúmeros depoimentos orais realizados, ou seja, que Dom Geraldo sempre deu tempo ao tempo, nunca foi radical nas mudanças, que costumava deixar as coisas “de molho” e, se dentro de dez anos nascesse algo, era o momento de ser revisto.

Conforme refletido anteriormente, é nesses momentos, como o da elaboração do plano de pastoral, que a instituição católica materializa instrumentos visando a sua adaptação. Dessa forma, conseguimos observar, de um ponto privilegiado, visualizando contradições, mesmo que não materializadas na comunidade católica ponta-grossense.

3.3 – MEMÓRIAS E OUTRAS HISTÓRIAS: *O POSICIONAMENTO*

Os pesquisadores que se debruçaram em trabalhos voltados para a Diocese de Ponta Grossa durante o episcopado de Dom Geraldo, certamente enfrentaram dificuldades em encontrar documentação que possibilitasse a observação do seu posicionamento em relação a aspectos diversos, principalmente em relação ao Vaticano II.

Se por um lado, são escassas as fontes documentais de Dom Geraldo, por outro, tivemos a possibilidade de realização de depoimentos orais através de entrevistas com leigos e sacerdotes, como a Sra. Dorvalina Maria da Silva Farias, primeira mulher a ser ministro da eucaristia em Ponta Grossa, na Capela do Hospital 26 de Outubro, e o Padre Silvio Mocelin, pároco da Igreja Matriz de Ponta Grossa, ambos durante a década de 1970, vivenciando o período em diferentes cenários da diocese.

Quando utilizamos as fontes orais como outra fonte construída socialmente, visando à observação dos contextos históricos e sociais, não se pode deixar despercebida a discussão referente à memória. Entendemos que a memória não é história, mas as diferentes formas que se apropriam da história vivida. No entanto, essa apropriação ou reconstrução das lembranças permite ao pesquisador delinear as relações e os quadros sociais:

Relacionando o fato social da memória ao fato social da participação em grupos sociais, que determinam o processo de reconstrução das lembranças, pois no ato de lembrar, nos servimos de “campos de significados” os quadros sociais que nos servem de pontos de referência. As noções de tempo e de rememoração do passado na medida em que as localizações espaciais e temporais das lembranças são a essência da memória¹³⁷.

O trabalho com narrativas orais, em conjunto com outras fontes, possibilita a compreensão do social nas suas transformações, em uma perspectiva que aponta para a relação passado/presente. Os diálogos que estabelecemos com as pessoas são portadores de sentidos, de subjetividades que necessitam ser analisadas como indícios de memórias individuais sobre o vivido, que são evidências das relações sociais no hoje e no ontem.

As memórias de católicos e sacerdotes que vivenciaram a trama entre o Concílio Ecumênico Vaticano II e o episcopado de Dom Geraldo aproximam o pesquisador das relações sociais na História. Os processos sociais criam significações e esses, por sua vez, instituem-se em memórias, o que nos leva a explorar os processos sociais de constituição da história e da memória em suas múltiplas relações.

¹³⁷ FÉLIX, Loiva O. **História & Memória: problemática da pesquisa**. Ed. EDIUPF, 1998.

Para Portelli, “o relato oral é um confronto com o tempo”¹³⁸. Mantém implícita a tentativa de gravar um tempo espacial aonde ele possa ser acomodado, o que chama de “tempo do mito”, do “conto de fadas”, como “no tempo da escravidão”, no “tempo do fascismo”, ou no “tempo de Dom Geraldo”. Outro aspecto, é que esse “tempo do mito”, assim como uma história de vida, é algo vivo. Sempre em evolução, no qual os narradores examinam a imagem do seu próprio passado enquanto caminham.

Isso possibilita observar que, nas entrevistas, os relatos quase nunca são lineares mas, na maioria das vezes, é assim que os colocamos na escrita, daí o desafio de, ao trabalhar com as narrativas orais, também construir formas de escrita que correspondam, ou pelo menos, que não enrijeçam mais do que o necessário esses relatos.

Com esse pressuposto e a partir das fontes orais, entendemos o posicionamento de Dom Geraldo como o da Diocese de Ponta Grossa, afinal ele a representava, era a autoridade máxima e o seu porta-voz. Sabemos que Dom Geraldo não era adepto das mudanças radicais e imediatas, pois sempre dava tempo ao tempo:

Vou dar um exemplo para você sobre a Catedral. O documento do concílio sobre liturgia exigia uma datação da liturgia aos tempos novos. Na catedral, existiam uns altares bonitos do estilo grandes detalhes imagens de santos. Eu me lembro que não foi comigo. Um pároco ansioso em mudança mandou desmontar tudo [...] O Senhor bispo mandou o padre reconstruir tudo o que estava lá (informação verbal).¹³⁹

Lembramos também da fala da Sra. Dorvalina, que se referia à renovação da igreja durante a década de 1970:

Dom Geraldo não aceitava a renovação naquela época. Nós fazíamos na capela assim, inclusive não era qualquer um que entrava, porque a irmã tinha muito medo de alguém levar para o bispo. Lá dentro da capela, inclusive, somente entravam as pessoas que ela confiava ou então que ela convidava para participar (Informação Verbal).¹⁴⁰

Mesmo não sabendo, ao certo, as práticas na capela relacionadas à renovação pós-conciliar, essa narrativa nos mostra o medo das proibições de Dom Geraldo. Ele não

¹³⁸ PORTELLI, A. O Momento da Minha Vida: Funções do Tempo na História Oral. In: FENELON, Déa Ribeiro et al. **Muitas memórias, Outras Histórias**. São Paulo: Olho D'Água, 2004.

¹³⁹ Informação fornecida pelo Padre Silvio Mocelin, pároco da Catedral de Ponta Grossa durante a década de 1970, em entrevista concedida ao autor, em 12 de março de 2011.

¹⁴⁰ Entrevista cedida ao autor em 18 de novembro de 2010.

compactuava com a ligação dos membros da igreja a partidos políticos, pois em sua opinião a igreja deveria tratar dos assuntos exclusivos da igreja:

Agora estou me lembrando de um episódio bem interessante, vamos nos situar no tempo. Eleições municipais de 1982. Não me lembro quem foram os candidatos, mas quem venceu foi o Otto Cunha. E na campanha do Otto Cunha um grupo se organizou e passou a apoiar. Eu participei um pouco, lembro que fui chamado. Ele ganhou e alguns desse grupo foram para a prefeitura, e foram participando da gestão. E seguiram carreira ali, nessas linhas sociais. Mas os conselhos de Dom Geraldo foram para que os grupos ligados à igreja não apoiassem candidaturas durante a eleição para a Prefeitura de Ponta Grossa de 1982.¹⁴¹

Na narrativa do Padre Silvio Mocelin, ao ser questionado sobre Dom Geraldo, em relação a questões da política local, afirmou que achou um homem de muito equilíbrio e mérito. Apesar do seu excesso de segurança e retardo nas decisões, evitou que problemáticas existentes fora da Diocese a contaminassem. Quando questionado sobre um exemplo de problemática afirma:

Essa questão de filiação dos padres a partido político ou uma organização de comunidades de base de ideologia política, certa metodologia de luta de classes. Às vezes havia essa tentação tem muitos meios por aí, você sabe que na América Latina houve muitos padres guerrilheiros, então isso aqui colocava uma ressalva de certos bispo uma crítica (Informação Verbal).¹⁴²

Entre outras posturas, a partir das fontes orais, percebemos a sua relação de troca de benefícios com os grupos católicos, trocas essas que possibilitassem ao seu prelado deixar para as gerações futuras símbolos católicos como uma igreja matriz faraônica, assim como a ampliação, em todos os sentidos, materializada no aumento do número de paróquias e congregações religiosas. Talvez isso explique a razão de o Plano de Pastoral da Diocese de Ponta Grossa de 1977/1978 ter permanecido “de molho” por mais de uma década.

Na fala de Valmir de Santi, quando questionamos sobre a sua opinião acerca das razões de Dom Geraldo ser contrário aos movimentos:

A cidade de Ponta Grossa sempre foi conservadora, a ligação dele com a elite da cidade, com o prefeito, com todo o pessoal que comandava a cidade. Era uma ligação com as pessoas conservadoras, então ele também tinha o mesmo caráter conservador. Para ele a igreja não podia se envolver com nada da política, nenhum tipo de movimentação e com certeza defendia a situação como estava. A gente percebia isso não pelos discursos, mas pelas ações, pois eram diferentes das que as igrejas no

¹⁴¹ Informação fornecida ao autor, em entrevista realizada com o Sr. Valmir de Santi, membro do grupo que coordenava a Pastoral Universitária entre 1975/1980. Ponta Grossa, 22 de agosto de 2011.

¹⁴² Ibid.

Brasil tomavam. Aqui nós tínhamos um foco conservador da igreja (informação verbal).¹⁴³

Narrativa não menos importante para analisarmos a postura de Dom Geraldo em relação aos movimentos sociais da igreja, no sentido de melhoria do mundo como um todo, inclusive no aspecto político, nos foi comentado pelo mesmo coordenador da Pastoral Universitária entre 1975/1980. Segundo ele, após esse momento, a Pastoral Universitária passou a sofrer pressões de Dom Geraldo, o que terminou com o afastamento da congregação que vinha desenvolvendo os trabalhos junto à pastoral e a centralização dos trabalhos nas mãos do bispo:

Quando o prefeito tentou fazer um terminal central na praça Barão do Rio Branco e o movimento da pastoral universitária subiu nas árvores impedindo o corte, fizeram um acampamento na concha acústica por semanas seguidas e ficou firme defendendo a praça. Nesse movimento a pressão do bispo veio muito forte em cima da pastoral, porque ela estava se envolvendo com a política local. Esse foi um ponto chave da queda da pastoral em 1985. A partir desse momento a pastoral passa a sofrer pressões da diocese e começa a caminhar para o fim. Época em que qualquer ligação nossa com a Teologia da Libertação ou com o pessoal de São Paulo, ligação com o Cardeal Arns e Comunidades Eclesiais de Base nós somente fazíamos sem prestar contas ao bispo (informação verbal).¹⁴⁴

A sua exceção aos movimentos sociais, afinal, uma opção preferencial pelos pobres e a formação de Comunidades Eclesiais de Base poderia desencadear uma situação que fugiria ao seu controle, pois são fenômenos que teriam sua expressão própria. Tal situação poderia prejudicar a relação harmoniosa de troca de benefícios: “Fazer movimentos, puxar greve, mexer com aquele padrão, com aquela pessoa que era da comunidade, isso a gente notava que Dom Geraldo não gostava muito”.¹⁴⁵

Observamos nos capítulos anteriores que um instrumento importante que demonstrou as transformações da igreja católica no Brasil durante a década de 1970, em relação à sociedade, foram as campanhas da fraternidade coordenadas pela CNBB. Nelas ficaram evidentes o direcionamento da CNBB para as necessidades reais da sociedade brasileira.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Informação fornecida ao autor, em entrevista realizada com o Sr. Valmir de Santi, membro do grupo que coordenava a Pastoral Universitária entre 1975/1980. Ponta Grossa, 22 de agosto de 2011.

¹⁴⁵ Informação fornecida ao autor, em entrevista realizada com o Sr. Oscar Furstenberger, membro da Pastoral da Juventude durante a década de 1970. Em 29 de julho de 2011.

Em Ponta Grossa, a partir dos depoimentos tivemos dificuldades em identificar as práticas das Campanhas da Fraternidade, principalmente durante a década de 1970. Ao ser questionado, Valmir de Santi afirmou:

Falava na organização do povo, na luta do povo por melhorias de vida salário, se envolviam com os trabalhadores em greve, com relação a partidos políticos e apoio das lideranças de esquerda. Eu me lembro apenas da campanha sobre a saúde na década de 1980. Mas na Diocese não me lembro de ter algo no sentido mais político (Informação Verbal).

De todos os trechos das falas dos entrevistados, talvez o mais significativo para apontarmos o posicionamento diocesano em relação ao Vaticano II, interpretando mais a realidade latino-americana e brasileira ou, mais especificamente, dos movimentos sociais, da opção preferencial pelos pobres e da formação de Comunidades Eclesiais de Base, seja a cedida pelo Padre Silvio Mocelin:

Os próprios planos de pastorais que você está falando é uma coisa interessante. Porque as vezes se faziam planos, mas vinham mais ou mesmo prontinhos, eu quero isso, quero aquilo. Era um plano de pastoral, mas pôr em prática a questão, não tem recursos humanos, materiais, ou então a comunidade não está preparada para aceitar aquele processo. Só que depois você ia fazer um relatório, dizia que aqui está perfeitinho e dentro do plano de pastoral, às vezes, no fundo, era um relatório frio, também que iam daqui pra lá. Nas reuniões do clero, por exemplo, quando se perguntava o seguinte: como é que vai a paróquia? O Padre dizia o que queria porque ninguém ia fiscalizar a paróquia, as coisas eram muito bonitas na teoria (informação verbal).¹⁴⁶

A essa fala podemos articular o Plano de Pastoral da Diocese de Ponta Grossa 1978/1979. Identificamos que a diocese de Dom Geraldo não se mostrou favorável aos movimentos sociais, da Teologia da Libertação, da opção preferencial pelos pobres, das Comunidades Eclesiais de Base. Sequer encontramos rastros deles em Ponta Grossa durante a década de 1970.

Então, o que levaria Dom Geraldo a ter esse posicionamento favorável a partir do Plano de Pastoral, em 1978, além da III Conferência-Geral do Episcopado Latino-Americano, em 1979, que coloca em evidência o debate entre bispos progressistas e conservadores no interior da Igreja Católica e que efetiva a produção de um texto final mais progressista direcionando a afirmação de opção preferencial pelos pobres?

¹⁴⁶ Informação fornecida ao autor, em entrevista realizada com o Padre Silvio Mocelin, pároco da Igreja Matriz de Ponta Grossa-PR durante a década de 1970. Em 12 de março de 2011.

Partiremos do pressuposto que Dom Geraldo tinha conhecimento de como funcionavam os planos de pastorais, conforme relatado pelo Padre Silvio Mocelin, e acreditamos nisso, primeiro, pelo fato de Dom Geraldo se destacar entre o clero diocesano pela sua formação; e, segundo, o Padre Silvio foi pároco da igreja matriz de Ponta Grossa durante a década de 1970, indicado por Dom Geraldo como pessoa de confiança para assumir tal função:

No final de 1974, Dom Geraldo que era o bispo da diocese. Naquela época, me pediu pra fazer um trabalho, e fui transferido para a catedral.[...] Eu vim realmente com muita disposição de servir para sempre fazer a vontade de Deus aonde precisar, e essa vontade partiu do senhor bispo também, das necessidades que ele tinha para a orientação da caminhada. Fui com muita disposição, mas tinha uma situação pouco difícil por que o pároco anterior tinha desistido, e o bispo foi atrás da gente, por que precisava de alguém com mais firmeza, orientação e tranquilidade (informação verbal).¹⁴⁷

Assim, refletir sobre essa complexidade do social requer considerar que planos de pastorais podem ser instrumentos de manifestação simbólica do especialista do campo religioso. Para Bourdieu, a questão do reconhecimento desse discurso é central. Trata-se de um discurso de autoridade. Sua eficácia específica tem “o princípio de um poder que reside efetivamente nas condições institucionais de sua produção e de sua recepção”.

Para o referido autor, os bispos, como especialistas do campo religioso, monopolizam as explicações e os sentidos do sagrado. Essas explicações e palavras fazem parte do “poder delegado ao porta-voz” que, ao dar seu testemunho, garante a legitimidade da delegação a ele investida:

O porta-voz autorizado consegue agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho, agir sobre as próprias coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer, o procurador.¹⁴⁸

Para Marc Bloch, na obra *Apologia da História*, não devemos nos atrelar apenas aos documentos escritos, mas utilizar os relatos não escritos. A partir dessa consideração, que nos motivou a articular o plano de pastoral às narrativas orais, e ainda, às reflexões de Pierre Bourdieu sobre o campo religioso, como teoria que iluminou as fontes, alçando nosso olhar sobre o plano de pastoral,

¹⁴⁷ Informação fornecida ao autor, em entrevista realizada com o Padre Silvio Mocelin, pároco da Igreja Matriz de Ponta Grossa-PR. durante a década de 1970. Em 12 de março de 2011.

¹⁴⁸ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: EDUSP, 1998.

compreendemos o posicionamento da Diocese de Ponta Grossa, na figura de Dom Geraldo Micheletto Pellanda.

Dom Geraldo mostrou-se, no período estudado, contrário aos direcionamentos do plano de pastoral que autorizou em 1978. Sua política de dar tempo ao tempo evitou a formação de Comunidades Eclesiais de Base na Diocese de Ponta Grossa, pelo menos até a publicação do plano de pastoral. Foi um bispo intermediário, bem observado por um de nossos entrevistados, ao representar um avanço em relação ao seu predecessor, mas com ressalvas quando o assunto pendia para a tradição da Igreja. Isso nos levou a identificá-lo dentro do perfil de conservador, formulado por Beozzo.

Compreendemos que, se Dom Geraldo não coadunava com as idéias da formação de Comunidades Eclesiais de Base, opção preferencial pelos pobres, e tinha conhecimento que os planos de pastorais da diocese, em diversos aspectos, não se materializavam nas paróquias, ao autorizar o plano de pastoral de 1978, formulou o discurso que o legitimaria, enquanto porta-voz autorizado no campo religioso, como uma forma de manutenção do seu poder, como autoridade máxima da igreja particular.

Tal prática significou a legitimação do poder do bispo e de reflexão da idéia simulada de que a Diocese caminharia para a formação das CEBs e de opção preferencial pelos pobres. Quando compreendemos o plano de pastoral nessa perspectiva, sugerimos que ele não passou de instrumento que demonstrava o desejo de mudança, mas que disfarçou o desejo de que as coisas ficassem do jeito que sempre foram, ou seja, sem CEBs.

CONCLUSÃO

O Concílio Ecumênico Vaticano II traz para a sociedade o projeto de um novo modo do *ser-Igreja*, baseado na perspectiva de integração à *modernidade*, de valorização da *igreja particular* e de participação leiga. As igrejas particulares e os leigos da América Latina e do Brasil demonstram que, além do novo modo do *ser-Igreja*, foi possível uma nova forma do *ser-cristão*. Essas novas formas do *ser-cristão* deram visibilidade à igreja católica brasileira das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), da Teologia da Libertação e da opção preferencial pelos pobres, criando, durante a década de 1970, uma igreja católica que lutou pela justiça social.

Todavia, as dinâmicas que movimentaram os posicionamentos e os delineamentos regionais e locais não ocorreram da mesma forma nas igrejas particulares. Esse fenômeno social se mostra com diferentes formas, que muitas vezes não se materializam, pois geralmente dependem do posicionamento da diocese, onde a figura do seu bispo é central.

Pierre Bourdieu ao afirmar que as palavras descrevem e prescrevem ao “produzir ou reforçar simbolicamente a tendência sistemática para privilegiar certos aspectos do real e ignorar outros” (BOURDIEU, 2008: 125), nos permite observar o poder simbólico constituído pelas palavras, que formam o consenso e a visão de mundo social. Um processo de objetivação pelo discurso. Nessa perspectiva e em suas reflexões sobre autoridade e instituição, uma determinada posição e conjuntura determina o que pode e deve ser dito.

Essa manifestação simbólica parte do especialista do campo religioso configura-se como um discurso de autoridade. Sua eficácia específica tem “o princípio de um poder que reside efetivamente nas condições institucionais de sua produção e de sua recepção”. Nesse enunciado observamos o que pode e deve ser dito. Para o referido autor, os bispos, como especialistas do campo religioso, monopolizam as explicações e os sentidos do sagrado. Essas explicações e palavras fazem parte do “poder delegado ao porta-voz” que, ao dar seu testemunho, garante a legitimidade da delegação a ele investida.

Na Cidade de Ponta Grossa-PR., sede diocesana, observamos a materialização do Plano de Pastoral para o biênio de 1978/1979, que visava à formação de Comunidades Eclesiais de Base, as quais se comprometiam, entre outras coisas, com a evangelização libertadora e de transformação das estruturas sociais. Numa conjuntura de transformações do ser-igreja e principalmente do ser-cristão, tais aspirações poderiam e deveriam ser ditas.

Entretanto, ao serem articuladas com as narrativas orais de sujeitos históricos que vivenciaram o período, em diferentes cenários sociais da diocese, aferimos as restrições do bispo diocesano em relação aos movimentos sociais da igreja, à participação dos membros da igreja aos assuntos da política local, e de *opção preferencial pelos pobres*. Tal discussão nos levou a concluir que a materialização do referido plano de pastoral efetivou-se mais como instrumento de legitimação do poder do especialista do *campo religioso*, do que para a igreja católica ligada aos movimentos sociais.

O posicionamento da Diocese de Ponta Grossa, a partir do seu bispo, Dom Geraldo Micheletto Pellanda, revelou-se contrário ao que o Plano de Pastoral para o biênio de 1978/1979 preconizava. Se, por um lado, observamos uma proposta que favoreceu as transformações ocorridas conforme o Concílio Vaticano II, por outro, disfarçou o interesse em evitar os movimentos sociais, o envolvimento dos católicos com a política local e a opção preferencial pelos pobres. Nesse sentido, o posicionamento mostrou-se mais técnico, determinando os assuntos que cabiam à comunidade católica ponta-grossense e a ausência do posicionamento moral, comprometido com a justiça social.

REFERÊNCIAS

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio: História do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido se desmancha no ar: A aventura da modernidade**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

BOFF, Leonardo. **Teologia da Libertação e do Cativo**: Petrópolis, Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1980.

_____. **Igreja: carisma e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003

_____. **A economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: EDUSP, 1998.

BOURGUIGNON, Jussara Ayres. **Pesquisa Social: Reflexões Teóricas e Metodológicas**. Ponta Grossa: Editora TODAPALAVRA, 2009.

DITZEL, Carmencita de Hollenben Mello. **Manifestações Autoritárias: O Integralismo nos Campos Gerais (1932 –1955)**. Tese (Doutorado em História Cultural) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

Diocese de Ponta Grossa. **A Diocese de Ponta Grossa no seu Jubileo Áureo**. Cinquentenário 1926/1976.

FÉLIX, Loiva O. **História & Memória: a problemática da pesquisa**. Ed. Universitária, Universidade de Passo Fundo, 1998.

HANS, Joaquim K.; SHÜHLY, Günther; SCHNEIDER, José O. **Consciência Social**. A História de um processo através da Doutrina Social da Igreja. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1995.

JACINSKI, Edson. **Formação Filosófica na Diocese de Ponta Grossa: dilemas na construção da uma nova subjetividade eclesial**. Revista Regional de História, 2002.

KÜNG, Hans. **A Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2002.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão et. all. 5. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História: 500 Anos de Presença da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Editora Paulinas, 2003.

MELLO, João M. C. de; NOVAIS, Fernando A. Capitalismo Tardio e Sociabilidade Moderna. In: **História da Vida privada no Brasil**. Vol. 4. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 1998 pp. 559-734.

MOTT, Luís. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: **História da Vida Privada no Brasil**. Vol. 1. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 1997 pp. 155-220.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado In: **História da vida Privada no Brasil**. Vol 4. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 1998.

NUNES, J. **A recepção do Vaticano II e os conflitos na Igreja**. Cadernos do Ista, nº 9.

PETUBA, Rosangela M. S. **Na trama dos trilhos: cidade, ferrovia e trabalho – Ponta Grossa – PR. (1955-1997)**. Tese de Doutorado - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

PORTELLI, A. O Momento da Minha Vida: Funções do Tempo na História Oral. In: FENELON, Déa Ribeiro et al. **Muitas memórias, Outras Histórias**. São Paulo: Olho D'Água, 2004.

REIS, José Carlos. História e Verdade: posições. In: **História & Teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade**. Rio de Janeiro. Ed. FGV, 2006, p. 147-176.

_____. **A História entre a Filosofia e a Ciência**. Belo Horizonte: Autentica, 2004.

SANCHIS, Pierre. **As Tramas Sincréticas da História: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro**. São Paulo: Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº28, pp. 123-138, 1995.

_____. **Catolicismo: Modernidade e Tradição**. Edições Loyola, 1992.

SCHIMANSKI, Elizabete. **Conservadorismo e Tradição em Ponta Grossa: representação social, mito ou realidade na política local?** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2007.

SINGER, Paul; BRANT, Vinicius Caldeira. **São Paulo: o povo em movimento**. Editora Vozes, 1981.

SILVA, Edson Armando (coor.) SACHELLI, Myrian Janett. CHAVES, Niltonci Batista. **O povo faz a história – Ponta Grossa 1920/1945**. Ponta Grossa: Relatório de Pesquisa – UEPG. DEHIS, 1994.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. **Entre o Aggiornamento e a Solidão: práticas discursivas de D. Antonio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa – PR (1930-1965)**. Florianópolis, 2009 (Tese de Doutorado).