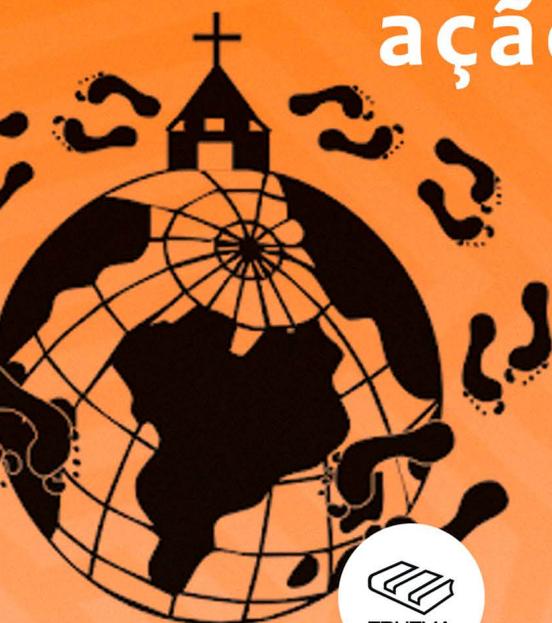


WHERISTON SILVA NERIS

IGREJA E MISSÃO:

Religiosos e
ação política
no Brasil



 Pedro & João
editores

IGREJA E MISSÃO:

Religiosos e ação política no Brasil

São Luis



EDUFMA

2022



Pedro & João
editores

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Prof. Dr. Natalino Salgado Filho
Reitor
Prof. Dr. Marcos Fábio Belo Matos
Vice-Reitor

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Prof. Dr. Sanatiel de Jesus Pereira
Diretor

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Luís Henrique Serra
Prof. Dr. Elídio Armando Exposto Guarçoni
Prof. Dr. André da Silva Freires
Prof. Dr. Jadir Machado Lessa
Prof^a. Dra. Diana Rocha da Silva
Prof^a. Dra. Gisélia Brito dos Santos
Prof. Dr. Marcus Túlio Borowiski Lavarda
Prof. Dr. Marcos Nicolau Santos da Silva
Prof. Dr. Márcio James Soares Guimarães
Prof^a. Dra. Rosane Cláudia Rodrigues
Prof. Dr. João Batista Garcia
Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas
Bibliotecária Suênia Oliveira Mendes
Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Junior



EDUFMA

Wheriston Silva Neris

IGREJA E MISSÃO:

Religiosos e ação política no Brasil

São Luis



EDUFMA

2022



Pedro & João
editores

Copyright © Wheriston Silva Neris

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos da autora.

Wheriston Silva Neris

Igreja e missão: Religiosos e ação política no Brasil. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. 493p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-5869-767-1 [Digital PDF/Pedro & João Editores]

978-65-5363-051-2 [Digital PDF/EDUFMA]

978-65-5363-052-9 [Digital EPUB/EDUFMA]

1. Igreja Católica. 2. Religiosidade. 3. Ações políticas. 4. Instituto religioso. I. Título.

CDD – 200

CDU 282

Capa: Petricor Design

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/ Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).

Conselho Editorial EDUFMA:

Prof. Dr. Luís Henrique Serra; Prof. Dr. Elídio Armando Exposto Guarçoni; Prof. Dr. André da Silva Freires; Prof. Dr. Jadir Machado Lessa; Prof^ª. Dra. Diana Rocha da Silva; Prof^ª. Dra. Gisélia Brito dos Santos; Prof. Dr. Marcus Túlio Borowski Lavarda; Prof. Dr. Marcos Nicolau Santos da Silva; Prof. Dr. Márcio James Soares Guimarães; Prof^ª. Dra. Rosane Cláudia Rodrigues; Prof. Dr. João Batista Garcia; Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas; Bibliotecária Suênia Oliveira Mendes Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Junior

Diretor Prof. Dr. Sanatiel de Jesus Pereira



EDUFMA

Editora da UFMA

Av. dos Portugueses, 1966 – Vila Bacanga

CEP: 65080-805 | São Luís | MA | Brasil



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2022

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho contou com a colaboração de diversas pessoas e instituições, aos quais sou imensamente grato. Gostaria de agradecer, inicialmente, ao apoio dos meus familiares, amigos, à minha esposa e ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão (PPGS/UFMA) de Imperatriz, que financiou a presente publicação.

Em particular, gostaria de registrar um agradecimento especial ao Prof. Dr. Ernesto Seidl, orientador do presente trabalho e um valioso parceiro de pesquisas. Sou igualmente grato ainda aos pesquisadores do Laboratório de Estudos Sobre Elites Políticas e Culturais (LEEPOC/UFMA) e ao Laboratório de Estudos sobre o Poder e a Política (LEPP/UFS), aos quais devo parte decisiva de minha formação nas Ciências Sociais.

Registro também agradecimentos às contribuições dos Profs. Afrânio Garcia Jr. (EHESS/CESSP), Michel Offerlé (ENS/EHESS, Centre Maurice Halbwachs) e Yann Raison du Cleuziou (Centre Émile Durkheim/Université de Bordeaux), que tiveram papel decisivo ao longo de meu doutorado Sandwich.

Por fim, desejo homenagear a todos aqueles que generosamente se dispuseram a narrar suas experiências, e que facilitaram o acesso a diferentes fontes de informação. Espero que se sintam representados nessa reconstituição de uma história inextricavelmente individual e coletiva da Igreja maranhense

SUMÁRIO

Prefácio ao livro <i>Igreja e Missão: religiosos e ação política no Brasil</i> Ernesto Seidl	11
INTRODUÇÃO	15
Capítulo 1. ENTRANDO NO MUNDO DA IGREJA: Bases conceituais, dimensões de análise e perspectivas metodológicas	23
1.1 A sociologia política das instituições	23
1.2 A construção social do político e a politização do engajamento religioso	37
1.3 As recomposições do papel sociopolítico da Igreja no Brasil	43
1.4 Metodologia e Fontes de pesquisa	53
Capítulo 2. UMA CIVILIZAÇÃO PAROQUIAL DISTANTE DE ROMA: Produção de vocações e reprodução da Igreja no Maranhão	71
2.1 A reprodução da igreja no Maranhão	74
2.1.1 Uma diocese em região de missão	74
2.1.2 A Igreja entre dependência e emancipação	79
2.1.3 A multidimensionalidade das intervenções sacerdotais.	89
2.2 A Igreja em uma nova configuração institucional	93
2.2.1 A conquista de autonomia organizacional	93
2.2.2 Movimentos confessionais e sociedade política	95
2.3 A evolução do arcabouço institucional da Igreja	106
2.3.1 A criação das primeiras circunscrições no Maranhão.	112
2.3.2 A cobertura institucional a partir de meados do século XX.	114

2.4. A evolução dos efetivos clericais no Maranhão	122
2.4.1 Congregações e ordens religiosas na missão maranhense	123
2.4.2 A reprodução do corpo de padres diocesanos no Maranhão	133
2.4.3 Estruturação e crise do Seminário	136
2.4.4 Um recrutamento por baixo	142
2.4.5 Uma elite cultural e militante	144
2.4.6 A gestão de uma nova configuração eclesial	155
Capítulo 3. UMA TRANSFORMAÇÃO NA FRONTEIRA DO INSTITUÍDO: Quando novos atores entram na cena eclesial	169
3.1 As mutações do espaço católico	172
3.1.1 A heteronomização da Igreja e o pluralismo identitário católico	172
3.1.2 A construção institucional da Igreja Nacional e a emergência de uma estrutura pastoral	179
3.1.3 O episcopado brasileiro como um player internacional	184
3.1.4 Uma fração do episcopado na periferia do espaço católico	187
3.2 A igreja católica e a extensão do campo de atuação social	201
3.2.1 A intensificação dos conflitos sociais no Maranhão	203
3.2.2 A constituição de uma pluralidade de investimentos católicos	210
3.2.3 As Comunidades Eclesiais de Base no Maranhão	231
3.2.4 As redes em torno da Igreja e o apoio à participação política no Maranhão (1970-1980)	247
3.2.4.1 A politização das Comunidades Eclesiais de Base e o apoio de agentes religiosos a mobilizações coletivas	249
3.3. Mobilizações improváveis e trânsitos de lógicas na fronteira do instituído	278

Capítulo 4. OS PADRES FIDEI DONUM EM TERRITÓRIO DE MISSÃO: circulação internacional, crise de vocações e as gerações de missionários no Maranhão (1960-1980)	281
4.1 Dois itinerários missionários	281
4.2 Os padres Fidei Donum e a militância clerical no Maranhão	287
4.3 Novas dinâmicas transnacionais e a imigração religiosa no pós-guerra	290
4.4 As obras de cooperação católica e a circulação de sacerdotes diocesanos	304
4.4.1 Os Fidei Donum canadenses no Maranhão	311
4.4.2 Os Fidei Donum italianos na Diocese de Viana	324
4.5 A crise católica e a diversificação do corpo clerical no Maranhão	339
4.5.1 A crise de recrutamento local e a supremacia dos religiosos estrangeiros	340
4.5.2 O clero diocesano: entre nacionais e estrangeiros	342
4.5.3 Crise de vocações e “êxodo” de sacerdotes	346
4.5.4 Um universo clerical dividido	351
4.6 As configurações institucionais e as gerações de missionários Fidei Donum	354
 Capítulo 5 UM INSTITUTO RELIGIOSO NUMA PERIFERIA GLOBALIZADA: Os Missionários Combonianos no Maranhão	 367
5.1 As ordens religiosas e a recomposição da empresa missionária	371
5.2 A gênese dos Combonianos e a globalização do religioso	375
5.3 Os Missionários Combonianos no Nordeste brasileiro	379
5.4 Histórias cruzadas: a evolução da perspectiva missionária	387
5.4.1 Angelo La Salandra e o engajamento educacional	389
5.4.2 Um defensor histórico de causas múltiplas	393
5.4.3 Um comboniano militante pela causa indígena	403
5.4.4 Uma militância internacionalizada na periferia da Igreja	417

5.5 Histórias singulares e fidelidade ao métier	426
CONSIDERAÇÕES FINAIS	433
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	439
LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS	491

Prefácio ao livro
Igreja e Missão: religiosos e ação política no Brasil

Ernesto Seidl¹

A unidade na diversidade

Está errado quem pensa a Igreja católica como uma unidade. Erra também quem a toma como uma mesma instituição, igual em diferentes lugares do mundo. Se engana ainda aquele que acha que haveria uma Igreja brasileira, idêntica no sul, no oeste e no norte do País. E mais, não é sequer correto acreditar que numa mesma região ou estado federativo se tenha uma mesma instituição.

Isso por que, embora se trate de instituição altamente hierarquizada, assentada em regras, disciplinas, princípios e códigos escritos, que devem ser conhecidos e incorporados por seu corpo de profissionais, a Igreja Católica é, a rigor, um processo histórico. Um processo de progressiva difusão e estabilização de princípios e de códigos de conduta destinados a enquadrar a ação de indivíduos que, uma vez ingressados na instituição, submetem-se formalmente à obediência das regras institucionais.

Para forçar um pouco as imagens, diria que, ainda que seja uma grande empresa multinacional com quadros espalhados mundo afora, a Igreja tem pouco a ver com uma Coca Cola, com um McDonald's ou com uma Philip Morris. Entre outros motivos, porque a Igreja não vende refrigerantes, lanches ou tabaco, mas algo muito mais complexo e intangível: salvação das almas, valores e sentido para a vida, para ser rápido nesse exemplo.

Mas também porque a Igreja é composta por estruturas infinitamente mais diversificadas: a hierarquia central romana e o

¹ Professor titular do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina e pesquisador do CNPq.

alto clero sediado no Vaticano, as igrejas nacionais presentes em centenas de países com histórias e culturas as mais variadas, o gigantesco clero religioso formado por membros de congregações, ordens e institutos – sem dúvida, instituições dentro da instituição -, o corpo de leigos especializados e devotados a diferentes tarefas, e assim por diante. Depois poderia ainda falar da miríade de estruturas, postos, funções e circunscrições, que vão desde uma paróquia até a reitoria de uma universidade pontifícia, de uma capelania a um convento, de uma cúria episcopal a um serviço missionário no interior do interior.

Justamente, *missão* e *interior*. Duas noções bastante corriqueiras tanto no vocabulário prático do catolicismo quanto no estoque da produção acadêmica especializada. Mas que aqui, na pesquisa de Wheriston Neris, adquirem outro estatuto ao serem tomadas como parte de um objeto de análise peso-pesado: as relações entre o catolicismo missionário e o fenômeno da politização do papel sacerdotal e, por extensão, do próprio catolicismo. Dito de forma um pouco mais alargada, a pergunta fundamental que o autor faz é por que, em certas condições de exercício do ofício religioso, determinados membros da Igreja interpretam sua função em termos que extrapolam as fronteiras da religião e ganham significados, antes de tudo, políticos?

O leitor e a leitora encontrarão resposta ao longo do livro, é certo. Mas para isso serão também convidados a conhecer rico cardápio de outras questões indispensáveis à compreensão do fenômeno da politização religiosa, que está longe de ser simples. Entre essas questões, destaco melhor alguns pontos que em parte mencionei mais acima: a multidimensionalidade da Igreja Católica, cujas peças funcionam com lógicas por vezes conflitivas ou mesmo contraditórias; a diversidade da existência concreta da instituição de acordo com contextos históricos e culturais; a pluralidade das formas de interpretação das regras da instituição, portanto, dos modos de vivência subjetiva do métier e do exercício efetivo da autoridade religiosa, no caso, sacerdotal; os

efeitos dos encontros de instituições e indivíduos vindos de longe com realidades socioculturais muito diferentes.

Dando carne, osso, rostos, características, paisagem e história ao fenômeno, o trabalho consegue reconstituir um quebra-cabeça de muitas peças. Ao final, é esse conjunto que torna inteligíveis as engrenagens da circulação internacional de quadros religiosos estrangeiros deslocados para uma região necessitada (em todos os sentidos) de um país da América Latina. É a dimensão transnacional da Igreja que aí emerge com clareza, mostrando a potência das redes institucionais que interligam diferentes atores e diferentes níveis do catolicismo em estratégias mais amplas de reação e fortalecimento da instituição (Igreja) e das instituições (congregações, institutos, grupos, movimentos).

Apenas o exame com lupa das experiências reais desse fenômeno, que não se restringe ao Brasil nem ao Maranhão, é capaz de explicar de que modo componentes tão díspares e distantes de uma mesma igreja se conectam e interagem. O atento enquadramento histórico – em várias escalas, é bom notar – das interações que se desenrolam fornece ao estudo lastro na captura das lógicas flexíveis de engajamento dos agentes religiosos, cujas mutações são tributárias dos encontros entre os componentes institucionais mencionados. Fica claro, afinal, que não há nenhum determinismo ou fatalismo no fato de alguns sacerdotes estrangeiros no interior do Maranhão, em certo momento histórico, terem passado a entender a ação religiosa como uma *ação política*.

O conjunto de resultados oferecidos pela pesquisa aqui apresentada presta, assim, muitos serviços. A leitores ainda pouco familiarizados com uma literatura científica sobre a Igreja – eventualmente adeptos ou profissionais do catolicismo – ele oferta rigorosa visão objetiva de um fenômeno facilmente reconhecível em seus sinais mais visíveis, como é a presença do clero estrangeiro no Brasil, a existência de uma fração politizada da Igreja, um catolicismo dito popular, o pastoralismo etc. Tais imagens e rótulos são examinados por dentro e iluminados por diferentes ângulos que escapam ao senso ordinário. A leitores já mais aclimatados com

discussões sociológicas em torno da Igreja, o livro é exemplo de uma abordagem sociohistórica inovadora que se afasta de visões que enfocam ou a instituição ou os agentes religiosos. A conclusão mais forte da obra é, afinal de contas, que a(s) realidade(s) da instituição Igreja Católica somente pode ser compreendida pelas diferentes interações entre indivíduos e instituição. Não se pode ver direito a floresta sem olhar bem para suas árvores.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste livro é examinar as mediações concretas por meio das quais certos membros do corpo clerical foram conduzidos a viver sua atividade profissional como diretamente política e socialmente engajada, tendo como referencial de análise um espaço empírico representado pelo Maranhão, a partir da segunda metade do século XX. Trata-se de investigar, mais particularmente, os contextos práticos, as configurações institucionais e as lógicas simultaneamente coletivas e individuais que favoreceram a emergência de novas formas de sensibilização política por uma fração do clero e a disposição ao engajamento em “causas” e “questões coletivas” que ultrapassavam largamente o seu domínio de especialidade.

Desse modo, o presente estudo centra-se não tanto sobre os engajamentos políticos desses religiosos, propriamente ditos, quanto sobre a tentativa de tornar inteligível como eles foram conduzidos a “[...] conceber que sua atividade profissional, além de suas finalidades próprias, poderia ser orientada, ou mesmo inspirada, pelos objetivos da ordem política contanto que esses últimos fossem inscritos numa visão mais ampla do político.” (LAGROYE, 2003, p. 365-366). Essa investigação se insere fundamentalmente em dois eixos de discussão conceitual, estreitamente interligados: por um lado, a *sociologia política das instituições* (LAGROYE; OFFERLÉ, 2011), que coloca como questão central o encontro dinâmico entre as formas objetivadas de uma instituição (regras, organizações, saberes, etc.) e os engajamentos que a fazem existir concretamente e, por outro, o processo de requalificação das atividades religiosas em atividades políticas, a qual pode ser compreendida no registro semântico das formas de *politização* da vida social (LAGROYE, 2003; ARNAUD; GUIONNET, 2005; LE GALL; OFFERLÉ; PLOUX, 2012).

A partir de procedimentos metodológicos variados, o estudo buscou então compreender como a instituição eclesiástica se tornava um lugar de politização de indivíduos, favorecendo a emergência de novas formas de intervenção social e pública de religiosos no recorte em pauta. Ou seja, tratou-se de objetivar as formas e mecanismos que suscitavam o trânsito de lógicas entre esferas de atividade, promovidos por determinados agentes que desafiaram as definições e os limites legitimados da ação religiosa católica. Para tanto, sem ignorar a importância das disposições favoráveis à participação política, as lógicas individuais e o vocabulário dos motivos empregados por esses religiosos, a evolução nos modos de intervenção de membros do clero, a partir de meados do século passado, é concebida como indissociável das transformações históricas sucessivas da instituição eclesiástica e das formas de adaptação às novas condições sociais de exercício dos papéis religiosos em um contexto histórico particular.

Isso posto, alguns dos critérios de delimitação dos marcos temporais e de escolha do recorte empírico da presente pesquisa podem, desde já, ser esboçados. Primeiramente, a opção pelo estudo das transformações em um componente objetivado do catolicismo constituiu uma forma de particularizar o estudo de um vasto movimento dentro da Igreja católica, caracterizado por uma série de crises, reformas institucionais, recomposições de pertencimento, resultante da combinação aleatória de processos demográficos, sociais, culturais, intelectuais, políticos, etc., dentro e fora da instituição (LAGROYE, 2009). As causas de tais processos já foram exploradas em diversas pesquisas.

Causas exógenas, em primeiro lugar, ligadas às transformações macrosociais em curso na América Latina e no Brasil (crescente industrialização, urbanização, crescimento demográfico, aumento da escolarização etc.), à ameaça do comunismo, ao avanço das denominações protestantes, das religiões afro-brasileiras, as quais teriam repercutido sobre o monopólio confessional histórico detido pelo catolicismo na região (BRUNEAU, 1974; ALVES, 1979; MAINWARING, 2004).

Além disso, em toda a América Latina, o pós-segunda guerra mundial demarcou um período de intensa polarização e radicalização num contexto de luta anticomunista e a instalação de diversos golpes militares, a exemplo do regime militar brasileiro em vigor entre 1964-1968 (FERREIRA, 2004; FICO, 2004). Essa situação crítica (DOBRY, 2009) repercutiu então fortemente sobre o espaço católico na medida em que ampliou e complexificou o espectro de posições suscetíveis de serem adotadas por religiosos e as modalidades de vinculação às lutas político-ideológicas mais gerais (CORADINI, 1998; SEIDL, 2009a).

Causas endógenas, por outro lado, ligadas a um processo de *aggiornamento* da Igreja católica que, desde os anos 1950, renovou sua capacidade de ação frente aos novos desafios do contexto internacional (BEIGEL, 2011; COMPAGNON, 2000). E isso em diferentes níveis. Por um lado, com o Concílio Vaticano II (1962-1965), as altas hierarquias eclesíásticas legitimaram diversas inovações em curso dentro do espaço católico, bem como tentaram reformular a doutrina e as estruturas de poder dentro da Igreja (PELLETIER, 2000). Por outro, notadamente ao longo da década de 1970, multiplicam-se as trocas entre diferentes atores católicos, tanto ao nível nacional quanto internacional, numa dinâmica que escapou ao controle das autoridades centrais (MABILLE, 2002).

Ao nível do continente latino-americano, a Igreja conheceu, por outro lado, um processo de unificação, seja através da criação dos primeiros organismos de colegialidade episcopal modernos, seja pela realização de conferências episcopais como Medellín (1968) e Puebla (1979) que demarcaram o início de um período de intensas inovações dessa instituição na América Latina (SERBIN, 2008). A emergência da Teologia da Libertação como matriz teológica e ideológica importante e a definição da missão junto aos “pobres” como objeto prioritário de evangelização também promoveu, por seu turno, uma renovação das relações dos clérigos com o político e o social (SERBIN, 2001; SEIDL, 2009).

Coincidindo com a agitação política no Brasil e a expansão do uso da repressão e da tortura pelo regime militar contra leigos e clérigos, esse processo levou alguns religiosos a aproximarem-se da esquerda e a engajar-se na causa dos direitos humanos, em favor de segmentos afastados dos centros de poder e a assumir posicionamentos críticos em relação às políticas econômicas e sociais do governo (SERBIN, 2001; MAINWARING, 2004; HERMET, 1993). Notadamente entre as décadas de 1970 e 1980, uma parte da Igreja católica se tornou então uma força social crítica, um polo de oposição aos regimes autoritários instalados na América Latina e um poder contestatório da ordem estabelecida (LÖWY, 2001)

Porém, se o catolicismo na América Latina entrou em um momento de renovação nos planos litúrgico, institucional e ideológico nesse recorte, os anos 1950 também demarcaram uma configuração organizacional crítica para a Igreja. A começar pela verdadeira ruptura ocasionada pelo questionamento do monopólio confessional detido pelo catolicismo na região, traduzido pela redução do número de católicos declarados, a retração das demandas por serviços religiosos (batismos, casamentos, extrema-unção) e a diminuição do número de praticantes regulares (COMPAGNON, 2000; 2006).

No Brasil, a crítica do modelo de formação clerical e do ideal sacerdotal que deveria fazer do padre um homem separado da realidade do mundo social, suscitou “uma profunda reavaliação da vocação e da função social do sacerdócio” (SERBIN, 2008, p. 157). Simultaneamente ao processo de flutuação dos critérios objetivos de pertencimento e as recomposições da figura do padre na esteira do Concílio Vaticano II (1962-1965), aprofundou-se a crise de recrutamento sacerdotal, o declínio dos seminários e a multiplicação das solicitações de dispensa do estado clerical, em praticamente todas as unidades da Igreja situadas nessa região (SCHOOYANS, 1964).

Nessas condições, a América Latina começou a ser considerada como um campo prioritário para as hierarquias romanas, adquirindo um novo lugar no cenário internacional do

catolicismo (BEIGEL, 2011; BEOZZO, 2001; COMPAGNON, 2006; SAPPPIA; SERVAIS, 2006; SUAREZ, 2004). Uma das manifestações concretas desse interesse se materializou pelo envio de missionários estrangeiros tendo a América Latina como destino e a intensificação das dinâmicas de trocas e formas de circulação dentro das redes católicas transnacionais com diferentes consequências sobre os jogos institucionais no centro e na periferia do espaço católico internacional (CHAOUCH, 2007; COLONOMOS, 2000; COMPAGNON, 2000).

Porém, se não resta dúvida de que a compreensão da evolução nas formas de intervenção política de religiosos exige levar em consideração o peso dessa conjuntura histórico crítica e das mutações organizacionais da Igreja no espaço internacional, cabe ressaltar que se parte aqui do princípio metodológico de que não se pode presumir que esses fatores de transformação mais gerais tenham produzido necessariamente os mesmos efeitos nos diferentes níveis e componentes objetivados dessa instituição. Assim, ao escolher como objeto de estudo uma civilização diocesana duplamente periférica (em relação a Roma e aos centros católicos de decisão nacional), o que pretendemos é reconstituir de uma perspectiva processual e localizada, as modalidades concretas e contingentes de transação entre os fenômenos religiosos e políticos, atentando para as configurações históricas, sociais e institucionais particulares e, inclusive, os discursos produzidos por um pequeno número de indivíduos que explorou novas vias de definição do *métier*.

Evidentemente, apesar da problemática do papel político da instituição eclesiástica ser demasiado extensa para ser reduzida à questão do peso jogado pelos religiosos que escolheram uma definição do ofício como socialmente engajada, quer a título pessoal ou coletivo, e que os mesmos não representassem todo o corpo clerical, o que nos interessa saber é em que condições eles puderam se constituir enquanto porta-vozes e intérpretes não somente do seu meio profissional, como também se sentiram autorizados a desempenhar o papel de intermediários primordiais

de descontentamentos da população e de valores e ideais que transcendiam o seu metier.

Tendo em vista o exposto, distinguimos vários níveis de análise para serem explorados ao longo deste livro. No primeiro capítulo, dedicamos especial atenção às bases conceituais, às dimensões de análise e aos procedimentos metodológicos adotados ao longo da pesquisa. O leitor mais familiarizado com o estado de pesquisas sobre o tema no campo acadêmico encontrará aqui as principais referências com e contra as quais construímos o objeto em pauta.

No segundo capítulo tentamos reconstituir a gênese desse componente institucional periférico da Igreja, de seu arcabouço institucional e a evolução dos seus efetivos clericais em configurações históricas sucessivas. Por essa via, tentaremos expor como esse componente foi sendo moldado continuamente pelas relações sociais estabelecidas no território, pelas particularidades de sua história e pela sua crescente vinculação às novas orientações católicas em matéria pastoral, doutrinária e/ou litúrgica, demarcando novas condições de socialização institucional.

Analisando diversos fatores e níveis de renovação institucional do catolicismo em nível internacional, nacional e regional, o terceiro capítulo coloca o acento tanto sobre a redefinição das fronteiras instituídas que separavam o clero dos leigos, quanto sobre as condições que levaram a Igreja a se tornar um poderoso apoiador moral e organizacional de mobilizações e movimentos sociais no Maranhão.

A partir de então, o livro se concentra na exploração dos efeitos do estreitamento de vínculos da Igreja no Maranhão às redes transnacionais católicas, sobretudo através da internacionalização dos efetivos clericais atuantes na região. No quarto capítulo, nos dedicamos a analisar a “grande missão”, como se pode caracterizar o deslocamento realizado por diversos sacerdotes vinculados a dioceses estrangeiras em direção às Igrejas situadas nas fronteiras da cristandade e como isso produziu efeitos não somente sobre a diversificação dos habitus

clericalis locais, como também favoreceu o processo de renovação de alguns componentes institucionais do catolicismo.

Por fim, no quinto e último capítulo, através das narrativas de vida de religiosos vinculados a um instituto de origem italiana instalado no Maranhão desde a década de 1950 - os Missionários Combonianos do Coração de Jesus (MCCJ) - analisamos o empreendimento missionário como um lugar de interpenetração de histórias, de recomposição identitária e de reinvenção prática do ethos missionário.

Cada capítulo foi pensado como uma dimensão de análise autônoma não requisitando, por conseguinte, que a leitura seja realizada na mesma sequência de disposição da obra. É válido ressaltar, ainda, que alguns desses eixos de análise vêm sendo aprimorados e/ou aprofundados através de publicações específicas realizadas desde 2014, ano em que a tese da qual se origina este livro foi defendida junto ao Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGGS/UFS). Não obstante, embora algumas de suas principais contribuições já tenham sido divulgadas em periódicos nacionais, as teses principais aqui esboçadas ainda mostram vitalidade, servindo de inspiração para novas pesquisas comparativas. Pessoalmente envolvido em atividades de Ensino, Pesquisa e Extensão na Graduação e Pós-Graduação em Ciências Sociais, e compreendendo as vantagens da transmissão de um ofício pelo exemplo, gostaria que a presente leitura fosse tomada como um exemplo concreto, entre outros epistemologicamente possíveis, de articulação entre níveis de análise e da própria importância do recurso experimental a variações de escala de observação, os quais se revelam cada vez mais fundamentais para aqueles que desejam entender um universo institucional tão plural quanto aquele da Igreja Católica.

Capítulo 1

ENTRANDO NO MUNDO DA IGREJA: Bases conceituais, dimensões de análise e perspectivas metodológicas

Dentro da perspectiva analítica adotada neste estudo, a investigação sobre os processos de requalificação das atividades religiosas através das modalidades de politização de agentes religiosos tem seu referencial teórico baseado, principalmente, na agenda de pesquisas proposta pela escola construtivista da sociologia política francesa (LAGROYE, 1997, 2006, 2009; LAGROYE; OFFERLÉ, 2011) e nas pesquisas sobre os processos de politização de atividades sociais as mais diversas (ARNAUD; GUIONET, 2005; LAGROYE, 2003; LE GALL; OFFERLÉ; PLOUX, 2012; RAISON DU CLEZIOU, 2008). No que segue, após a exposição desse conjunto de referenciais de análise, centrados principalmente sobre sociedades ocidentais, notadamente a francesa, passamos a análise de alguns dos trabalhos no Brasil que abordaram a questão das transformações da Igreja católica nesse mesmo recorte e que ofereceram contribuições importantes para o presente trabalho.

1.1 A sociologia política das instituições

Conforme Jacques Lagroye (2009), teórica e metodologicamente, a *sociologia política das instituições*, ou dos processos de *institucionalização*, constitui tanto uma teoria do mundo social, dedicada a verificar uma série de postulados fundamentais, quanto um método de pesquisa aplicável a uma pluralidade de agrupamentos suscetíveis de serem tratados como instituições. Como esclarece, esses imperativos teórico-metodológicos podem auxiliar no tratamento desses agrupamentos que os pesquisadores são incitados a nomear de

instituições, nos quais os atores sociais desempenham atividades comuns de maneira regulada e mais ou menos contínua (LAGROYE, 2006).

O primeiro postulado dessa teoria do social é que os seres humanos são seres de instituição, ou seja, modelados em sua forma de pensar e agir por um número impressionante de instituições (família, empresa, organizações) presentes em todas as etapas de socialização. O segundo postulado é que a institucionalização é um processo contínuo, e não linear, resultante dos usos que os grupos e agentes fazem de tudo que é objetivado sobre a forma de objetos, regras, saberes e papéis que definem uma instituição. Nesse sentido, este postulado leva a colocar como foco a questão do reencontro dialético entre o que é instituído, ou seja, tudo aquilo que é suscetível de assegurar a unificação das condutas e dos modos de comportamento a partir de dispositivos de ajustamento variados, e os investimentos (ou engajamentos) que contribuem constantemente para modificar, tanto quanto para conservar a imagem da instituição, sendo parcialmente determinados e moldados pelo instituído (LAGROYE E OFFERLÉ, 2011; LAGROYE, 2009).

O terceiro postulado, com implicações metodológicas importantes para este trabalho, é que questões idênticas podem ser colocadas a todo sistema de relações objetivadas, sejam elas concernentes às formas de recrutamento, à seleção de dirigentes, às modalidades de sanção aos desviantes, à transmissão de saberes, aos dispositivos diversos de ajustamento às práticas legítimas, etc., posto que as respostas a esses problemas variam de uma instituição a outra. Ou seja, se, por um lado, agrupamentos como a Igreja católica, o exército, os partidos políticos, o aparelho judiciário, a escola, etc., podem ser tomados como instituições com características análogas e, inclusive, comparáveis, por outro lado, o pesquisador deve também ser sensível às diferenças, particularidades e singularidades representativas de cada um desses sistemas de relações objetivados e fora dos quais “[...]”

nenhum ator institucional poderia se reconhecer totalmente”. (LAGROYE, 1997, p. 307, tradução nossa).

Como visto em diversas pesquisas realizadas por Jacques Lagroye (2006; 2009), a Igreja católica constitui um campo de estudos particularmente estimulante para essa sociologia da institucionalização, permitindo explorar perspectivas metodológicas fecundas para o estudo de outras configurações institucionais. Em *La vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un regime d'autorité*, por exemplo, dispendo-se a analisar os significados da crise da Igreja católica na França, Lagroye explorou quatro dimensões importantes para a análise desses processos institucionais vivenciados numa conjuntura crítica. Em primeiro lugar, o interesse por tudo o que é duravelmente objetivado na instituição e que estrutura a ortodoxia e a ortopraxia dos praticantes e aderentes, ou seja, tudo que regula a retidão e a conformação de suas práticas e condutas às fronteiras, prescrições e demarcações institucionais. Mesmo em instituições como a Igreja católica, que se distinguem justamente pela riqueza e minuciosa precisão do corpo de regras e prescrições que enquadram as práticas, para o autor, porém, o estudo das suas regras e dispositivos de ajustamento não diz respeito somente àquilo que seria desejável, como também ao que seria possível fazer.

A segunda dimensão de análise diz respeito à importância atribuída aos investimentos variados dos seus membros, onde se produz constantemente a face concreta da Igreja e os usos possíveis do instituído. Um terceiro aspecto fundamental consiste, por outro lado, em tentar apreender os conflitos que são postos em jogo através desses usos, de maneira mais ou menos consciente, aos quais se associam a modalidades distintas de acesso à fé e também de relação com a verdade da instituição. Em uma instituição na qual tudo está conectado, cada prática, cada modo de ser diferente faz emergir uma nova configuração institucional, a despeito, inclusive, de ser teorizada pelos indivíduos e da inexistência de um projeto ou um programa

global. Além disso, essa questão das diferentes formas de acesso à verdade de uma instituição, ou seja, ao que é considerado e reconhecido como verdadeiro, se vincula a outra dimensão fundamental para o autor: a necessidade de levar em conta as representações formuladas pelos atores concretos acerca do que é a instituição, dos seus objetivos e do seu papel, os quais constituem elementos basilares para explicar as formas de investidura no papel e parte importante dos determinantes do engajamento individual.

Sem desprezar, evidentemente, os determinantes ligados à origem social, à educação, às condições de existência, às posições institucionais que implicam em diferentes condições de fala e interpretação dos papéis, o interesse demonstrado por Lagroye acerca das razões do engajamento se conecta ao que considera ser uma das importantes características da Igreja católica. É que, provavelmente mais do que em muitas outras instituições, a Igreja é vista como um agrupamento que exige um trabalho incessante de *racionalização das práticas* e de indagação constante acerca da relação entre as práticas e os comportamentos (LAGROYE, 2006). A começar pela existência de diversos dispositivos como a revisão de vida, o exame de consciência, a confissão, etc., que incitam os fiéis a adquirir certa reflexividade sobre os atos e suas justificativas. A exegese bíblica, mesmo para os menos treinados, supõe sempre essa adequação entre os princípios gerais e alguma prática, a orientação de condutas ou sua justificação. Ou seja, mesmo os membros ordinários da Igreja são incitados “[...] a estabelecer uma relação tão estreita quanto possível entre os seus atos e os saberes transmitidos pela instituição” (LAGROYE, 2006, p. 20, tradução nossa).

Nenhuma dúvida quanto à possibilidade de que esses indivíduos tenham interesse em desconhecer os determinantes sociais e psicológicos de seus investimentos, ou mesmo que os motivos possam ser simplesmente travestidos em motivações. Seria demasiado fácil, no entanto, descartar esses pontos de vista, se essas racionalizações não produzissem, por vezes, interpretações não muito diferentes daquelas a que poderiam chegar o

psicanalista, o sociólogo ou historiador e, não raro, com a disposição das mesmas ferramentas das ciências sociais (CORADINI, 2012; GRIGNON, 1977; ROUSSEAU, 1982; SEIDL, 2007b). Contudo, a questão não se encontra exatamente no plano da maior ou menor plausibilidade dessas representações, no emprego cruzado de referências das ciências sociais com finalidades religiosas ou no caráter mais ou menos consciente dos esforços de sublimação de desejos e apetências, de resto, comuns a todos os seres sociais, mas na maneira como essas racionalizações se conectam a uma representação da instituição e moldam a própria diversidade de vinculações à verdade da Igreja. Retomando Pierre Bourdieu, quando este afirmava que em matéria de conhecimento, se há uma verdade, é que a verdade é um objeto incessante de lutas, Jacques Lagroye assevera então que:

[...] não se trata mais, portanto, ou não somente, de sensibilidades variadas que coexistiriam no seio de uma mesma concepção de verdade, mas de representações diferentes das formas de conexão com essa verdade, ou mesmo quanto à própria verdade. (LAGROYE, 2006, p. 21-22, tradução nossa).

É nesse plano, inclusive, que a opção pelo estudo de uma conjuntura crítica da Igreja e das construções intelectuais dessa crise pelos atores religiosos retira todas as suas consequências para a tese apresentada por Jacques Lagroye. Ou seja, ao examinar através de entrevistas e observações, os conflitos engendrados pelas racionalizações diferentes da fé e as interpretações da crise, o autor identificou então a existência de dois *regimes de verdade* que estariam em disputa dentro da Igreja. Por um lado, o *regime das certezas*, que teria por objetivo o reforço das linhas de comando hierárquico, a preservação de convicções doutrinárias, e se manifestaria concretamente pela ênfase sobre os sacramentos (batismos, casamentos, ordenação, confissão) e a definição de uma interpretação autorizada dos textos de referência e da tradição. Trata-se aqui de um modelo de transmissão intergeracional e

objetivado da mensagem religiosa no qual, para utilizar a definição de Jean Marie Donegani (1993, p. 468, tradução nossa), a tarefa da igreja não seria favorecer as vias de expressão da liberdade individual, mas a de transmitir um “[...] legado de fé e definir os contornos de uma identidade institucional”.

Em outro polo estaria o *regime de testemunho* que, principalmente entre 1950/70, colocou em questão o regime de certezas ao incitar os atores religiosos a viverem de maneira diferente e crítica os seus papéis e a experimentarem a fé de maneira subjetivizada e intimizada. Muito embora o conflito entre esses regimes não constitua um fenômeno recente dentro da história da Igreja, e a própria diversidade das relações com as crenças e as práticas cristãs não seja um fenômeno novo (ROUYER, 2007), a novidade desse movimento, para recorrer novamente à Donegani (2000), foi que o pluralismo se tornou a característica maior e o principal problema da Igreja Católica, na medida em que esta passou a se confrontar com a questão de sua própria identidade e do seu futuro. Quer dizer, o pluralismo se colocou como uma das dimensões fundamentais das disputas eclesiológicas e da própria regulação da autoridade institucional. Para Jacques Lagroye, no entanto, a questão da intensidade da crise institucional da Igreja não se explicaria tão somente pelas fraturas irreversíveis entre esses dois regimes, mas principalmente pela eufemização dessas tensões dentro da instituição e, por essa razão, a dificuldade mesma de lidar com a questão de sua própria diversidade intrínseca.

Essa questão da diversidade também volta a ser discutida em uma publicação mais recente de Jacques Lagroye (2009), intitulada, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, no qual o autor procura refletir sobre as múltiplas maneiras de viver o pertencimento a esse coletivo, de participar em suas atividades e de construí-lo praticamente. Para Lagroye (2009, p. 06, tradução nossa), “[...] quando trabalha sobre a Igreja, o pesquisador não pode, com efeito, deixar de se interrogar sobre a surpreendente pluralidade das razões e das maneiras diversas

de se investir na instituição”. É que uma das características fundamentais de agrupamentos complexos, como a instituição eclesial, consistiria justamente na pluralidade dos seus componentes, ou seja, no fato de que seus membros jamais estão em contato com a totalidade da instituição, mas quase sempre com as propriedades dos componentes aos quais eles se vinculam concretamente, sejam eles paróquias, dioceses, movimentos específicos, comunidades de base, etc. Assim, muito embora os católicos sejam recordados constantemente - por uma série de dispositivos e processos (ritos, cerimônias, sacramentos, discursos de religiosos, etc.) – quanto a sua vinculação a uma realidade que transcenderia a diversidade dos modos individuais e coletivos de pertencimento, a sua representação da instituição não deixa de ser fortemente marcada pela sua vivência concreta:

Para muitos dos fiéis, a Igreja católica é praticamente sua paróquia ou o seu movimento organizado; para muitos padres, é sua diocese; para uma religiosa, é seu convento, mesmo se uns e outros pensam que essas formas concretas da Igreja sejam apenas fragmentos de uma instituição universal. Poderíamos ir até o fim dessa lógica, e somente considerar a “Igreja católica” como uma construção mental assegurando simbolicamente a coerência de práticas e de experiências diferentes (LAGROYE, 2009, p. 44, tradução nossa).

Essas perspectivas reenviam ao menos a duas exigências metodológicas que se mostraram particularmente pertinentes para o desbloqueio da presente pesquisa. A começar pela resposta dada à problemática complexa da definição do nível pertinente de análise da Igreja como instituição. Para Jacques Lagroye (2009), é tão pertinente nomear “instituição” a tudo aquilo que é objetivado em regras, papéis, *savoir-faire*, dispositivos, quanto ao nível de suas objetivações sociais (direção administrativa romana, igreja nacional, dioceses, equipes de movimento, paróquias, ordens religiosas ou congregações, etc.). Não haveria aqui uma hierarquia entre esses diferentes níveis, senão ângulos distintos a partir dos quais se poderia ter uma visão desse artefato simbólico que é a instituição.

Reconhecido isso, com efeito, o que entra em questão passa a ser então os efeitos de conhecimento resultantes da variação da escala de observação o que, como apontou de forma pertinente o historiador Jacques Revel (1998, p. 20) a respeito da micro-história italiana, “[...] não significa apenas aumentar (ou diminuir) o tamanho do objeto no visor, significa modificar sua forma e sua trama”. Percepção essa que é convergente com a visão de Jacques Lagroye (2009, p. 46, tradução nossa), para o qual, “[...] como o geral só é acessível na exploração das singularidades, a instituição em seu sentido mais amplo só é acessível por meio daquelas experiências concretas e diversificadas que seus membros têm”.

Uma vez que o pesquisador não pode desprezar a questão da *dupla filiação* dos membros da Igreja, ou seja, o fato de que a sua vinculação a um componente concreto não exclui a própria consciência do pertencimento à uma instituição universal, bem como os efeitos que cada nível objetivado pode produzir sobre os demais, uma segunda exigência consiste em tentar compreender como se estabelecem as relações de interdependência dentro dessa unidade plural. Como se operam as interconexões entre esses diversos níveis e quais as suas implicações para o processo de mutação institucional da Igreja católica? Como uma instituição distante de Roma e periférica em relação aos centros de decisão eclesiástica nacional se conecta e/ou influi sobre processos mais gerais que atravessam a instituição?

Essa questão da construção permanente do instituído e a importância dos investimentos e formas de pertencimento dos membros de instituição levantam, desse modo, uma série de questões acerca das formas de invenção, adaptação, consolidação, reforma, reprodução, insubordinação e subversão em domínios diversos (GRILL, 2012). Para o momento, no entanto, caberia destacar duas outras pesquisas que também tiveram importância decisiva para a delimitação do presente objeto e que merecem atenção pela contribuição heurística do material apresentado. Em primeiro lugar, as pesquisas conduzidas por Charles Suaud sobre os pequenos seminários e padres rurais (2008), bem como sobre os

padres-operários (2004), em colaboração principalmente com a historiadora Natalie Viet-Depaule. Além desta, destaca-se mais recentemente as perspectivas inovadoras exploradas no trabalho de Yann Raison du Cleziou (2008).

Em *La vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux* (1978), Charles Suaud analisou a situação do departamento de Vendée (diocese de Luçon) como uma área privilegiada para o estudo das transformações ocorridas na formação de habitus profissionais e religiosos correlativamente às reconversões econômicas ocorridas nessa área, desde 1960. Para isso, Suaud se dedicou tanto à compreensão dos condicionantes sociais e institucionais da conversão religiosa, ou seja, os determinantes que permitiriam explicar o surgimento da vocação sacerdotal como um fenômeno social e suscetível de explicação, quanto os fatores que explicariam a reconversão dos padres rurais face à crise brutal de vocações ocorrida nesse marco temporal. No cerne do trabalho encontra-se a perspectiva de que essa crise resultaria da própria transformação das estratégias de reprodução dos grupos rurais e, em particular, da expansão das oportunidades de escolarização e destinos profissionais, o que teria incidido sobre a atratividade, a função e o estatuto ocupado pelo sacerdote dentro da comunidade rural. Até que isso ocorresse, além de constituir uma forma de distinção social para o candidato e sua família, o exercício do ministério sacerdotal seria caracterizado pela legitimação da ordem estabelecida e a garantia da unidade dentro dessas comunidades campesinas relativamente estáveis e fracamente diferenciadas.

Ao passo que se davam diversas transformações na estrutura social desse departamento francês (êxodo rural, abertura de novas oportunidades de trabalho, avanço nas opções de escolarização), os seminários passaram também por uma série de modificações em seu sistema (modalidades de recrutamento, aumento de vocações sacerdotais, incorporação progressiva de padrões escolares seculares nos seminários) que suscitaram a valorização de novas competências, a diversificação dos habitus sacerdotais e

a consequente desqualificação de certas práticas tradicionais e modos de exercício do ofício religioso.

A crise de recrutamento e das vocações que atravessou o clero católico entre as décadas de 1960-1970 é interpretada então como consequência da diferenciação geracional dos modos de socialização na instituição sacerdotal. Dimensão de análise importante para a presente obra, para Charles Suaud (1978), se o *aggiornamento* católico recebeu a adesão de uma parcela específica do clero, essa “recepção” só foi possível devido às transformações na formação sacerdotal e o processo mesmo de diversificação dos *habitus* religiosos. Como também o observa Yann Raison du Cleziou (2011), essas transformações estiveram no princípio da produção de *habitus* sacerdotais diferenciados das gerações anteriores, o que habilitava aos padres socializados no novo modelo a perceberem as recentes propostas teológicas e as inovações sacerdotais da Igreja pós-conciliar como relevantes.

Charles Suaud (1978) distingue então três estratos geracionais nesse conjunto: os *padres tradicionalistas*; os *sacerdotes preparados para a crise* e a geração dos *padres da nova Igreja*. A primeira categoria abrangia os sacerdotes com mais de 50 anos inadaptados às novas condições de exercício do papel religioso e praticamente impermeáveis às transformações em curso. Socializada num contexto de relativização das formas religiosas instituídas, por outro lado, a segunda geração teria incorporado simultaneamente disposições tradicionais e inovadoras que demarcariam sua disposição ao duplo-jogo: ao mesmo tempo em que saberiam agir para transformar a instituição quando possível, esses agentes poderiam autocensurar-se quando fosse oportuno. Ao contrário, a terceira geração se estimaria enquanto porta-voz de uma renovação necessária, assumindo um combate aberto contra todos aqueles que no campo eclesial defendiam concepções conservadoras sobre a Igreja e os papéis sacerdotais. Embora distintas, essas duas últimas gerações fariam parte de um mesmo conjunto disposicional que tanto se ajustaria às novas demandas dos leigos, quanto se oporia aos *habitus* sacerdotais das gerações

anteriores. Essas gerações se constituiriam, assim, enquanto empreendedores de uma “nova igreja”, suscitando a resistência ou marginalização dos padres associados às formas tradicionais desqualificadas.

Diferentemente dos jovens seminaristas que foram o objeto do livro *La Vocation (1978)*, em *Prêtres et ouvriers. Une Double fidélité mise à l'épreuve (2004)*, Charles Suaud e Natalie Viet-Depaule analisaram um movimento de padres, chamados de “prêtres-ouvriers”, que a partir de meados dos anos 1940 escolheram ou aceitaram deixar suas paróquias para exercer seu ministério sacerdotal no mundo do trabalho. Tratou-se nesse caso de analisar as transformações profundas experimentadas por esses sacerdotes que optaram por explorar vias radicalmente novas de ser “padre de outro modo” colocando-se em situação de adquirir princípios teológicos diferentes daqueles que haviam incorporado ao longo de suas passagens pelo seminário ou noviciado. Desse modo, ao privilegiarem a dimensão corporal desse novo aprendizado, os autores descrevem então esse processo de reconversão feita à custa de um longo trabalho sobre si e pela qual foram exploradas novas formas de fidelidade à Igreja e à classe operária, em rompimento com as condições anteriores de socialização.

Metodologicamente, com base em um conjunto de entrevistas biográficas necessariamente limitadas e sem fins de representatividade (como diversos padres haviam falecido ou não puderam ser contactados, foram realizadas apenas 31 entrevistas), os autores tentaram apreender os itinerários desses sacerdotes como inseparáveis das condições sociais, econômicas, políticas e religiosas nas quais eles viveram. Ou seja, a perspectiva de análise assumida colocou como foco o processo individual e social através dos quais alguns seminaristas foram

[...] levados a viver a socialização clerical de uma maneira suficientemente distanciada – mas não em demasia – a ponto de quererem realizar seu ideal sacerdotal segundo um modo diverso

do proposto pela instituição, quer se tratasse de uma Igreja diocesana, quer de uma congregação (SUAUD, 1994, p. 53).

Desse modo, os testemunhos dos padres-operários foram analisados como estando no cruzamento de percursos individuais e da própria evolução do campo religioso que conheceu um processo de diferenciação interna a partir da década de 1940. Como no trabalho anterior, Suaud e Viet-Depaule delimitam então três gerações de padres operários: a primeira, formada antes de 1954, e que tendo iniciado o seu engajamento sindical e associativo, foi duramente afetada pela supressão do movimento por Roma no referido ano. Nessas condições, os padres da geração seguinte (1954-1965) se caracterizariam pela sua “passagem ao trabalho” com uma grande discricção, dado o estado de quase clandestinidade dessa forma de apostolado, até que a abertura apostólica do Concílio Vaticano II (1962-1965) invertesse essa condição. A última geração consistiria justamente naquela que passou ao trabalho depois de 1969, quando foi reconhecido o engajamento dos padres que escolheram o trabalho como um meio de presença num mundo descristianizado.

Como prolongamento das reflexões contidas no livro *Prêtres et Ouvriers* os autores organizaram uma outra publicação, intitulada *De la subversion em religion* (CAVALIN; SUAUD; VIET-DEPAULE, 2010), no qual recolocavam, em outros termos, e de uma perspectiva multidisciplinar, a questão de saber como homens e mulheres, formados para se colocar a serviço das instituições e propagar uma ortodoxia, chegaram a transformar-se para mudar a Igreja em nome de princípio intangíveis que eles teriam adquirido. Particularmente, desse ensaio sociológico sobre as formas de subversão internas à Igreja cabe destacar os três *níveis de contextualização* adotados pelos autores para refletir sobre os conflitos religiosos que tem por objetivo modificar a instituição, os quais ofereçam contribuições heurísticas importantes para a construção da presente pesquisa.

No primeiro nível de contextualização os autores partiram de uma perspectiva que privilegiava a reflexão sobre o papel dos padres, ou de qualquer outro agente religioso exercendo o poder em situações de mutação. Para tanto, a própria situação do catolicismo na França contemporânea constituía um laboratório fecundo para entender como diversos sacerdotes foram conduzidos a se comportarem como profetas, do interior mesmo do clero, de onde eles desejavam mudar os princípios de legitimidade e as maneiras de exercer o ministério. O segundo nível de contextualização enfocava a mutação das relações entre padres e leigos enfocadas não do ponto de vista da ruptura, mas da aproximação entre os indivíduos consagrados e os simples fiéis, numa clara revisão da interpretação dada por Max Weber acerca do nascimento das rupturas religiosas². O último nível consistia justamente em explorar como a tensão mais ou menos consciente entre os padres – o mais frequentemente entre padres ocupando posições marginais na Igreja e em sua hierarquia – não tinha como função apenas modificar o equilíbrio interno no seio da instituição, como também constituíam uma forma de redefinir o lugar que a Igreja católica estima ter na sociedade sob a forma da pretensão a regulá-la em nome de valores religiosos.

Especialmente essa última proposição é bastante próxima das perspectivas exploradas nas pesquisas de Yann Raison du Cleziou (2008) sobre a politização dos dominicanos da província francesa, entre 1950-1980, as quais têm oferecido proposições analíticas fundamentais para o presente estudo. Estudando as transformações do *ethos* dominicano (vida conventual, habitus, arquitetura, missões, relações com a autoridade) em uma conjuntura institucional crítica, Yann Raison propõe então que a politização dos religiosos não expressava exatamente uma “saída

² Para Weber, enquanto o Profeta reclama sua autoridade em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma, o Sacerdote o faz por estar a serviço de uma tradição sagrada. O que explicaria “o fato de que, com pouquíssimas exceções, nenhum profeta procedeu do sacerdócio” (WEBER, 2009, p. 303).

da religião”, senão um deslocamento das normas de atividade religiosa legítima e, por consequência, a recomposição das formas de fidelidade e dos critérios de pertencimento à instituição. Concepção fundamental para o presente trabalho, nessa leitura, a politização aparece como uma exploração da missão religiosa por novos meios, favorecidos pela flutuação das normas institucionais no bojo do Vaticano II (1962-1965), por inovações teológicas e acontecimentos específicos, bem como pelas experiências pessoais. Uma das consequências principais disso teria sido justamente a ampliação do repertório de ação das modalidades de militância institucional e a plasticidade dos investimentos suscetíveis de serem realizados em nome da fé e da vocação. Não estranha, pois, que antes de referir-se à secularização, ruptura, conversão ou reconversão, o autor prefere falar em fidelidades concorrentes ou paradoxais, ampliando a tipologia (saída, voz e lealdade) cunhada por Albert Hirschman³ (1995).

A opção pelo estudo dos dominicanos se justificaria, em primeiro lugar, pelo fato de que esses religiosos apareciam de forma praticamente onipresente no processo de politização recente da Igreja na França. Porém, sob outra perspectiva, uma vez que o clero regular apresentaria uma malha institucional de enquadramento mais estreita, por oposição ao clero secular⁴, a

³ Para uma contribuição nesse sentido, consultar: BAJOIT, 1988; DAVID-JOUGNEAU, 1988.

⁴ Cabe esclarecer que, enquanto o clero secular (também conhecido como diocesano) é composto pelo conjunto de sacerdotes vinculados a uma Igreja particular, ou seja, a uma figura jurídica em torno de um bispo (Arquidiocese, diocese, administração apostólica, prelazia territorial, pessoal etc.), o clero regular designa os religiosos vinculados a um instituto de sociedade consagrada ou a uma sociedade de vida apostólica e que se submetem a uma regra. Assim, como nota Yann Raison (2008, p. 24-25, tradução nossa), ao passo que a relação dos padres diocesanos com a instituição é mais dispersa, dependendo praticamente dos contextos paroquiais e organizacionais onde se inserem, “[...] o clero regular oferece, ao contrário, uma malha institucional de enquadramento dos religiosos bem mais estreita. A definição de uma vocação específica codificada pelas Constituições, o modo de vida comunitário em convento e a

opção por esse nível de análise ofereceria, na realidade, múltiplos níveis de observação das contestações e reconversões práticas. Ou seja, o estudo da ordem dos dominicanos se mostraria plenamente ajustado ao objetivo de reconstituir os jogos institucionais e acompanhar mais detalhadamente as experiências múltiplas e as situações de antagonismo que pouco a pouco foram transformando a Ordem dominicana na França durante os anos sessenta e setenta. Por fim, recusando-se por tomar como dadas as interpretações mais generalistas sobre as conexões entre atividades religiosas e políticas (secularização, modernização, laicização), a escolha pelo estudo de uma forma objetivada da Igreja permitiria, segundo o autor, direcionar a análise para as práticas de engajamento religioso, onde se constata que os católicos jamais cessaram de “estar no mundo” e confrontar-se com a questão política, o que produz incidências tanto sobre instituição católica, quanto sobre a vida pública.

1.2 A construção social do político e a politização do engajamento religioso

Como a questão da politização remete a uma diversidade de formulações e campos de investigação, sendo empregada para referir-se a realidades bastante distintas, convém insistir um pouco mais nessa problemática a fim de esclarecer a perspectiva de análise adotada neste trabalho. Cabe esclarecer ainda que, sem que seja possível pretender a síntese de um campo de investigação que só recentemente tem despertado interesse na Ciência Política, algumas considerações se fazem necessárias devido à constatação da multiplicidade de definições da politização, dos seus métodos de estudo e dos desafios de operacionalização desse construto conceitual em contextos

dependência de vários superiores (Superior, Provincial, Mestre geral) abre múltiplos níveis de observação das contestações e das reconversões das mais ínfimas práticas às concepções teológicas as mais capitais”.

variados, como se pode perceber em algumas das principais obras publicadas sobre o tema recentemente.

Parece-nos adequada, nesse sentido, a caracterização feita por Myriam Ait-Aoudia, Mounia Benna ni-Chraibi e Jean-Gabriel Contamin (2011), em número recente da revista *Critique Internationale*, que dividem a produção bibliográfica recente sobre esse tema em dois modos de apreensão dos fenômenos de politização: em primeiro lugar, uma apreensão que se poderia chamar de *restritiva*, dedicada a compreender como indivíduos ordinários estabelecem relações com o universo político especializado e/ou as formas reconhecidamente políticas (eleições, partidos, sindicatos, associações, etc.). Trata-se aqui, sem dúvida, de um rico conjunto de investigações que analisou a politização como o resultante seja de uma familiarização com a política, em um movimento que ia do nacional e urbano em direção ao local e ao rural (OFFERLÉ, 2007; MISCHI, 2008), do despertar de interesse pelo cotidiano da competição política (GARRIGOU, 1992; GAXIE, 1978) e/ou a aquisição, via socialização, de uma relação particular com o universo político especializado (BARTHÉLÉMY, 1998). Nesse caso, a politização dependeria do grau de vinculação das práticas, discursos, indivíduos e grupos com as esferas etiquetadas como políticas, o que excluiria, por consequência, os atores, domínios e objetos pouco politizados e socialmente constituídos como afastados das atividades convencionais desse domínio especializado⁵ (AÏT-AOUDIA et. all, 2011).

O segundo modo de apreensão dos fenômenos de politização, e que nos interessa mais diretamente, reúne as

⁵ Como também destacam Sophie DUSCHESNE e Florence HAEGEL (2004, p. 879), “De um ponto de vista histórico, a especialização reenvia ao fato, agora bastante estabelecido pelos trabalhos sócio-históricos, de que a politização procedeu a elaboração de um campo especializado, de autonomização relativa de uma esfera de atividade respondendo ao princípio de divisão do trabalho político, de um movimento de profissionalização, assim como de institucionalização de uma esfera eleitoral dotada, em particular, de uma tecnologia específica”.

pesquisas que retêm uma definição extensiva desse processo, ou seja, que se autorizam a considerar como políticos os interesses, as atitudes e práticas situadas para além das fronteiras da esfera política especializada. Trata-se de um conjunto de investigações que tende a explorar as formas de politização fora de suas manifestações mais oficiais, legítimas e formalizadas (GALL; OFFERLÉ; PLOUX, 2012), e que ao investir na análise dos novos repertórios de ação política, coloca como objeto os “[...] discursos, práticas ou representações que tendem mais ou menos diretamente a definir os contornos incessantemente renovados do espaço político” (ARNAUD; GUIONNET, 2005, p. 12-17, tradução nossa). Desse modo, ao deixar de considerar que um discurso, uma prática ou atividade só são politizados quando se remetem às instâncias políticas especializadas, ou quando são acionadas por atores socialmente designados como políticos, além de evitar o risco do *legitimismo*, esse modo de apreensão das formas de politização cria condições para apreensão da política como dependente do social, do cultural e da própria história (HAMIDI, 2006; AÏT-AOUDIA et all., 2010).

Em parte, alimentadas pela crise da política oficial, essas pesquisas colocam em questão uma concepção mais alargada da natureza do político e da própria construção social variável e constante de suas fronteiras (ARNAUD; GUIONNET, 2005), de suas categorizações concorrentes, seus perímetros e periferias (GALL; OFFERLÉ; PLOUX, 2012). Nessa perspectiva, bem entendido, se a política não é concebida como uma esfera de atividade definida *a priori*, tampouco a politização assume a feição da constituição de uma relação com o universo da política institucional. Essa percepção, que leva a considerar a política como um processo que pode afetar qualquer domínio de atividade, é perfeitamente conciliável, por outro lado, com diversas pesquisas recentes que têm colocado o acento sobre outras formas de intervenção políticas ligadas, por exemplo, à capacidade de desingularização de causas e problemas (BOLTANSKI, 2000) e de promoção da passagem do pessoal ao

comum, do particular ao geral (LAFAYE; THEVENOT, 1993); à expressão de indignação em face de situações consideradas como injustas e ao reconhecimento da dimensão conflituosa das posições e interesses e à enunciação de discursos orientados em direção ao bem comum (DUCHESNE; HAEGEL, 2004; HAMIDI, 2006). Essas definições alargadas da política conduzem a observar nos discursos e intervenções dos “profanos”, formas de politização, apolitização ou despolitização muito mais recorrentes do que as definições objetivistas incitariam a reter (ARNAUD; GUIONNET, 2005; AÏT-AOUDIA, 2011)

Por outro lado, outra das vantagens desse modo de apreensão da política, que sublinha as formas multidimensionais de construção social e os determinantes não-políticos da política, consiste justamente nas possibilidades e desafios que oferece para exploração desses fenômenos em contextos variados e, inclusive, de uma perspectiva comparada, como se pode ver em diversos trabalhos (AÏT-AOUDIA, 2010). Disso deriva, inclusive, algumas dimensões de análise profícuas para a exploração dos vetores de politização individual e coletiva (AÏT-AOUDIA et. all, 2011). A começar pela importância adquirida pelo contexto histórico social e à própria variabilidade de sua influência sobre as formas de politização de atores, atividades e domínios sociais (AÏT-AOUDIA, 2010). Assim, quer em situações caracterizadas pela fraca diferenciação entre esferas, pela fluidez de lógicas e a migração de registros (REIS, 2008), quer em configurações marcadas por alto grau de violência política (AÏT-AOUDIA, 2010), a questão da disseminação de significações políticas a uma pluralidade de atividades ainda continua a manter sua pertinência analítica, desde que, evidentemente, estejamos em condições de reconhecer que a interpenetração dessas lógicas não sobredetermina de maneira definitiva o formato, implicações, padrões e modalidades de imbricação em pauta.

Outra entrada interessante consiste em tentar apreender os sentidos que indivíduos e grupos concretos atribuem a ações, relações, paixões e identidades coletivas que eles consideram

como políticas (NEIBURG, 1999), desde que não se deixe de lado, evidentemente, que os discursos, práticas, contextos e situações qualificadas como políticas, em um dado momento, podem não o sê-lo noutra (HAMIDI, 2006). O que tenderia a excluir, por outro lado, tanto o caráter político de práticas que não são etiquetadas como tais pelos atores, quanto os contextos, situações e domínios de atividade nos quais a politização só ocorre à condição de ser negada enquanto tal (RAISON DU CLEZIOU, 2011). Assim, se interessa investigar como a política faz sentido na vida dos indivíduos, importa também atentar para a forma como as variações conjunturais, organizacionais e pessoais afetam as condições de enunciação e categorização daquilo que é politizado. O estudo de indivíduos e grupos que contribuem para a politização de determinados temas e problemas sociais constitui outro eixo importante, ao qual pode-se associar tanto a questão tanto das disposições e competências favoráveis ao engajamento político (AÏT-AOUDIA et. all, 2011), quanto a questão das formas organizacionais de apoio ao surgimento de mobilizações e formas de tomada de consciência (MATHIEU, 1990; GOURISSE, 2011; RAISON DU CLEZIOU, 2011).

Um último eixo a ser mencionado, e que não se desvincula dos demais, leva a considerar tanto os itinerários de indivíduos que são marcados pela participação em acontecimentos em virtude dos quais são etiquetados como “politizados”, como também a própria requalificação dos domínios de atividade ao qual se encontram vinculados. Esse era certamente um dos aspectos principais da definição de politização como empregada por Jacques Lagroye (2003, p, tradução nossa) ao ressaltar:

Outra forma de politização depende mais de tentativas de “ultrapassagem dos limites” definidos pela setorização a certos tipos de atividades. Assim, ela resulta “geralmente da tomada de consciência”, por atores estranhos aos jogos ordinários do espaço político e a suas questões específicas, daquilo que chamam de a “dimensão” ou o “alcance” político de suas atividades. (...). Essa

mesma exigência de ultrapassagem pôde, sobretudo nos anos 1970 e 1980, levar professores, juízes, animadores sociais, artistas, a conceber que sua atividade profissional, além de suas finalidades próprias, possa ser orientada, ou até inspirada, por objetivos de ordem política – desde que estes últimos estejam inscritos em uma visão ampla “do político” (a democratização, o combate pela justiça e igualdade de tratamento dos outros, a educação dos cidadãos) e não, afirmavam eles com força, em uma concepção limitada e suspeita da política “partidária” ou “politiqueira”.

Assim, a despeito da diversidade de campos de análise e de formulações sobre a politização, essa tentativa necessariamente limitada de reconstituição de um domínio de investigação ainda em processo de expansão permite localizar a presente pesquisa principalmente no segundo eixo de reflexão sobre a política e os processos de politização. Ou seja, trata-se aqui de compreender como indivíduos que não eram nem da política, nem militantes profissionalizados, oriundos de outros espaços de atividade especializada, foram conduzidos tanto a despertar uma sensibilidade em relação a “causas”, “problemas” e “acontecimentos” que estariam fora de seu domínio de especialidade, a princípio, quanto a se engajarem e com isso inventar novas mediações e formas de exercício do papel sacerdotal.

Desse modo, a questão da politização do engajamento religioso é concebida aqui em estrita conexão à questão dos processos de transformação institucional da Igreja e dos seus significados sociais e políticos. Ao lado desse conjunto de dimensões de análise e aportes conceituais, caberia avançar, em seguida, na discussão de alguns modelos interpretativos acerca do cruzamento entre as lógicas políticas e religiosas no Brasil recente, a fim de demarcar outras dimensões de análise importantes para o presente trabalho.

1.3 As recomposições do papel sociopolítico da Igreja no Brasil

O estudo do papel da Igreja católica diante da política no Brasil tem sido um objeto constante nas Ciências Sociais e conta com uma vastíssima produção bibliográfica onde se pode localizar uma pluralidade de abordagens e dimensões de análise (AZZI, 1978, 1998; LIMA, 1979; MORAIS, 1982; BRUNEAU, 1974, 1985; DELLA CAVA, 1978; LEVINE E MAINWARING, 1986; LÖWY, 2000; MAINWARING, 2004; SERBIN, 2001; 2008; RIDENTI, 2002; HEWWIT, 1991; AZEVEDO, 1987; GUIMARÃES, 1978; KADT, 2007). Trata-se aqui, sem dúvida, de um campo de estudos bastante diversificado e que conta com uma bibliografia considerável. Dentro desse conjunto temático, porém, interessamos qualificar algumas das principais correntes e dimensões de análise empregadas para o estudo das recomposições da relação entre a instituição eclesiástica e o espaço da política no Brasil. A começar pela perspectiva que emana de pesquisadores norte-americanos e brasileiros que analisaram a Igreja em termos institucionais. Em seguida, após destacarmos as formas de periodização correntes acerca da evolução do papel sociopolítico da Igreja, apresentamos alguns trabalhos que forneceram recursos importantes para a delimitação da presente investigação.

Com efeito, uma avaliação dos trabalhos dedicados a compreender as condições institucionais de surgimento da “Igreja dos pobres” no Brasil permite constatar a existência de dois grandes esquemas explicativos (MAINWARING, 2004; MAUPEOU, 2012). Em primeiro lugar, um modelo inspirado na sociologia americana das organizações que tendeu a enfatizar as transformações da instituição eclesiástica como uma tentativa de defesa de interesses e de expansão de sua influência sobre a sociedade (MAINWARING, 2004). Em parte, essa leitura foi inspirada na concepção weberiana da Igreja como formação burocrática (MAUPEOU, 2012). De outro lado, encontramos uma perspectiva inspirada no Marxismo, principalmente o gramsciano, que ao colocar em evidência a diversidade de clivagens dentro da

Igreja católica, tentou explicar no interior da lógica institucional as mudanças de posicionamento ideológico e a complexidade de suas vinculações com o social e o político (BRESSER PEREIRA, 1979; MAINWARING, 2004; SOUZA, 1982, 1984). Nessa chave de leitura, a religião pode exprimir tanto a legitimação da ordem estabelecida, quanto a sua contestação.

Recorrendo principalmente ao exame das tomadas de posição do episcopado em matéria do social e do político, os pesquisadores que representam o primeiro modelo tenderam a compreender as transformações da Igreja como resultantes de formas de adaptação institucional às transformações exógenas, as quais exigiriam estratégias de defesa dos interesses organizacionais (aumento de abrangência, eficácia, influência, legitimidade). Para Thomas Bruneau (1974, p. 12), por exemplo, “[...] o estudo de instituições pode, de certa forma, ser comparado ao estudo clínico de uma personalidade [...], [tornando necessário] [...] ver o empreendimento como um todo e ver como ele se transforma à medida em que evoluem novas formas de lidar com um meio em mudança [...]”. Ralph Della Cava, por seu turno, recordava em entrevista recente o quanto nos seus textos sobre religião e política, a ênfase era dada “[...] a primazia das instituições, sua capacidade e maneira deslocar as ideias, mão de obra, recursos, através da ordem mundial e sua inseparabilidade dessa mesma ordem.” (ACERVO, 2003, p. 7). Em *Diálogos nas Sombras*, Kenneth Serbin retoma de certa maneira esse mesmo modelo ao apresentar a tese da dupla revolução, ou seja, que nas relações entre Igreja e Forças Armadas, os conflitos resultaram não apenas da existência de pontos de vista institucionais distintos, como também da busca “[...] por dar forma ao desenvolvimento da nação por meio de sua própria modernização institucional.” (SERBIN, 2001, p. 132).

No segundo modelo, é a própria capacidade da instituição eclesiástica em legitimar ou contestar o poder político que se coloca em primeiro plano. Para esse conjunto de pesquisadores, além das transformações macrossociais, a relativa autonomia da

Igreja exige apreender de maneira mais refinada as dinâmicas endógenas e/ou organizacionais que repercutiram sobre a criação de novos arranjos institucionais. De fato, o grande mote de discussão nessa perspectiva são as condições de emergência de uma “Igreja dos pobres”, as novas modalidades de politização da atividade religiosa no pós-segunda guerra mundial e o novo papel assumido pela instituição para o desenvolvimento da sociedade democrática e revigoramento da sociedade civil (a este respeito, ver também: MONTERO, 1999). Entre os diversos trabalhos que poderiam ser agrupados nesse eixo, pode-se destacar duas pesquisas seminais quanto à reflexão sobre as relações entre religião e política na América Latina e no Brasil.

Em primeiro lugar, o trabalho de Michel Löwy (2000) que analisa as transformações no campo político-religioso no final dos anos 1950. Para o autor, essa época inaugura uma transformação nas relações entre religião e política cujas origens poderiam ser explicadas pela coincidência entre mutações sociais de diferentes ordens (industrialização, dependência, contradições sociais, Revolução Cubana, intensificação das lutas sociais, etc.) e as modificações internas da Igreja, notadamente com o desenvolvimento de novas correntes teológicas, a abertura para as filosofias modernas e as Ciências Sociais, o surgimento de novas formas de cristianismo social, a eleição de João XXIII e o Concílio Vaticano II, entre outros. O desenvolvimento de posicionamentos mais afinados do clero e dos fiéis com relação às lutas sociais constituiria a retradução de um movimento social, qualificado de “Cristianismo de Libertação”, que desde a periferia do espaço católico mobilizaria pessoas para engajamento em favor das causas e movimentos populares.

Scott Mainwaring (2004, p. 21), por seu turno, partiu do ponto de vista de que a mudança dentro da instituição resultava da disputa entre “[...] grupos com diferentes concepções de fé, e não de uma tentativa por parte da instituição de promover alguns interesses que todos os setores conflitantes percebem como prioritários”. Inspiradora para o presente trabalho, uma das

questões fundamentais para o autor é compreender “[...] a capacidade da Igreja em promover mudanças internas e desenvolver novos vínculos com a sociedade como um todo, inclusive, com o sistema político.” (MAINWAIRING, 2004, p. 21). Por essa via, ao dedicar maior atenção aos movimentos leigos e, notadamente, às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), ao invés de enfatizar as estratégias institucionais como respostas às mudanças exógenas, procurou explorar as “[...] consequências involuntárias dos movimentos sociais e dos conflitos no decorrer das transformações da Igreja” (MAINWAIRING, 2004, p. 12).

Independentemente das perspectivas desbravadas, trata-se aqui de uma fecunda produção bibliográfica que explorou em grandes linhas as transformações da Igreja em vários planos e dimensões. Porém, essa mesma rica produção pode também apresentar alguns obstáculos analíticos que vale à pena destacar. Quanto ao primeiro modelo, embora esses analistas tenham enfatizado corretamente a existência de dependências recíprocas entre organização social e diversas mudanças exógenas (urbanização, crescimento demográfico, mutações econômicas e da configuração política, etc.), geralmente em termos de uma adaptação da estrutura interna daquela às pressões destas, um dos principais riscos desse enfoque consiste na tendência para a personificação e reificação dos interesses institucionais (MAINWAIRING, 2004). Ademais o problema reside ainda no fato de que além desse modelo deixar a impressão da existência de uma homogeneidade ideológica, a análise estratégica geralmente reduz os processos de mutação institucional às interpretações, atos e injunções oriundas das posições de direção e comando da Igreja.

Por outro lado, o acento posto pelos autores situados no segundo modelo sobre a heterogeneidade da esfera católica, certamente contribuiu para aprofundar o conhecimento sobre diversos movimentos como a Ação Católica (AC), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a Teologia da Libertação e sua influência sobre diversos movimentos sociais, etc. (HEWWIT, 1991; AZEVEDO, 1987; GUIMARÃES, 1978; KADT, 2007), muito

embora ela também tenha dado lugar a análises militantes que tenderam a reduzir a realidade social desse fenômeno a um combate bipolar entre “catolicismo oficial” e “Igreja dos pobres”: “[...] o primeiro, acusado de cumplicidade com a situação latino-americana de injustiça e de miséria social, e a segunda, fundada sobre a aliança entre ação conscientizadora de seus agentes eclesiais e suas bases populares conscientizadas.” (CHAOUCH, 2007, p. 10). Trata-se aqui, sem dúvida, da emergência daquela literatura francamente engajada com a Teologia da Libertação (PIERUCCI, 1999) que conduziu a atestar, sem muito exame, o potencial e o inovadorismo político das propostas promovidas por militantes da Igreja (GOIRAND, 2009; MONTERO, 1999), sem esclarecer sobre a realidade, os limites e os condicionantes dos investimentos de agentes pastorais sobre o campo da ação coletiva e a diversidade de formas, modalidades e combinações assumidas em cada contexto.

Com efeito, quando se trata de analisar a evolução do papel sociopolítico da Igreja católica no Brasil presentes em diversos desses trabalhos, parece haver um relativo consenso por dividi-lo em duas configurações distintas (IFFLY, 2010). Na primeira, correspondente aos decênios de 1950-1970, a Igreja brasileira teria assumido o papel de porta-voz político de uma grande parte da sociedade brasileira, interdita de organização e expressão, na medida em que se constituiu enquanto uma poderosa “apoiadora moral” e “mediadora” de causas, movimentos sociais, contribuindo para estruturar a oposição aos regimes militares instalados na região (GOIRAND, 2010; MARIN, 1995, 2002).

A partir da década de 1980, no entanto, ao passo em que se dava o processo de reabertura política e redemocratização, a função tribunicia da Igreja teria sofrido um nítido recuo, ocasionando a diminuição do seu papel como ator político e público (MAINWARING, 1989; LEVINE, 1987; MARIN, 2010). Como visto em diversos trabalhos, as causas dessa rápida modificação englobariam desde a chamada “guinada conservadora” no Vaticano (BEOZZO, 1990; DELLA CAVA, 1992;

LIBANIO, 1983), passando pelo incentivo desde os órgãos de direção romana para o desenvolvimento de movimentos ditos de espiritualidade e com fins de despolitização (PIERUCCI; PRANDI, 1996), a atração exercida sobre agentes de pastoral para o engajamento em partidos e eleições (MARIN, 1995), até o próprio descompasso que teria havido entre as avaliações e expectativas quanto à atuação dos agentes pastorais e a realidade da penetração do progressismo junto às bases (LEVINE, 1987; BURDICK, 1998; LEHMANN, 1996; CHAOUCH, 2007). Paralelamente a esses processos, no campo de estudos sobre o catolicismo nas ciências sociais brasileiras, a questão dos trânsitos e do pluralismo religioso adquiriu primeiro plano (STEIL; HERRERA, 2010).

Porém, a despeito do emprego corrente dessa periodização e de sua relativa pertinência, diversos exemplos permitiriam atestar a força da continuidade dos vínculos diretos ou indiretos da Igreja católica com a ação pública e a própria recomposição de seu papel sociopolítico no Brasil. Em primeiro lugar, pelo fato de que a instituição e seus órgãos representativos, como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), continuaram a intervir sobre os poderes públicos, seja assumindo posicionamentos críticos em relação às políticas governamentais direcionadas a determinados segmentos (questões indígenas, agrárias), seja na defesa de seus interesses de regulamentação moral da população (aborto, divórcio, reprodução assistida, ensino, etc.) (IFFLY, 2010).

Além disso, seria necessário considerar o inegável peso exercido sobre a política eleitoral por uma religião culturalmente dominante relativamente ao conjunto da sociedade, como o catolicismo, cujas bipolarizações e lutas internas nas últimas décadas não apenas permitiram a vinculação com diferentes esferas sociais e posições político-ideológicas (CORADINI, 2001), como também deram lugar a diversas formas de compromisso político (IFFLY, 1993). Da mesma forma, convém atentar para o fato de que as vinculações de organismos e agentes da Igreja com formas de militância e ação coletiva (sindicatos, greves,

mobilizações, movimentos sociais), ganhariam ao serem avaliadas de uma perspectiva mais microscópica e local. Assim, por exemplo, enquanto em algumas dioceses as CEBs perderam espaço, na medida em que prosperavam os movimentos populares, noutras, elas não apenas continuaram a ser o principal veículo da militância social, exercendo importante papel na formação de quadros políticos, como até mesmo se expandiram, a exemplo do que ocorreu no território do estado do Maranhão (ADRIANCE, 1986, 1996; COUTINHO, 2003).

Em suma, indo ao encontro de diversos trabalhos que têm renovado recentemente a exploração das relações entre religião e política (BRECHON; DURIEZ; ION, 2000; BURITY, 2008; PELLETIER; SCHLEGEL, 2012; RAISON DU CLEZIOU, 2008; HERVIEU-LEGER, 1997; SEIDL, 2003), o que se procura evidenciar com essas observações é que a Igreja católica ou os agentes a ela associados continuaram, enquanto tais, a ampliar seu escopo de intervenção na vida pública, a diversificar suas formas de ação e a imiscuir-se nas formas de construção e gestão do espaço público no Brasil (BURITY, 2001; MONTES, 1998; MONTERO, 2009; PIERUCCI, 2011).

Dito isso, caberia destacar, por outro lado, duas dimensões de análise que foram exploradas em pesquisas recentes e que ofereceram importantes contribuições para a presente obra. Tomadas em conjunto, essas diferentes iniciativas de investigação auxiliaram sobremaneira na proposição de abordagens e ferramentas interpretativas para discussão dos diferentes níveis de transformação da Igreja e a reconstituição das cadeias de interdependência que ligam periferia e centro do espaço católico. A começar pelo interesse despertado por uma análise territorializada da instituição eclesial como meio tanto de escapar de uma leitura metonímica e homogeneizadora do catolicismo, quanto examinar suas bases sociais, sua realidade e sua prática (ADRIANCE, 1986; 1996; IFFLY, 2010; MARIN, 1995).

Em uma crítica inspiradora para este trabalho, Richard Marin (1995) questionava em: *Dom Helder Câmara: Les puissants et les*

pauvres, a propensão a perceber a Igreja brasileira como um bloco - conferindo uma aparência de homogeneidade ideológica ao catolicismo - que subestima as tensões e conflitos internos. É assim que, para o autor, a exploração de uma diocese “escolhida judiciosamente” (Olinda e Recife) sob a batuta de Dom Helder Câmara aparecia como a melhor maneira de escapar a uma visão da Igreja que diria muito mais sobre a forma como a instituição se percebe do que a respeito da real profundidade das transformações em curso. Assim sendo, através da exploração de fundos arquivísticos diversos e de entrevistas com religiosos Marin pôde então fazer uma espécie de radiografia dessa Igreja particular e, com isso, colocar o acento sobre as fragilidades estruturais e a fraca implantação da chamada “Igreja dos pobres”.

Por seu turno, em *transformar a Metrópole*, Catherine Iffly (2010) explorou as conexões entre as inovações nas estratégias de presença territorial da Igreja na Arquidiocese de São Paulo (1970-2000) e o papel central exercido por essa instituição para a estruturação dos movimentos sociais na região. Trata-se para a autora de “[...] explicar por que o papel político da Igreja mudou, a partir do estudo do caso de São Paulo [...] [mostrando] [...] que a problemática do território é particularmente frutífera para a compreensão desses desenvolvimentos” (IFFLY, 2010, p. 21). Mobilizando principalmente a corrente norte-americana da teoria da mobilização de recursos, notadamente Charles Tilly e Anthony Oberschall, e recorrendo a entrevistas e diferentes fontes de informação (jornais, documentos de encontros eclesiais), Iffly explorou algumas hipóteses e dimensões de análise bastante heurísticas nesse trabalho: na primeira, ao focalizar o caso da Igreja de São Miguel, a autora tentou explorar as formas de continuidade da “Igreja popular”, ou seja, como “[...] a ruptura aparente apoia-se em elementos de continuidade” (IFFLY, 2010, p. 36). A isso se conecta o “[...] problema da temporalidade da mudança na Igreja [...]”, com o que a autora deseja mostrar que a transformação dos valores e das culturas religiosas, não depende somente das novas orientações dadas pelo bispo, visto que a “[...]

vida da instituição se dá pelas ações dos indivíduos que a fazem viver, o clero – que permanece no lugar – as religiosas e os leigos” (IFFLY, 2010, p. 36).

Em segundo lugar, o trabalho se situa na perspectiva da análise institucional, o que levou a autora a atribuir bastante importância ao peso das estruturas herdadas. O que entra em questão por essa via é a tentativa de demonstrar que o papel assumido pela Igreja de São Paulo nos movimentos sociais decorreu das estruturas implantadas no decorrer da década de 1970 e, sobretudo, da invenção de um novo modelo de organização territorial e a criação de diferentes organismos de defesa dos direitos humanos. Uma terceira dimensão que vale à pena destacar se refere à concepção da natureza da mudança na Igreja. Compreendendo a instituição num sentido amplo, para a autora, a transformação da Igreja não pode ser reduzida a um modelo vertical, de cima para baixo, posto que essas mudanças colocam em questão diferentes grupos, diversas modalidades de interação entre os níveis da hierarquia e a própria multiplicidade dos sentidos atribuídos pelos indivíduos ao trabalho pastoral (IFFLY, 2010).

Esse ponto de partida é bastante semelhante ao que se pode observar no trabalho de Madeleine Adriance (1986; 1996), que através do estudo de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) rurais localizadas na Amazônia, procurou explorar os elos entre religião e mudança social. Para tanto, considerou necessário distanciar-se de um dos principais pressupostos que impediam a compreensão da diversidade ideológica das CEBs: a ideia de que os bispos seriam as forças motrizes para organização das comunidades eclesiais, sem os quais poucas chances haveria de se constituir vínculos mais diretos entre base religiosa e atividade política. Esse pressuposto se apoiaria, ainda, em um tratamento metodológico que se orienta quase que exclusivamente para os atos e os discursos dos bispos e dos teólogos, incorporando muito fragilmente o cotidiano e as dinâmicas concretas e variáveis de

apropriação e adaptação desses discursos⁶. Como consequência dessa leitura, dada a função central atribuída ao episcopado e à fração mais intelectualizada da esfera católica, porta-voz da teologia da libertação, seria plausível interpretar que o recuo dos bispos brasileiros em empregar sua energia longe da política, no contexto da redemocratização, representasse um desinteresse pelas formas diretas de ação, tão características das CEBs, em benefício de seus papéis espirituais (BURDICK, 1997).

Questionando então as pressuposições de que as CEBs só teriam florescido nas dioceses onde os bispos tomaram a iniciativa de seu desenvolvimento (a fonte desse erro seria a ênfase nas análises sobre as CEBs urbanas e a extensão dos resultados de pesquisas concentradas em São Paulo para outros contextos) Adriance aponta que os agentes de pastoral (sacerdotes, leigos e, principalmente, freiras) eram, na realidade, mais influentes no trabalho de apoio e organização das comunidades que o próprio episcopado local. Além disso, em alguns casos, esses agentes tinham de enfrentar a oposição aberta do bispo, fator que não impedia a continuidade do trabalho desenvolvido pelas CEBs. Dentre esses agentes, a contribuição das “irmãs” era a mais significativa, sobretudo quando comparado o seu quantitativo com o número de padres e leigos envolvidos no dia-a-dia da organização da comunidade, dos grupos de jovens e de mulheres, no trabalho de educação política e de treinamento de lideranças. Enfim, tomados em conjunto, a contribuição desses trabalhos não se encontra tanto no esforço de conectar as transformações gerais da Igreja a componentes institucionais localizados, de resto, bastante comuns nesse domínio de investigação, quanto no modo inovador com que exploraram as tensões entre o geral e o particular dentro dessa instituição plural.

O segundo conjunto de trabalhos que merecem ser destacados colocam a ênfase sobre a questão das vinculações existentes entre as transformações da Igreja na América Latina e as reconfigurações do

⁶ Para uma perspectiva convergente, consultar: CHAOUCH, 2007.

espaço e das redes transnacionais católicas em nível mundial (CHAOUCH, 2007; COMPAGNON, 2006; CORTEN, 1995; BEIGEL, 2011; MABILLE, 2001). Trata-se de uma dimensão de investigação que tem suscitado perspectivas estimulantes a respeito da circulação de ideias e agentes religiosos e seus efeitos sobre as modalidades de exercício do *métier* sacerdotal em vários contextos. Entra aqui em pauta desde as transações e importações para o espaço teológico de categorias, termos e noções oriundas do campo das ciências sociais (GRIGNON, 1977; ROUSSEAU, 1982), decorrentes da impregnação de critérios escolares na formação do clero e do estabelecimento de novas relações com a esfera universitária (BEIGEL, 2011; CORADINI, 2012; SEIDL, 2009, 2013), até os efeitos multidirecionais e até contraditórios da intensificação das trocas, formas de mobilidade e sociabilidade nas redes católicas transnacionais fomentadas no pós-segunda guerra mundial (COMPAGNON, 2008; MABILLE, 2001). Em particular, dentro desse conjunto temático, destaca-se aqui a questão da circulação internacional de sacerdotes em situação de “missão” no Brasil e as implicações disso tanto sobre a diversificação dos *habitus* eclesiais locais, quanto para a transformação nas formas de exercício do trabalho religioso em um território missionário como o maranhense, como será discutido com maior detalhe no terceiro capítulo.

1.4 Metodologia e Fontes de pesquisa

Tão simples quanto possa parecer a ideia central deste livro, qual seja, a de que a politização do engajamento religioso expressa um deslocamento das normas de atividade religiosa legítima e a adequação às novas condições de exercício do papel sacerdotal, ele é bastante diferente dos interesses de pesquisa que tínhamos quando do início desse projeto de investigação. A reconstituição desse percurso serve então como uma ferramenta tanto para dar a conhecer o processo mesmo de construção do objeto, quanto para esclarecer como foi sendo delimitada uma problemática de investigação situada numa grade de leitura interdisciplinar e fora dos limites clássicos da

sociologia da religião. Em seguida a essa exposição, destacaremos as principais fontes de informação desta pesquisa e os níveis explorados ao longo dos capítulos deste trabalho.

Em suas origens, a escolha por essa temática esteve relacionada a interesses de pesquisa iniciados em estudos anteriores sobre a implantação de reformas político-institucionais na Igreja católica no final do Império e em um momento histórico decisivo de construção do Estado Nacional (NERIS, 2014). Pretendendo manter a pertinência das perspectivas teórico-metodológicas desse estudo, ao deslocarmos o foco para uma configuração institucional distinta, tínhamos em mente, a princípio, a possibilidade de estudar dois estados temporais heterogêneos de uma mesma instituição historicamente situada, a fim de comparar modos variáveis de reinvenção do *métier*⁷. Nossa hipótese principal, confirmada posteriormente, era de que, enquanto as transformações do ofício religioso entre o final do império e o início do período republicano apontavam para um processo de harmonização entre as características sociais dos agentes religiosos e as expectativas de reinvenção do posto eclesial e reafirmação da legitimidade institucional da Igreja (NERIS, 2014), as pesquisas que vínhamos fazendo sobre o segundo período apontavam para um nítido rompimento desse estado de ajustamento resultante da coincidência entre crise católica e mutação da sociedade, como se poderia observar em diversos níveis e componentes da Igreja (LOWY, 2000; MAINWARING, 2004; PELLETIER, 2002). Em ambos os casos, porém, tratava-se de colocar em relação os processos de reestruturação do universo eclesial em suas correspondências com as transformações da estrutura social, a exemplo do que poderia ser observado em diversas pesquisas direcionadas a outros contextos (GRIGNON, 1988; BOURDIEU, 1982; ROUSSEAU, 1982).

⁷ A inspiração advinha principalmente do trabalho de Francine Muel-Dreyfus (1983), que analisou o *métier* de educadores franceses em dois momentos, em 1900 e 1968.

Porém, na medida em que avançávamos na reconstituição das formas práticas de engajamento de religiosos, padres e leigos entre essas duas configurações institucionais, fomos despertando interesse por uma série de novos ângulos de abordagem do objeto proposto, entre os quais caberia destacar pelo menos três que comandaram, inclusive, o processo de coleta dos dados. Em primeiro lugar, quando começou a ser redefinido o projeto de pesquisa inicial, despertou interesse a questão da diversificação das estratégias de afirmação da legitimidade do catolicismo nos domínios políticos, culturais e religiosos (NERIS, 2012). A hipótese de fundo, inspirada no trabalho de Odaci Luiz Coradini (1988), era de que as modalidades de investimento multisetorial de militantes católicos observadas no Maranhão - fossem em instâncias de reconhecimento e reprodução cultural das elites (Academias de Letras, espaço universitário, escolas de elite, etc.); através de diversos tipos de movimentos confessionais de abrangência nacional, regional ou local; ou, a partir da década de 1960, em lutas “democrático-populares” e na construção de “causas coletivas” – constituíam variações de uma mesma matriz básica de leitura do real (CORADINI, 1998; PECAULT, 1990) e manifestações concretas tanto da essência intransigente do catolicismo, quanto da recusa da Igreja por tornar-se uma simples associação de estatuto privado (reações semelhantes podem ser localizadas em: POULAT, 1986; RAISON DU CLEZIOU, 2009). A tentativa de rastreamento dessas múltiplas passagens de religiosos parecia, então, o meio mais adequado para a reconstituição dos trajetos sociais e profissionais de religiosos, embora isso ampliasse os obstáculos quanto ao tratamento das múltiplas fontes de informação (jornais, obras de caráter historiográfico, livros de registro do clero, obras de caráter biográfico, produções acadêmicas, fontes estatísticas).

Paralelamente, no entanto, na proporção em que interligávamos a sociologia das formas de engajamento religioso àquela das modalidades de adesão e de ação políticas, essa questão da adaptabilidade e reconversão de uma mesma matriz

interpretativa em esferas sociais distintas, passou a ser formulada em termos de uma indagação mais geral acerca dos vínculos entre esferas profissionais, engajamento e militância política. O que se inspirava em dois eixos de investigação que têm sido explorados em pesquisas recentes. Em primeiro lugar, diversos estudos inspirados no instrumental teórico de Pierre Bourdieu e de pesquisadores próximos, e que enfocaram o processo de recrutamento e seleção de elites diversas através da recomposição das suas morfologias, da realização de biografias coletivas e o exame de carreiras profissionais bem sucedidas (CORADINI, 1997, 2008; ENGELMANN, 2006, 2008; HEINZ, 2006, 2011; PETRARCA, 2008, 2010; SEIDL, 1999, 2003, 2012), com destaque às pesquisas dedicadas a compreender as transformações da alta hierarquia eclesiástica no Brasil (MICELI, 1988; SEIDL, 2003, 2007a, 2013; SEIDL; NERIS, 2012a).

Estando em contato com essas perspectivas teórico-metodológicas desde trabalhos anteriores (NERIS, 2014), o recurso ao método prosopográfico parecia então o meio mais adequado para a reconstituição do espaço católico e para objetivar as transformações que atravessavam a Igreja local. Essa topografia permitiria, assim, estabelecer relações entre as posições sociais e institucionais e os embates travados no seio desse espaço para a definição legítima da excelência religiosa e das orientações políticas, como explorado em outras pesquisas (SEIDL, 2008; SAPIRO, 2006). Porém, a ambição de constituição de um banco de dados contendo informações biográficas do clero, suscetíveis de comparação sincrônica e diacrônica, não pôde ser concretizada devido a múltiplas razões: em primeiro lugar, pela própria diversificação do espaço eclesial local nesse recorte e a dispersão e carência das fontes de informação que pudessem favorecer esse tipo de apreensão. Mesmo em se tratando da fração socialmente engajada do *métier* eclesial, o falecimento, dispersão e/ou deslocamento desses sacerdotes impediam a constituição de qualquer amostra representativa, no sentido estatístico do termo. Desse modo, fomos conduzidos a empregar procedimentos de

reconstituição menos satisfatórios, deixando essa análise para um momento posterior (NERIS, 2012b).

O segundo eixo de investigação remete aos trabalhos que colocaram mais diretamente o problema das imbricações entre esferas profissionais e engajamento político (GAÏTI; ISRAEL, 2003; WILLEMEZ, 2000, 2003; CHAMPY; ISRAEL, 2009; CORADINI, 2008; OLIVEIRA 2008; REIS, 2008; PETRARCA, 2008, 2014). Trata-se de um campo de pesquisas em expansão que coloca uma série de problemas analíticos tanto sobre as modalidades de usos da profissão, dos seus saberes, competências e recursos para a inserção com êxito no universo político e público (SEIDL, 2013), quanto a respeito dos efeitos desse investimento sobre a profissão em pauta, seja em relação à sua organização, modelos de excelência, suas hierarquias e divisões internas, suas retribuições, prestígio e capacidade de influência (GAÏTI; ISRAEL, 2003). Em outros termos, trata-se de um programa de investigação dedicado a compreender “[...] as formas de hibridização, sociais, práticas, intelectuais, que se alimentam na ação mesma, notadamente entre praticas militantes e atividade profissionais das pessoas que se engajam” (CHAMPY; ISRAEL, 2009, p. 8, tradução nossa). O que se afigurava como bastante heurístico para o estudo das crises e recomposições da profissão eclesial, como observado em diversos outros *métiers inspirados*⁸ (BERAUD, 2006).

⁸ A noção de *métiers inspirados* designa aqui o conjunto de profissões que têm como ponto comum não apenas a recusa da sua própria dimensão profissional (artistas, professores, esportistas, pesquisadores, trabalhadores sociais, cuidadores, etc.), como também a reivindicação de uma especificidade irreduzível a qualquer comparação com outras profissões (BERAUD, 2006; DUBET, 2002). Recentemente, no entanto, esses *métiers* têm sofrido diversas transformações, como destacado por Celine Beraud (2006, p. 33-37, tradução nossa): a) “[...] um deslocamento de uma vocação definida pelo “alto” e como adesão a valores transcendentais e sagrados, para outra, definida por baixo e repousando sobre o princípio da autenticidade da relação consigo”; b) “a desqualificação das formas de autoridade repousando somente sobre um carisma de função de tipo burocrático, que se apoie sobre um princípio transcendente e exterior ao indivíduo, consequência do declínio da instituição”;

A despeito das resistências que o tratamento da religião como fenômeno social e em termos de atividade profissional pode suscitar (SEIDL, 2014; SUAUD, 1978), parecia-nos que essa produção, situada no encontro entre a sociologia das profissões e das mobilizações, permitiria colocar noutra registro a discussão sobre as formas de militância católica⁹. Ou seja, a diversificação das práticas e formas de engajamento católico que ocorreu no Brasil ao longo do recorte em pauta poderia muito bem ser concebida como um caso específico do processo de diferenciação e segmentação interna, observada em diversos domínios profissionais (CHAMPY, 2009), ao que se poderia associar a sensibilização e o engajamento de determinados indivíduos em relação a causas que ultrapassariam o seu próprio domínio de especialidade. E de fato, foram essas pesquisas que despertaram o interesse por realizar entrevistas em profundidade com sacerdotes reconhecidos como defensores históricos de causas na região maranhense, a partir da segunda metade do século XX, com a

c) “a última modificação, que é largamente consequência das precedentes, reside na passagem de uma lógica de realização do papel àquela de uma experiência compósita, experiência que reenvia à experiência, ela também compósita, dos objetos de trabalho. Os profissionais não podem mais se contentarem em executar um papel definido pelas regras impessoais editadas pela instituição burocrática. Eles devem sem produzir ininterruptamente para eles mesmos o sentido e as normas, esperando que elas sejam, a cada vez, as melhor adaptadas à diversidade de situações às quais eles são confrontados”.

⁹ Por militância católica, concebia-se o conjunto diverso de iniciativas, estratégias e práticas observáveis em vários domínios, duravelmente determinadas, tanto em seus objetivos, quanto na sua forma, pelo esforço de afirmação da religião como uma maneira de pensar a realidade e definir os problemas e soluções para o mundo social (LAGROYE, 2006; REIS, 2008; RAISON DU CLEZIOU, 2009). Nessa chave de leitura, o militante católico poderia ser definido como todo católico praticante, regularmente investido nas atividades às quais era conferida uma significação religiosa. Sua atividade militante requeria, por seu turno, um engajamento contínuo em atividades internas à Igreja (liturgia, ensino, grupos de leitura bíblica, etc.), reconhecidas como componentes da vida cristã, ou até mesmo as exteriores à Igreja, mas inspiradas subjetivamente pelos valores religiosos e encorajadas pelo clero (Lagroye, 2006).

finalidade de analisar o vocabulário de motivos e as transações identitárias mais finas que escapam às abordagens gerais, organizacionais e estatísticas. Apesar dos vieses inerentes a um tipo de enquete retrospectiva centrada sobre categorias de rememoração, essa opção permitiria, ainda assim, avançar na demarcação dos processos de transformação da Igreja de um ponto de vista simultaneamente objetivo e subjetivo.

Nesse quadro, o recurso à teoria da institucionalização permitiu tanto hierarquizar as diferentes ordens de questão que nos colocávamos até então, sem abandonar as contribuições advindas de cada uma dessas abordagens, quanto aproveitar as diferentes fontes de informação recolhidas ao longo do próprio percurso da pesquisa. Esses dados incluíam desde fontes de escritas de caráter diverso (documental, jornais, livros de registro do clero), publicações relativas à história da Igreja local, biografias e histórias de vida, fontes estatísticas sobre o clero, até a realização de entrevistas com religiosos ocupando posições distintas na instituição, como será exposto com maior detalhe a seguir.

Antes, no entanto, caberia ressaltar os desafios decorrentes da notável escassez de obras acadêmicas sobre a evolução desse componente organizacional da Igreja, o que impõe obstáculos relevantes ao esforço de objetivação e reconstituição do universo católico em pauta. Essa dificuldade pode ser exemplificada através de dois trabalhos acadêmicos recentes, concluídos no mesmo período em que fazíamos esta pesquisa, e que versam sobre o mesmo tema estudado. No primeiro deles, uma dissertação intitulada, *Ação política, missão pastoral e instâncias de inserção*, Jorge Luiz Feitoza Machado (2012, p. 7) analisou “[...] os condicionantes históricos e sociais que influenciaram objetivamente no processo de constituição de perfis militantes de clérigos que atuaram no Estado do Maranhão, durante as décadas de 1970 e 1980”. Recorrendo a perspectivas conceituais próximas ao presente trabalho, notadamente os estudos dedicados a compreender as lógicas específicas que delimitam o processo de engajamento individual, Machado se concentrou principalmente

sobre o estudo de itinerários e carreiras militantes de religiosos estrangeiros. Os procedimentos de pesquisa consistiram, então, na apreensão das propriedades sociais desse conjunto de sacerdotes, com base em indicadores habitualmente empregados nessa matéria, os recursos e investimentos realizados por esses agentes e os diferentes registros de inserção, para compreensão do surgimento do “gosto pelo social” e pela “participação”.

Se o referido trabalho apresenta uma contribuição relevante que valida os achados de diversos estudos a respeito das lógicas individuais que conduzem à militância (FILLIEULE, 2001; AGRIKOLIANSKY, 2001; GAXIE, 2002; SEIDLb, 2009; REIS, 2008), provavelmente devido às escolhas teórico-metodológicas, as principais limitações do trabalho começam pela dificuldade de combinação desse nível individual/micrológico, com o conjunto de condições sociais, materiais e organizacionais que constroem e/ou favoreciam esses percursos. Essa associação permitiria ao autor conectar a ampliação das modalidades de intervenção de religiosos à própria complexificação dos *habitus* eclesiais locais, via a internacionalização dos seus efetivos (daí, conseqüentemente, a pertinência da seleção de estrangeiros), e à modificação das ações instituídas capazes de orientar essas motivações para o engajamento e demarcando novas condições de oferta de engajamento para os ingressantes. É verdade que a tentativa de reconstituição das divisões e subespaços dentro desse universo institucional particularizado não apenas ampliaria a natureza das questões colocadas, como também implicaria na defrontação com um mundo, como dizia Emile Poulat (1986), composto por diferentes modalidades de pertencimento e segmentação territorial, diversas concepções sobre a atuação pastoral e a ação pública, distintas representações e propensões individuais ao engajamento, etc.. Porém, sem a exploração desses fatores, a evocação das condições histórico-sociais e institucionais nos quais transcorreram os itinerários selecionados assume apenas o caráter de pano de fundo, ocasionando uma apreensão da militância pela militância. Quer dizer, sem a reconstituição do trabalho histórico e coletivo

que orientava o espaço dos possíveis desses indivíduos, dificilmente se consegue apreender a politização como um fenômeno decorrente de realidades múltiplas e vias diversificadas. Não se trata aqui, porém, de optar por uma ou outra abordagem, posto que essa mesma unidade empírica pode ser objeto de inúmeras outras formulações, mas de reafirmar o caráter complementar entre essas perspectivas e as vantagens interpretativas das opções analíticas realizadas no presente trabalho para o encorajamento da exploração de novas dimensões.

As dificuldades de objetivação do espaço católico e de combinação entre níveis de análise se mostram com maior clareza, no entanto, no trabalho de Hugo Freitas de Melo (2013), intitulado *O ofício de sacerdote: mediação cultural, atuação política e produção intelectual de padres no Maranhão*. Explorando dimensões de uma agenda de pesquisas convergente com o que havíamos proposto noutro momento (NERIS, 2012), nesse trabalho, Melo tinha como objetivo analisar os condicionantes que presidiram a hibridização da atuação de padres no Maranhão nos domínios religioso, político e cultural, em meados do século passado, visando descortinar “[...] os poderes sociais que incidem sobre a diversificação do ofício sacerdotal no Maranhão, tomando-se a escrita como um dos principais instrumentos de luta acionados pelos agentes no espaço de concorrência simbólica” (MELO, 2013, p. 10). Partindo do exame de trajetórias específicas e tidas como representativas das formas de mediação católica nas esferas da cultura e da política (o exame recai com maior detalhe sobre os itinerários de apenas dois sacerdotes, Clodomir Brandt e João Mohana) o autor pretende então extrair conclusões sobre a diversificação das formas de atuação clerical na região em suas interconexões com as demais esferas sociais.

Os problemas começam, no entanto, pela ausência de uma reconstituição historicamente embasada das condições de produção escrita associadas ao métier eclesial e pela fragilidade das vinculações entre o estudo da produção intelectual de um número restrito de sacerdotes e suas consequências sobre a

modificação do ofício do sacerdote no recorte em pauta. Por um lado, a atenção ao primeiro aspecto teria levado o autor a situar a produção escrita dos sacerdotes estudados na história das modalidades de intervenção e do exercício da competência escrita que nunca foram inteiramente alheias ao *métier* eclesial na região. De fato, quer por meio das crônicas jesuíticas do século XVII e XVIII referentes ao Maranhão colonial (CARVALHO, 2012), passando pelas produções jornalísticas de sacerdotes entre finais do século XIX e início do XX (NERIS, 2014) e até mesmo as produções literárias de contemporâneos aos casos estudados pelo autor, sacerdotes recorrentemente se engajaram em atividades de escrita (livros historiográficos, ensaios, análises, romances, poesias) e na concorrência com outras interpretações e definições da realidade entre os grupos dirigentes. Uma das principais consequências disso, por outro lado, é que se fica sem saber sobre o lugar efetivo da produção escrita dentro do conjunto de estratégias e princípios de afirmação e hierarquização do universo eclesial¹⁰ e sem condições de avaliar a pertinência disso dentro do processo mais amplo de diversificação do ofício sacerdotal. Em suma, sem uma apreensão das formas de estruturação do espaço católico e, com isso, dos embates concretos pela definição da excelência religiosa, que permitiria qualificar o que é designado como diversificação, o autor é levado a selecionar trajetórias para análise mais detalhada que parecem muito mais representativas de modalidades de hibridização já correntes no corpo eclesiástico, do que sintomáticas das mutações em curso no *métier* sacerdotal.

Enfrentando desafios comuns a essas pesquisas e estabelecendo diálogos com as contribuições ofertadas, a tentativa de contornar os obstáculos da deficiência de informações nesta tese conduziu a ampliarmos o máximo possível o universo empírico a fim de avançar no estudo da sua pluralidade de dimensões. Esse esforço foi convergente, inclusive, com uma

¹⁰ Para uma exploração dessas dimensões de análise no domínio da política, consultar: Grill, 2012a.

perspectiva que nos acompanha desde o início desta pesquisa: a ideia de que as Ciências Sociais não deveriam se fazer reféns das divisões acadêmicas tradicionais, podendo mobilizar, desse modo, diversos procedimentos metodológicos e técnicas para levantamento e produção de dados (BOURDIEU, 1989; SEIDL; GRILL, 2013). Embora, evidentemente, isso tenha ampliado os obstáculos operacionais para tratamento de fontes de informação de natureza distinta, tal escolha também pode ser atribuída ao próprio percurso profissional e acadêmico do autor, situado nas fronteiras de disciplinas das ciências sociais (História, Sociologia, Antropologia, Ciência Política).

Dito isso, entre as fontes compulsadas, cabe destacar, em primeiro lugar, o investimento em uma gama ampla de impressos incluindo desde publicações de caráter “historiográfico” (MEIRELES, 1977; PACHECO, 1969; CLEMENS, 1982; BOMBIERI, 2012; MUNARI, 2007), documentos procedentes dos Arquivos Eclesiásticos da Cúria Arquidiocesana [LIVRO DE REGISTRO DO CLERO; HISTÓRIA DA ARQUIDIOCESE (1947-1981), correspondências institucionais] e da diocese de Viana (notadamente, correspondências entre religiosos e bispo); obras de caráter memorialístico e testemunhal (CALEFFI; SCAGLIONI, 1993; LUNGI, 1992; SAIRAM PARA SEMEAR, 1993; SILVA, 2013, DELGADO, 1978, 1983, entre outras), até diversas produções de teor mais diretamente biográfico (MILESI, 1983; LAVOIE E SOUSA, 2013; CONCEIÇÃO, 1980; BRETON, 2000; CABRAL, 2001, CENTRO MISSIONÁRIO DIOCESANO, 1993; CARRIER, 2008; TAVARES, 1986 etc). Embora se trate, em todos esses casos, de agentes com maior ou menor comprometimento institucional com a Igreja, cujas produções refletem tanto os investimentos para consagração de determinadas personalidades, tomados em conjunto, esses diferentes materiais talvez sejam os únicos a

oferecer condições para a objetivação das transformações da instituição no espaço em pauta¹¹.

Parte das publicações jornalísticas (artigos de religiosos, elogios fúnebres, entrevistas de cunho biográfico), revistas, relatórios administrativos e livros de religiosos foram acessados em arquivos da Cúria Metropolitana de São Luís Maranhão, da Comissão Pastoral da Terra (CPT), do Palácio Cristo Rei (UFMA), junto aos fundos do Seminário de Santo Antônio, da Biblioteca Pública Benedito Leite (BPBL/MA), do Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM-MA). Recorreu-se também à internet e a jornais de circulação local para levantamento de matérias, entrevistas, mapas, fotografias, documentários e informações biográficas, notadamente de sacerdotes e congregações estrangeiras, bem como para consulta de acervos de instituições de pesquisa. Dados de ordem estatística sobre as unidades eclesíásticas, o episcopado e a evolução dos efetivos clericais locais e nacionais puderam ser extraídos do site da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em Anuários Pontifícios, Anuários Católicos do Brasil e outras publicações vinculadas ao Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais (CERIS) e/ou organismos presbiterais. Com essa mesma finalidade, foram consultados os quadros histórico-estatísticos do Culto Católico Romano disponibilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os quais abrangem um período que vai de 1936 e 1983.

A consulta a Conferências Episcopais estrangeiras, pessoalmente ou através da internet, permitiu também levantar informações sobre os deslocamentos internacionais de religiosos com destinação ao Brasil, a partir da década de 1960. Entrevistas, biografias e diversas referências sobre as recomposições do engajamento missionário foram encontrados nas bibliotecas do

¹¹ A respeito dessa modalidade de produção bibliográfica e seus efeitos tanto sobre as lutas no interior da corporação eclesíástica, quanto sobre os pesquisadores que não estão comprometidos com os interesses da hierarquia e tampouco a seu serviço, consultar: MICELI, 1988 e SEIDL, 2007b.

Salchoir e da Comissão Episcopal Francesa. Várias referências sobre as transformações do espaço católico em nível internacional, bem como sobre o trajeto de religiosos em publicações de difícil acesso na França foram sugeridas por Yann Raison du Cleziou (Centre Émile Durkheim/Université de Bordeaux), no período da realização de meu doutorado sanduiche. Orientações metodológicas e sugestões de pesquisa também foram fornecidas pelos professores Michel Offerlé (ENS-EHESS) e Afrânio Garcia (EHESS-CESSP), seja em ocasiões de encontro pessoal, seja através da promoção do contato com diversos outros pesquisadores, suscitando o avanço e o alargamento do quadro teórico e o refinamento das hipóteses de pesquisa desta obra. Outros materiais escritos (fontes esgotadas, correspondências, folhetos de divulgação) também puderam ser obtidos pessoalmente em bibliotecas privadas e/ou junto a alguns informantes e entrevistados.

Estando fora de questão a constituição de uma amostra representativa dos sacerdotes representantes do polo socialmente engajado da Igreja católica na região, realizamos entrevistas com 18 indivíduos com vinculações distintas à instituição: 8 sacerdotes; 5 padres secularizados; 3 religiosos e 2 leigas. A exigência de representatividade teria demandado que estivéssemos em condições de constituir uma pesquisa ainda mais ampla, capaz de integrar as trajetórias do conjunto dos religiosos atuantes nesse período nas diferentes dioceses localizadas no território do Maranhão, e não apenas através de sondagens seletivas, como realizamos. Sem dúvida, isso foi se tornando mais claro na proporção em que as entrevistas foram sendo realizadas, e tomávamos conhecimento, por exemplo, de histórias de engajamento a respeito dos quais praticamente não havia fontes de informação. Porém, noutros casos, durante as reconstituições memorialísticas desses indivíduos, experiências marcantes de religiosos eram mencionadas, como no caso dos religiosos alemães da diocese de Bacabal (uma das localidades de maior intensidade de conflitos no Maranhão nesse recorte), dos padres portugueses atuantes na diocese de Brejo ou das inúmeras freiras

que auxiliavam na estruturação discreta das CEBs e de vários movimentos, os quais também mereceriam ser integradas ao presente trabalho¹². Além disso, diversos dos religiosos destacados como defensores históricos de causas haviam falecido, estavam demasiadamente idosos para serem entrevistados ou mesmo tinham retornado aos seus países de origem, permitindo, na melhor das hipóteses, a coleta de informações através de questionários enviados por email. Vale registrar que esses questionários tiveram abrangência restrita, já que permitiram a reunião de informações quase que exclusivamente de sacerdotes estrangeiros (n=4). No máximo, esses dados oferecem informações complementares às entrevistas mencionadas.

Com efeito, convém ressaltar ainda que essas entrevistas serviram tanto para a reconstituição retrospectiva dos itinerários de militância, quanto ofereciam um meio para ligar esses percursos de vida ao contexto histórico, político e organizacional mais amplo nos quais transcorriam esses percursos. Assim, ao solicitarmos a esses religiosos que recontassem seu itinerário social, religioso e político, demandávamos também uma descrição mais ampla do espaço eclesial no recorte em pauta e dos religiosos que se destacavam pelo engajamento em causas sociais. Além das concepções subjetivas dos entrevistados, essa informação sobre os pares foi fundamental, inclusive, para a seleção dos sacerdotes que seriam entrevistados no decorrer da pesquisa. Da mesma forma, recorreremos a indicações presentes em sites da internet dedicados à “recuperação da memória” de religiosos, publicações gerais (livros biográficos, ensaios, artigos), bem como fontes de categorização institucional, tais como: registros do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) do Maranhão, onde se encontram diversos documentos sobre clérigos (PORTELA, 2011; 2012); concessões de títulos consagratórios; discursos e homenagens póstumas presentes em

¹² Vale registrar que se encontra em curso uma investigação com a finalidade de estender o número de casos e dimensões analisadas: NERIS, 2012b.

Academias literárias, bibliografia temática pertinente, etc., mobilizados para identificação desses protagonistas.

Em se tratando das condições de contato inicial e negociação das entrevistas, pode-se dizer que elas foram mais difíceis do que esperávamos a princípio. Em primeiro lugar, devido aos obstáculos operacionais decorrentes da dispersão dos religiosos (diocesanos e regulares) que compunham essa fração específica da profissão clerical reconhecida pelo seu engajamento social, como já mencionado. As dificuldades começavam, no entanto, pelo fato de que a despeito do envolvimento anterior do pesquisador com a Igreja local, notadamente durante a infância e a adolescência, praticamente não dispunha de contatos com os religiosos que se distinguiram pelo engajamento em causas sociais no Maranhão e tampouco tínhamos ciência a respeito de indivíduos que, embora próximos, poderiam favorecer o estabelecimento de contatos. Provavelmente por essa razão, especialmente quando começamos a fazer os primeiros contatos, preferencialmente por telefone, se a identificação como “professor universitário” facilitava a aceitação da concessão de entrevistas, parecia haver também certa hesitação inicial, por alguns religiosos, devido à ausência de informações sobre esse docente “desconhecido” e interessado pela história contemporânea da Igreja local.

De maneira geral, pelo menos três ordens de fatores poderiam ser invocadas para explicar isso: em primeiro lugar, o fato de que o polo progressista da Igreja no Maranhão detém relações de forte proximidade com o campo universitário local, notadamente com diversos professores pertencentes ao domínio das ciências humanas, o que gera, inclusive, uma convergência de pautas e problemáticas. Sem ainda estar a par disso, só foi de maneira um tanto quanto intuitiva que as primeiras entrevistas foram viabilizadas pelo contato com um dos docentes do curso de História que colabora regularmente com a Comissão Pastoral da Terra oferecendo cursos e palestras no território maranhense.

Em segundo lugar, tem-se que levar em conta o fato de que alguns desses religiosos ainda atuam em situações potenciais de

risco, o que implica na necessidade racional de acesso a maiores informações sobre o pesquisador¹³. Possíveis resistências eram mais rapidamente ultrapassadas quando nomes de sacerdotes entrevistados ou conhecidos eram invocados para listar os colaboradores da pesquisa, o que não excluía o fornecimento de informações pessoais. Em alguns casos, no entanto, havia a preocupação com o tipo de análise e informação que seria veiculada através desse trabalho, quer pelo desconhecimento a respeito do pesquisador e de suas intenções de investigação, quer pelas expectativas em relação ao comprometimento da pesquisa com relação às finalidades éticas e morais das experiências recontadas, com as causas implicadas, seja por que algumas das histórias de vida desses religiosos envolveram situações angustiantes, momentos de ruptura, aos quais não desejavam retornar ou expô-las publicamente. Por vezes, algumas questões conflituosas eram tratadas dentro daquela atmosfera de discrição típica do tratamento problemas familiares, ou seja, como se devessem ser mantidos apenas dentro da casa e entre aqueles que deles participaram. Independentemente, além dos esclarecimentos realizados desde os contatos iniciais, adotamos como primeiro passo nas entrevistas a explicitação dos objetivos da pesquisa, enfatizando um dos pressupostos basilares do trabalho: o de que os itinerários de religiosos no Maranhão, fossem eles diocesanos ou regulares, constituem a face concreta, real, da história da Igreja na região, o que de certa maneira é convergente com a própria experiência pessoal de diversos desses entrevistados.

Por outro lado, uma vez superadas essas acomodações iniciais, deve-se registrar que, de maneira geral, as entrevistas transcorreram em clima de grande receptividade e, principalmente na proporção em que havia maior troca de

¹³ Bastaria mencionar que esta pesquisa se deu no mesmo período em que ocorreram denúncias sobre a ocorrência de ações de espionagem a ativistas e a um vasto conjunto de movimentos sociais promovidos por uma grande empresa atuante na região.

informações pessoais entre o pesquisador e o entrevistado, ganhavam um caráter mais informal e de liberdade de fala. As primeiras entrevistas foram realizadas com um bispo emérito que ainda prossegue como uma das figuras mais reconhecidas localmente pelos seus engajamentos públicos dentro e fora do espaço eclesial. Analisando retrospectivamente, não parece haver dúvidas que essa primeira opção “não refletida” favoreceu sobremaneira todo o conjunto de entrevistas que foram realizadas a seguir, uma vez que esse religioso constituiu referência para diversos dos religiosos mais “jovens”. Dispondo da lista de contatos gentilmente cedida pelo referido bispo e da sua autorização para contactar os demais religiosos fazendo referência ao seu nome (em uma oportunidade, ele nos apresentou pessoalmente), pudemos então dispor de um trunfo para a modificação da receptividade e, inclusive, das condições de realização das entrevistas seguintes. O papel assumido de “professor universitário” também deu sua contribuição para assegurar maior confiabilidade para o pesquisador na ausência de outras referências mais específicas.

À exceção de dois religiosos, com os quais estabelecemos contatos menos impessoais, todas as entrevistas foram realizadas em uma única oportunidade, com duração média de uma hora e meia. Nenhuma dúvida, porém, quanto ao fato de que parte desses religiosos já estava habituada a dar entrevistas e a produzirem reflexões a respeito das razões de seu engajamento, o que certamente explica o fato de que raramente foram colocadas objeções quanto às questões colocadas e até mesmo em relação à utilização da gravação (apenas 1 caso). Embora em nenhum momento eles tenham exigido sigilo, optamos pela manutenção do respeito ao anonimato dos entrevistados, salvo nos casos de religiosos já falecidos ou cuja referência é realizada em fundos de informação pública. Se diversos dos fatores mencionados justificariam, por si sós, a proteção do universo investigado, partimos do princípio de que essa opção não compromete de maneira alguma o alcance dos objetivos da presente pesquisa,

visto que o que se encontra em pauta não são os indivíduos, mas os contextos práticos da politização e as mediações simultaneamente individuais e coletivas através das quais as determinações sociais operam (GAXIE, 2002).

UMA CIVILIZAÇÃO PAROQUIAL DISTANTE DE ROMA:

Produção de vocações e reprodução da Igreja no Maranhão

Embora com a propaganda anticlerical e a separação oficial do Estado, promulgada pela constituição de 1891, a Igreja devesse ceder às pressões para renúncia de suas pretensões totalizantes, tornando-se uma confissão limitada às consciências individuais, desde o início do período republicano a instituição eclesiástica desenvolveu um programa de intervenção social multisetorial que favoreceu a inserção de sacerdotes em diversas esferas de atuação. Assim, a despeito dessa separação, Igreja e Estado não cessaram de se afrontar para determinar as formas legítimas de solidariedade social e as normas de produção moral da população - disputa essa que tendeu a se inscrever em domínios aparentemente afastados das questões mais estritamente religiosas.

Em uma civilização paroquial distante de Roma, como a maranhense, esse investimento não apenas favoreceu a (re)aproximação da instituição com os segmentos dominantes, como também fez com que o engajamento multiposicional se tornasse consubstancial à imagem dos agentes religiosos. Participando no sistema educativo e na gênese de políticas educacionais, engajando-se em missões, na imprensa ou promovendo movimentos de juventude, organizações da ação católica e diversas obras sociais, sacerdotes se tornaram então atores importantes da história cultural e política da região. Tal fenômeno já deveria, inclusive, ter despertado o interesse de mais investigadores a respeito das continuidades observadas entre a socialização profissional da Igreja (MICELI, 1988; SEIDL, 2003), a aquisição de competências de tipo eclesial (fala, redação, manipulação da assembleia) e seu emprego como recurso para entrar com alguma chance de sucesso nas disputas no espaço

simbólico e até mesmo no “jogo propriamente político” (BOURDIEU, 1981, p. 5-8).

Com efeito, desde a década de 1970, a percepção dessa precariedade das diferenciações entre as esferas privada e pública, entre atividades religiosas e políticas, renovou o interesse no campo da História, da Sociologia ou Ciência Política brasileiras a respeito do papel das religiões na ação social, na política e sobre os modos de implicação religiosa na esfera pública (BURITY, 2008; LÖWY, 2001; STEIL; HERRERA, 2010).

Na sequência da caracterização realizada por Ernesto Seidl (2007), podemos elencar três abordagens que se destacaram nessa renovação: em primeiro lugar, aquela que se apresenta como uma crônica das tomadas de posição da hierarquia católica em relação à política e suas variações ao longo do tempo (AZZI, 1978; LIMA, 1979; MORAIS, 1982), assimilando as transformações da Igreja ao corpo de preceitos, interpretações, atos e injunções que esses dirigentes conseguiriam impor à instituição; segundo, aquelas que se apoiaram sobre uma visão mais largamente institucionalista das mutações da Igreja (BRUNEAU, 1974; DELLA CAVA, 1978; MAINWARING, 1989; LÖWY, 2001; SERBIN, 2001), para o qual o interesse principal recai sobre a avaliação do papel da Igreja como instituição legitimadora ou contestadora do poder político estabelecido. Mais recentemente ainda, destacam-se os estudos que rediscutem noções como individualização, desinstitucionalização, subjetivação, pluralização e/ou secularização, evidenciando a multiplicidade das formas de presença dos atores, movimentos e organizações religiosos na cena pública contemporânea (BURITY, 2002, 2008; MONTERO, 2003, 2006, 2009; MONTES, 1998).

Com essa intuição de fundo, a opção por uma análise localizada da instituição eclesiástica, como a que será exposta neste capítulo – considerando o espaço regional como um ponto de observação pertinente para o estudo dos modos de estruturação e institucionalização de uma corporação universal –, parece oferecer algumas vantagens analíticas. Primeiramente,

antes de engrandecer ou diminuir a importância do objeto, essa variação de escala oferece a possibilidade de, através de uma análise mais refinada, colocar como questão o modo de vinculação dessa unidade particularizada às transformações do papel e da Influência da “Igreja internacional” (MAINWARING, 2004; COLONOMOS, 2000). Além disso, a opção pelo estudo de uma região como a maranhense e em um estado da estruturação do espaço católico anterior às transformações observadas no pós-segunda guerra mundial (com o *aggiornamento* da Igreja Católica a partir de meados do século passado), não é destituída de interesse para o que se discute neste livro.

Quanto à seleção do quadro regional, além de ajudar a particularizar o estudo da reprodução de um componente objetivado da instituição, como já observado, considera-se que as características sociais, culturais e religiosas no Maranhão oferecem um laboratório particularmente fecundo para o estudo da gênese, dos significados e das condições institucionais da crise de recrutamento entre os anos 1950-1980. A começar pelo fato de que até esse período a região maranhense devia a maior parte de suas características ao fato de ter-se conservado como uma estrutura social estável, organizada em torno da terra e em nítido descompasso com os processos de urbanização, industrialização e crescimento populacional que afetaram o sistema de recrutamento eclesial no Brasil e na América Latina nesse mesmo período.

Vinculado a isso, em uma situação na qual a Igreja Católica era a principal instância supletiva das carências da potência pública, estando presente em praticamente todos os atos da vida pública e da coletividade, as lógicas de intervenção do corpo eclesial mostravam-se ainda relativamente bem integradas aos princípios de distribuição de poder operantes numa sociedade fracamente diversificada como a que está em pauta. Porém, como será visto, esse estado de ajustamento das relações entre a hierarquia social e os modos de exercício religioso foi sendo gradativamente alterado ao longo do século XX, na medida em que as propriedades do corpo eclesial, as condições de produção de vocações e o público destinatário dos

investimentos religiosos foi sendo gradativamente ampliado, como será visto oportunamente.

Ante o exposto, o principal objetivo deste capítulo consiste na reconstituição da gênese desse modo objetivado da Igreja, de seu arcabouço institucional e da evolução dos seus efetivos clericais em conformações históricas sucessivas desse espaço até a década de 1960. Trata-se de uma tentativa de apreender tanto as modificações contínuas na arquitetura global desse componente da Igreja, as estratégias territoriais em disputa, quanto oferecer elementos concretos para a avaliação das relações objetivas que uniam esses diferentes elementos e que asseguravam a sua perpetuação e transformação. O material utilizado para essa reconstituição histórica repousa sobre trabalhos acadêmicos, fontes produzidas por membros da Igreja (Histórias eclesíásticas, biografias, elogios fúnebres), jornais de circulação regional, estatísticas sobre o culto católico romano (IBGE), Anuários estatísticos do CERIS e documentos institucionais de diferentes ordens (livro de registro do clero, obras comemorativas).

2.1 A reprodução da igreja no Maranhão

2.1.1 Uma diocese em região de missão

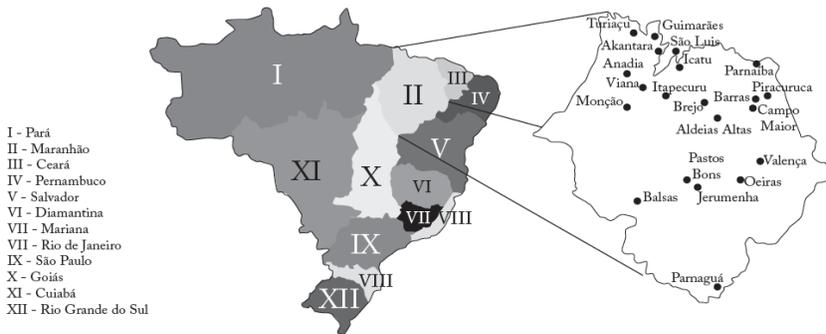
Distante da ortodoxia romana, esse pequeno fragmento de uma igreja universal desenvolveu características e propriedades distintas do catolicismo preconizado por Roma. Isto se deve, em parte, ao fato de que, desde o início da colonização, a cobertura institucional da Igreja brasileira era bastante limitada, tendo em vista a extensão territorial do continente. Além disso, como a instituição do padroado dava ao Governo o controle de praticamente todas as áreas de interesse da Igreja, a cobertura da Igreja evoluiu muito lentamente (BRUNEAU, 1974).

Durante mais de um século a diocese da Bahia era a única existente para a colônia e foi necessário aguardar 1676 para que fossem fundadas as dioceses do Rio e de Olinda. Somente em 1677

foi criada a diocese do Maranhão, desmembrada da Arquidiocese de São Salvador da Bahia, e tornada dependente (sufragânea) do Arcebispado de Lisboa até 1827¹⁴. Instalada em uma terra de missão, a criação da diocese do Maranhão consistiu no estabelecimento de um foco difusor de dioceses para a região norte e se alinhava à criação de uma estrutura administrativa consoante à autonomia geográfica e política do estado do Maranhão e Grão-Pará - criada em 1621 e com sede na cidade de São Luís, essa unidade abrangia todo o território que vai hoje do Ceará ao Amazonas (CABRAL, 2008, p. 63). Em 1719, foi desmembrado todo o território com que foi criado o Bispado de Belém do Pará, também ligado a Lisboa. Até o final do século XIX a área da diocese do Maranhão passou a abranger os limites das Províncias do Maranhão e do Piauí, estrutura essa que se manteve até o início do século XX, quando ocorreu o processo de estadualização do poder eclesiástico (MICELI, 1988). Ou seja, a partir de então, a lógica de organização territorial da Igreja passou a corresponder aos limites político administrativos dos estados, com o que diversas “capitais estaduais foram também convertidas em sedes diocesanas” (MICELI, 1988, p. 60). A figura abaixo permite visualizar a estrutura da divisão eclesiástica no Brasil do Segundo Império, e nela a do Bispado do Maranhão (reunindo as províncias do Maranhão e Piauí).

¹⁴ Conforme Augusto César Marques (1977), a diocese do Maranhão foi criada através da bulla do Papa Innocencio XI Super universas orbis Ecclesias, de 30 de agosto de 1677, sendo desmembrada na Arquidiocese de São Salvador da Bahia e declarada suffraganea do Arcebispado de Lisboa. Pela bulla Romanorum Pontificium vigilantia do Papa Leão XIII, em 05 de junho de 1827, foi declarada “sufragânea” do Arcebispado da Bahia. Pela bulla Copiosus in misericórdia do Papa Clemente XI, de 04 de março de 1719, foi desmembrado todo o território com que foi criado o Bispado de Belém do Pará. Por decreto consistorial de 20 de julho de 1860, foi desmembrada da Diocese de Goiás e incorporada à do Maranhão, a cidade de Carolina com todo o seu território e anexos.

Figura I: Divisão Eclesiástica do Brasil no Segundo Império



Fonte: Santirochi (2010); Mendonça, 2011

De fato, tendo o patronato régio reduzido a influência de Roma, esse componente da Igreja se reproduziu sob uma baixa mediação da instituição eclesial, muito embora a penetração dos repertórios católicos e o alcance da influência da religião fossem bastante amplos. Mais ligado à herança cultural e religiosa portuguesa, é nas raízes do catolicismo popular português do fim da Idade Média, transferido ao Brasil sem a clericalização e a dogmatização de Trento¹⁵, que é necessário procurar as características da religiosidade imperante nessa unidade da Igreja: "Esse catolicismo não reformado, adaptado às condições de uma sociedade nova, que impregnou todo o período colonial" (MARIN, 1995, p. 48, tradução nossa) e que atribuía uma função decisiva aos santos, às devoções, às procissões e às festas (MARIN, 2010).

Durante esses primeiros séculos, diferentes ordens religiosas passaram pela diocese do Maranhão deixando marcas em sua

¹⁵ Realizado entre 1545-1563, conforme a historiadora Regine Pernoud (2003), o Concílio de Trento representou uma efetiva ruptura entre a Igreja medieval e a Igreja dos tempos clássicos. Convocado em oposição às Igrejas orientais e às protestantes, além de reafirmar diversos dogmas e sacramentos, através desse Concílio pretendeu-se por em curso uma reforma da Igreja desde o seu interior, intensificando as formas de vigilância sobre os sacerdotes e leigos (MENDONÇA, 2001).

memória, história e identidade. É assim que a história da presença religiosa nesse espaço se confunde com o domínio de diferentes ordens, entre as quais os Mercedários, Carmelitas, Capuchinhos, Franciscanos e Jesuítas. Os capuchinhos, por exemplo, estiveram presentes desde os primórdios da tentativa de ocupação francesa da região no século XVII, do que resultaram os principais relatos dessa experiência (D'ABBEVILLE, 2002; D'ÉVREUX, 2002).

Da mesma forma, embora as diversas crônicas produzidas por religiosos Jesuítas, entre os séculos XVII e XVIII, tivessem uma preocupação muito mais pedagógico-religiosa, constituem fontes importantes para o processo de reconstrução da história da região maranhense (CARVALHO, 2012). A isso se vinculava o fato de que, já em meados do século XVIII, as missões existentes nesse território eram em número de sessenta, “[...] sendo 5 dos Mercedários, 12 dos Carmelitas, 15 dos Franciscanos e 28 dos Jesuítas” (CABRAL, 2001, p. 33). Nessa primeira fase, que corresponde ao período em que as ordens religiosas dominavam a Igreja Brasileira (SERBIN, 2008), não há dúvidas de que os Jesuítas constituíram a ordem com papel mais preponderante na formação cultural maranhense: “As 28 missões jesuíticas espalhadas pelas novas terras conquistadas a partir da frente litorânea compreendiam Colégios (...) seminários, Conventos, Recolhimentos, fazendas de criar e de agricultura, fábricas, dentre inúmeras outras obras” (CABRAL, 2001, p. 33). Porém, com a perseguição deflagrada por Pombal contra os Jesuítas e sua expulsão em 1759 e, ao longo do século XIX, com todas as medidas tomadas pelo Estado Brasileiro para inibir a instalação e crescimento das ordens, o domínio do clero regular foi reduzido drasticamente em todo o Brasil (CABRAL, 2001). Em finais do século XIX, como em todo o Brasil, ocorreu então a crise e o definhamento das ordens monásticas tradicionais que atuavam na região desde o período colonial (MEIRELES, 1977; WERNET, 1997).

Desde esse período, no entanto, nota-se o engajamento de autoridades diocesanas para incentivar a vinda de membros de novas ordens e congregações para a região. O último bispo do século XIX, Dom Antônio Candido Alvarenga (1878-1898), que

havia sido discípulo dos Capuchinhos Lombardos (PACHECO, 1969; SANTIROCCHI, 2010), tentou convencer diversas congregações a virem para o Maranhão, obtendo êxito entre as Irmãs Sant'Anna e Dorotéias e junto aos missionários Capuchinhos que instalaram oficialmente a Missão Capuchinha do Norte do Brasil em 1893, demarcando o início de uma atuação sistemática dessa ordem da região. De fato, diversos religiosos capuchinhos já vinham se dedicando individualmente à ação missionária na região, principalmente junto aos índios Guajajara e Canela (CONVENTO DO CARMO, 1993).

Por outro lado, a partir do século XVIII, no Maranhão, assim como em todo o Brasil, ocorreu uma forte ascensão dos padres seculares na composição do corpo sacerdotal brasileiro (SERBIN, 2008). Um estudo pioneiro de Pollyanna Gouveia Mendonça (2011) sobre a diocese do Maranhão no século XVIII, mostra que de 1710 a 1780, a nada menos que 197 agentes concluíram os processos de ordenação sacerdotal em nível regional. Comparando a composição do clero local com outras dioceses, a exemplo da metrópole (Lisboa), onde teria ocorrido uma ruptura no fluxo de ordenações nesse mesmo período, nota ainda que o caso do bispado maranhense era inteiramente distinto. Conforme se pode depreender de sua pesquisa, o afrouxamento dos critérios de seleção do clero (dispensas de impedimentos: “mulatismos”; “mixturas”), as vacâncias de bispos na diocese e o emprego de diversas estratégias pelos pretendentes ao sacerdócio para burlarem as regras e procedimentos de ordenação, constituem fatores explicativos pertinentes tanto sobre as notáveis taxas de vocações na diocese do Maranhão quanto sobre as lógicas práticas por meio das quais o recrutamento sacerdotal promovia uma abertura para agentes que não se enquadravam nos requisitos institucionais.

É de lamentar que não existam ainda pesquisas semelhantes sobre a composição do corpo clerical da diocese do Maranhão para a primeira metade do XIX, mas é muito provável que essa maleabilidade do sistema de recrutamento tenha se mantido (embora seja vem possível que tenha ocorrido uma mudança

quanto às frações sociais beneficiadas por essa maleabilidade). É válido salientar que na segunda metade do século XIX, a quantidade de sacerdotes já não era tão grande quanto a do século anterior e a Igreja passa a enfrentar dificuldades para recrutar os rebentos de segmentos dominantes do espaço sociopolítico, como veremos no tópico a seguir.

2.1.2 A Igreja entre dependência e emancipação

O primeiro aspecto a ser ressaltado quanto à compreensão das transformações da instituição eclesial na fase final do Império é a modificação das relações de subordinação estrutural da Igreja em relação à política. Embora essa dependência fosse fonte permanente de conflitos ao longo da história (CARVALHO, 1996; MENDONÇA, 2011), esse estado de imbricação entre as esferas religiosa e política também autorizava os representantes da Igreja a imporem às autoridades públicas sua representação da ordem social e da moral pública. Porém, quando se chegou à segunda metade do oitocentos, a Igreja já não era nada mais do que um departamento ordinário do governo - os párocos recebiam na década de 1870 um salário equivalente ao do proletariado burocrático (CARVALHO, 1996). Por outro lado, se durante a primeira metade do XIX os padres eram parte significativa da elite política imperial, a partir da década de 1840, houve uma redução notória dos seus efetivos no parlamento brasileiro (SOUZA, 2008), não sem efeitos sobre as condições de coalizão para defesa de projetos da Igreja junto às instâncias de poder mais centrais. Outro fator igualmente importante foi o aumento das críticas externas quanto ao envolvimento de sacerdotes com a política, a respeito da posse de bens, dos territórios, de aspectos de sua organização interna, e a exigência mesma de afastamento da instituição católica da cena pública pelos seus adversários (ROMANO, 1979; FREIRE, 2002).

Como o observou Ângela Alonso (2000, p. 49) para o caso da geração de intelectuais de finais do século XIX, um dos principais

pontos em comum das críticas feitas às instituições, práticas, valores e modos de agir do *status quo* imperial foi a

[...] secularização das instituições: separação Igreja/Estado; instituição do registro civil de nascimento, casamento e óbito; abolição da religião de Estado; liberdade de exercício público de cultos e direitos políticos plenos para adeptos de qualquer credo; laicização do ensino público”. Enfim, como o catolicismo hierárquico constituía um dos componentes fundamentais dos arranjos políticos tradicionais no Império, ele não poderia deixar de sofrer os reveses da “crise política que enfraqueceu os pilares e instituições que sustentavam o Segundo Reinado, desfigurando a lógica política imperial e criando um clima de incerteza” (ALONSO, 2000, p. 42).

Metodologicamente, a reforma da Igreja pode ser pensada nesse momento por meio de uma série de dimensões relativas ao tratamento das transformações de uma *ordem institucional*, como sugeridas por Bezes e Le Lidec (2011). A começar pelas iniciativas de estreitamento de vínculos do Vaticano em relação à Igreja católica brasileira, levadas a cabo principalmente no papado de Pio IX (1846-1878). Entre essas estratégias de aproximação institucional, destaca-se o papel do Concílio Vaticano I (1869-1870), que contou com a participação de sete dos onze bispos brasileiros no período. O decreto da infalibilidade papal nesse mesmo evento (1870) e a consequente centralização da Igreja Universal no papado, bem como a lenta afirmação da realização de estudos em Roma ou em outros polos culturais centrais como um dos canais mais valorizados de acesso aos postos eclesiásticos superiores (SEIDL, 2003; SERBIN, 2008; SEIDL; NERIS, 2012), certamente colaboraram para o estreitamento de vínculos entre os bispos no Brasil¹⁶ e para a submissão da Igreja brasileira à Santa

¹⁶ Como demonstra o trabalho de Emanuela Sousa Ribeiro (2003), a correspondência trocada pelo episcopado maranhense com outros prelados brasileiros, notadamente entre 1907 e 1922, demonstra como ocorria essa integração pessoal permitindo tanto o fortalecimento da burocracia

Sé. De fato, as transformações da Igreja católica brasileira nesse período não podem ser compreendidas sem que se leve em conta os efeitos desse reforço da centralidade institucional em Roma (WERNET, 1997) e o conseqüente aumento das pressões do Vaticano para impor seus modelos normativos e procedimentos de homogeneização da instituição.

Essa importação não seria possível, porém, sem que um grupo de agentes intencionalmente a reivindicasse e estivesse em posição de se investir da função de promotores de reformas. De fato, é largamente reconhecido que as redefinições político-institucionais da Igreja Católica não seriam possíveis sem referência ao papel desempenhado por um novo grupo de bispos – designados como conservadores, ultramontanos ou simplesmente reformadores, conquanto o significado de cada um desses termos adquira especificidades (SANTIROCCHI, 2010) – que se encarregou de defender as prerrogativas do Vaticano dentro e fora da Igreja brasileira.

Parte significativa dessa vanguarda era constituída por agentes religiosos acentuadamente europeizados (SERBIN, 2008, p. 80). Como também o destaca Thomas Bruneau (1974, p. 60), “[...] por volta de 1872, havia pelo menos cinco bispos (metade do episcopado) que tendiam para as ideias romanas e tinham, de fato, estudado na Europa”. Ao nível do clero, por outro lado, a promoção da vinda de congregações masculinas e femininas também deu sua contribuição para a assimilação pelo catolicismo luso-brasileiro de práticas religiosas de países como Itália, França, Bélgica, Holanda e Alemanha, demarcando “o processo de europeização do catolicismo brasileiro” (WERNET, 1997, p. 116).

Embora se saiba que esse grupo conseguiu impor-se dentro do espaço eclesial nos primeiros decênios do século XX, durante todo o século XIX, no entanto, o fato é que o destino da instituição continuava incerto e em disputa entre diferentes projetos de

disciplinadora, quanto a circulação de “mexericos”, “comentários” e “intrigas”, sintomáticas desse tipo de aproximação.

formatação institucional. Nesse clima de incertezas, a elite eclesiástica esteve confrontada então a dois imperativos antagônicos (SOUZA, 2008; 2010). De um lado, os católicos que sustentavam a legitimidade da interferência do poder civil na religião e que concebiam que “[...] as reformas da Igreja deveriam ser levadas a efeito pelo governo, uma vez que os interesses da religião se fundiam com os do Estado” (SOUZA, 2008, p. 131); de outro, os católicos conservadores que lutavam por uma maior autonomia institucional e impunham restrições à interferência do Estado em assuntos da Igreja. Parece-nos correta, portanto, a síntese de Françoise Jean de Oliveira Souza para a qual, ao longo do século XIX, foi ocorrendo uma progressiva inversão dos valores religiosos predominantes no interior do clero brasileiro.

Os conservadores que, a princípio, encontravam-se em minoria, foram ganhando força dentro da Igreja no Brasil, acompanhando o movimento internacional de Romanização das Igrejas católicas, encabeçado pelo Papa Pio IX. Como consequência, tem-se o progressivo afastamento dos padres dos espaços oficiais de poder do Estado. O clero passa então a voltar-se para as questões mais internas à Igreja, para o fortalecimento da instituição, para a melhor formatação de seus membros, e, principalmente, para a luta em prol da ortodoxia romana (Souza, 2008, p. 136-137).

Dentro dos meios eclesiais, por outro lado, o principal efeito do acirramento de debates com os anticlericais foi o de intensificar a preocupação com a questão da regeneração intelectual e moral do clero oitocentista. Para fazer frente então às recorrentes denúncias quanto à "ignorância" e "imoralidade" dos sacerdotes, dentro dos dispositivos de controle do clero, dois instrumentos de enquadramento ganhavam relevo: a formação ofertada pelos seminários diocesanos e a ordenação sacerdotal. Os seminários eram, sem dúvida, centrais para a afirmação de um ideal sacerdotal que era o fruto de uma construção histórica e social de longo termo e realizada em várias etapas. Pelo menos desde o século IV esse modelo sacerdotal começa a se desenhar. Nesse

processo, o Concílio de Trento (1545-1563) foi fundamental para reafirmar a necessidade de o padre deter uma conduta irrepreensível, em estreita conexão com o papel de mediador que lhe era atribuído (BERAUD, 2006). O objetivo era moldar um novo tipo de padre, virtuoso, isolado da política, desembaraçado de laços sociais e de conduta inquestionável, como preconizava Trento, sem muito êxito na antiga colônia portuguesa, é verdade, há pelos menos três séculos.

Estando encarregados de realizar uma formação profissional que permitisse aos futuros ministros exercer sua função de celebração do culto e dos sacramentos, pregação e ensino, os seminários constituiriam peças-chave nos dispositivos de aquisição e definição do estado sacerdotal. No Bispado do Maranhão, a introdução dos seminários esteve no início das principais modificações no sistema de recrutamento sacerdotal ao longo do século XIX. Se antes da fundação desses estabelecimentos, o costume era de um sacerdote acompanhar individualmente a progressão de um pupilo pelas sucessivas fases de aquisição do estado clerical, com a criação dos seminários maior (1838) e menor (1863), em âmbito regional e, sobretudo após a imposição da passagem pelos seminários como critério para o exercício da função eclesiástica – durante o bispado de Dom Manuel Joaquim da Silveira (1851-1861) – adquirir o estatuto de sacerdote se tornava um investimento cada vez mais laborioso e controlado pela instituição (NERIS, 2014).

A obrigatoriedade da passagem pelos seminários como condição para obter a ordenação sacerdotal teve então duas consequências importantes: em primeiro lugar, se até metade do século XIX o recrutamento dava-se unicamente através da transmissão individual e da posse de uma rede de contato com membros importantes, capazes de orientar as generosidades do mecenato do Estado e dentro da Igreja, a partir da criação dos seminários, abriu-se maior espaço para a valorização de atributos internos ao espaço clerical, como aqueles vinculados ao reconhecimento pela dedicação aos estudos e as redes de relações

construídas ao longo do percurso na instituição. Em segundo lugar, essas exigências normativas não apenas demandaram um maior investimento em tempo e energia dos aspirantes ao sacerdócio, como também, ao colocar lado a lado agentes com disposições e aspirações diversas, contribuiu para o aprofundamento das disputas e competições internas - o resultado prático disso foi a formatação de uma geração sacerdotal bastante combativa, interna e externamente em nível regional.

Entre os diversos dispositivos e técnicas a que era submetido o futuro padre, nenhum marcava tão profundamente essa tentativa de separação do mundo externo quanto o sacramento da ordenação. A ordenação consiste no rito de instituição que, tal como o define Pierre Bourdieu (1989), constitui um verdadeiro ato mágico pelo qual a instituição separa, qualifica, consagra, agrega e investe oficialmente a um agente da autoridade para exercício da função. Tratava-se, em resumo, de uma maneira de impor uma ordem, uma operação de divisão que institui uma divisão legitimada, magicamente produzida e juridicamente garantida do mundo social. É assim que a ordenação não apenas inscrevia o indivíduo na ordem da sucessão apostólica, operando uma delegação do carisma institucional, como também demarcava um corte biográfico na vida dos agentes que a ele se submetiam.

Nesse período, os procedimentos para essa investidura institucional estavam definidos no Concílio de Trento e detalhados nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, publicadas em 1707 (VIDE, 1853). Como determinavam essas normas, os aspirantes ao sacerdócio deveriam passar por um longo processo de seleções e ritos examinatórios prévios para admissão na corporação eclesiástica. Primeiramente, deveriam adquirir todas as ordens sacramentais, as quais eram divididas em vários graus: 04 menores e 03 sacras. As ordens menores, *Ostiário*, *Leitor*, *Exorcista* e *Acólito*, eram assim designadas porque os poderes que conferiam não versavam imediatamente sobre objetos consagrados concernentes ao sacrifício, mas, sobre os ministérios mais simples relativos ao culto divino. As ordens

sacras, *Subdiácono*, *Diácono* e *Presbítero* (ou sacerdote), por outro lado, eram assim designadas porque conferiam poder gradual, aos futuros sacerdotes, sobre os objetos sagrados pertencentes ao sacrifício e ao ministério do altar (ARANEDA, 2006). A maior parte das leis exigia apenas a idade mínima (22 para subdiácono, 23 para diácono e 25 para ordens de missa), ter recebido as quatro ordens menores, saber latim, cantar e pronunciar, ler as horas canônicas no breviário, conhecer os principais mistérios da fé, os sacramentos, as censuras eclesiásticas e ter noções de casos de consciência (MONTEIRO, 2003).

Todas essas diferentes etapas eram pontuadas por ritos de iniciação com atributos espetaculares, dificilmente encontrados em outras instituições. A aquisição da última ordem, a de presbítero, constituía um período forte na dinâmica da diocese, sendo geralmente bastante solenizado e celebrado na catedral de maneira fáustica para marcar o espírito coletivo. Tudo isso permite ver o quanto a opção pela carreira sacerdotal constituía um fato social total no sentido que lhe dá Marcel Mauss, na medida em que ele afetava todos os aspectos da vida de um indivíduo.

Em pesquisa anterior sobre a composição do clero diocesano no Bispado do Maranhão nesse recorte (NERIS, 2014), foi possível constatar que, efetivamente, um dos principais fatores a afetar o sistema de recrutamento eclesial foi a crise da relação entre Igreja e Estado, tendo como consequência a perda de prestígio da instituição e a diminuição da atratividade que a carreira exercia junto aos segmentos sociais mais abastados. Essa transformação da imagem social da Igreja entre os grupos dominantes se mostrou então particularmente benéfica para segmentos sociais que anteriormente tinham menos chances de ingressar no corpo eclesiástico. O que não chegou a ser ignorado pelos próprios representantes institucionais, defrontados como eram com as manifestações concretas e críticas dessa mutação. A título ilustrativo, pode-se mencionar a observação do Bispo Dom Antônio Candido Alvarenga (1878-1898) em ofício para o

presidente da província em 1886, João Capistrano Bandeira de Mello, lamentando que:

[...] não havendo verdadeiros sentimentos religiosos nas famílias que dispõem de recursos para educar seus filhos, preferem os pais destiná-los a outras carreiras e profissões civis, sem consagrarem um deles ao serviço de Deus, não sendo raros os casos dos próprios pais afastarem seus filhos da carreira eclesiástica, quando percebem neles alguma inclinação e vocação para ela. (APEM, 1886).

Com base nesse exame da composição do clero, recorrendo aos autos de habilitação sacerdotal, mostrou-se então que, paralelamente a uma diminuição do peso das “grandes famílias”, assistiu-se a um incremento na representação daqueles “alunos brilhantes” vindos de pequenas comunidades de zonas rurais relativamente pobres do interior, ou mesmo de ofícios dos grupos dominados, cujo acesso à carreira eclesial significava uma possibilidade de ascensão social. Esses aspectos puderam ainda notados, em primeiro lugar, através de uma lenta diversificação das origens geográficas dos sacerdotes, principalmente no período do último bispado (1878-1898), quando o percentual de sacerdotes oriundos das zonas localizadas a oeste e ao sul do bispado superou aquele das regiões de recrutamento tradicional (geralmente em torno da capital e nas paróquias mais próximas).

Essa diversificação foi correlativa, ainda, aos incrementos nos esforços de homogeneização do corpo eclesial através dos Seminários diocesanos locais, onde a questão da disciplina e do controle foi se tornando a preocupação central das autoridades diocesanas. É verdade que, em uma região de fronteira e de caráter predominantemente agrícola, como era o território do Bispado do Maranhão no último quartel do século XIX, como era de se esperar, entre 69 casos examinados (para os quais se dispunham de informações quanto à profissão paterna) havia um predomínio de filhos oriundos de famílias de agricultores (n=35), seguidos pelos de militares (19 de 69 com informações

disponíveis). Logo a seguir encontravam-se os filhos de empregados públicos e professores de primeiras letras (7), seguidos dos de comerciantes e guarda livros do comércio (5) e de pessoas vinculadas a ofícios "mecânicos", tais como ourives, ferreiros e alfaiates (3 de 69 casos recolhidos). Para o restante dos casos em que não foi possível a apreensão da profissão paterna, há 10 casos para os quais foi possível encontrar referências unicamente à mãe, abrangendo qualificações que vão de "ofício de costuras e serviços domésticos", "negócios de fazenda", "vivia de seu trabalho". Entre esses 10 casos, 7 eram de sacerdotes que enfrentaram dificuldades no processo de habilitação sacerdotal pela identificação dos chamados "defeitos de origem", como eram classificadas as uniões não santificadas pela igreja.

De maneira geral, as conclusões dessa pesquisa vão ao encontro de diversos estudos no campo da sociologia do poder e das instituições que evidenciavam o quanto o ingresso de novos atores contribui para a estabilização ou renovação de jogos institucionais habituais: o reforço de reformas organizacionais, a adoção de posicionamentos críticos e menos encantados, a subversão das regras ou o recurso a estratégias inéditas (BOURDIEU, 1984; GARRIGOU, 1988; BEZES; LIDEC, 2011; DULONG, 2011). Particularmente em conjunturas críticas como a que está em pauta (mudações no recrutamento, refluxo nas formas de poder e de autoridade, necessidade de adoção de novos princípios de legitimação, redefinições dos postos etc.), essa chegada de novos atores tem todas as chances de colocar em questão a ordem cultural e política anterior ou mesmo aprofundar e/ou radicalizar as transformações em curso. A história sociocultural, por exemplo, nos legou exemplos desse fenômeno como quando analisou os excessos da Revolução Francesa em suas conexões com a ascensão social desses intelectuais "escrevinhadores" de pouco talento, cujo humor crítico em relação aos grandes de sua época teve todas as condições de aflorar quando assumiram responsabilidades que iam muito além das expectativas que detinham (DARNTON, 1982; CHARTIER, 2009).

Em alguns momentos na história, no entanto, o encontro entre indivíduos carregando consigo novos sistemas de aspiração com as expectativas associadas a um posto em processo de mutação dá lugar a uma convergência exitosa para a invenção e/ou redefinição de um *métier* (MUEL-DREYFUS, 1983; BOURDIEU, 1980). Parece, com efeito, que o estudo da Igreja Católica nessa configuração temporal e espacial permite identificá-la como um caso específico desse tipo de convergência. Assim, embora o sistema de recrutamento ainda permanecesse tradicional, isto é, baseado em mecanismos híbridos de seleção (capital social, relações baseadas na reciprocidade, conexões com a esfera política), um dos principais impactos das reformas político-institucionais em curso foi o de suscitar uma tendência à convergência entre as características dos agentes e as expectativas objetivas associadas ao posto.

Essa conformação, entendida como adesão aos valores dominantes, aparecia com mais evidência entre os alunos brilhantes oriundos de categorias sociais modestas cujas chances de ascensão pela carreira eclesiástica eram mais remotas outrora e cujas propriedades os levavam a investirem tudo na instituição à qual tudo deviam. É assim que se pode compreender, inclusive, o surgimento de uma galeria de polemistas inseridos em combates nos periódicos locais e dispostos a debater temas que não se restringiam ao religioso (NERIS, 2007). Deste modo, sem que fossem desvalorizados os recursos e as possibilidades abertas pela própria história da instituição e do posto, é sobre a base dessa transformação morfológica e organizacional da Igreja que se constituíram novas formas de relação com o mundo da cultura e da política.

2.1.3 A multidimensionalidade das intervenções sacerdotais

A busca por informações na imprensa oitocentista a respeito do exercício e das percepções sobre o posto sacerdotal se depara com um numeroso conjunto de denúncias e críticas de segmentos letrados a respeito das tomadas de posição dos bispos (“infalibilidade papal”, “questão religiosa”), do fanatismo dos sacerdotes, apontados como responsáveis pelo obscurantismo do povo, e da corrupção dos padres mais inclinados à política do que ao exercício clerical. Essas críticas eram recorrentes entre os membros do grupo literário que atuou entre 1870 e 1890 no Maranhão e que, envoltos pelo movimento de ideias na Europa, protagonizaram diversos debates na imprensa local sobre temas diversos como a “abolição”, a “maçonaria”, o “ensino”, a “família” e o “papel da mulher”, o “casamento” e a própria Igreja (MERIAN, 1988; MARTINS, 2004; LACROIX, 2008). Não foram poucas as querelas, em nível regional, entre os integrantes dessa geração, como Celso Magalhães, Aluísio de Azevedo e Manuel Bithencourt, e sacerdotes como o Padre Raimundo Alves Fonseca e Tolentino Guedelha Mourão nas páginas de periódicos prestigiosos como *O País*, *O Diário do Maranhão*, e que se mesclavam a uma série de outras problemáticas e posições político-partidárias que caracterizavam as publicações jornalísticas regulares nesse recorte.

Boxe 1:

Uma querela entre clericais e anticlericais no XIX

Talvez um dos embates mais representativos dessa diferenciação tenha sido aquele que opôs Celso Magalhães ao padre Raimundo Alves Fonseca a respeito da publicação do drama de Rangel Sampaio “Evangelho e Syllabus” em 22 de outubro de 1876 no jornal “O País”. A peça questionava o “Syllabus”, documento publicado pelo Papa Pio IX (1846-1878), avaliada como retrógrada e fanática, em oposição a uma igreja autêntica, aberta, generosa e sem hipocrisia. Sua publicação na imprensa desencadeou o conflito

(MERIAN, 1988). De um lado temos Celso da Cunha Magalhães, cujo nome está associado à literatura de "crítica social" do século XIX. Sua projeção nacional se deve em grande medida ao pioneirismo de sua obra como abolicionista. Em nível regional tornou-se bastante conhecido também pela condução da denúncia contra Ana Rosa Viana Ribeiro acusada pelo assassinato de uma criança num processo que ficaria conhecido como crime da baronesa, no final de 1876. Nascido em 1849, em Viana, Celso Magalhães era filho de um tenente-coronel. Criado pelos avós paternos, sua educação ficou sob a responsabilidade de professores particulares e do seu avô, formado pela Universidade de Coimbra. Em 1868 seguiu para a capital da província (São Luís) com a finalidade de preparar-se para o ingresso na Faculdade de Direito. Em 1869 ingressou na Faculdade do Recife, ambiente acadêmico de tendência republicana e cientificista. Desde 1867 publicava versos e Crônicas na imprensa maranhense e já na Província de Pernambuco, publicou seu primeiro livro em 1873 (Versos). Além do direito, também se interessava por diversos temas como arqueologia, folclore, história da arte, química, música e teatro. Obtendo o bacharelado em 1873, retornou ao Maranhão, sendo nomeado promotor público na capital. Membro de uma geração de jovens intérpretes locais de ideias em circulação na Europa, Celso Magalhães dispôs-se ao envolvimento em uma série de lutas ideológicas empregando os recursos do direito, da literatura e do ensaio nas principais arenas de disputa intelectual e política do momento: os jornais. A consequência de sua tentativa de incriminar e julgar a mulher do chefe do Partido Liberal, no final de 1876, foi a sua demissão do cargo de promotor à bem do serviço público, em 1878' (COSTA, 2011; MERIAN, 1988) Noutro lado, temos o sacerdote Raimundo Alves da Fonseca, a respeito do qual os relatos memorialísticos dão conta de suas propriedades intelectuais e sua total dedicação aos interesses da Igreja. Nascido em 1842 uma família humilde de Santo Antônio do Jeromenha, província do Piauí, Fonseca talvez seja um dos exemplos mais ilustrativos de um novo conjunto de clérigos oriundo de núcleos familiares com poucas possibilidades de direcionar seus rebentos para o ingresso em profissões prestigiosas e que se beneficiam do lento processo de diversificação da composição social do clero regional.

Provavelmente, graças aos contatos do seu pai, que exercia a função de empregado público na secretaria da polícia, Fonseca obteve patrocínio pelo governo provincial para prosseguimento dos seus estudos no seminário de Santo Antônio. Como “pensionista”, ingressou no seminário em 1860, sendo ordenado em 1867. Reconhecido como estudante distinto e disciplinado e gozando de boas relações com o corpo docente e o bispo, nesse mesmo ano de 1867 assumiu o cargo de vice-reitor do seminário menor, passados apenas 5 meses de “ministério paroquial” em uma freguesia do Piauí. Em 1870 foi aprovado para o concurso de lente (docente) de Filosofia do Liceu Maranhense expondo sua tese baseada em São Tomás de Aquino. Fundou juntamente com os sacerdotes Raimundo da Purificação dos Santos Lemos e Theodoro A. Pereira Castro o colégio da Imaculada Conceição, que funcionou até 1876. Nomeado como professor de História Sagrada e Eclesiástica em 1877, foi também convocado para assumir a direção do Seminário Maior. Nesse mesmo ano foi promovido à função de capelão capitão do exército. Entre os membros de sua geração formada no seminário entre os anos 1862 e 1878, Fonseca se destaca pelo envolvimento progressivo e trabalhoso na aquisição de disposições morais e intelectuais condizentes com os novos ideais organizacionais. Esse histórico que o habilitou a exercer funções de representação intelectual do catolicismo local, ajuda-nos a entender como ele pôde envolver-se nessas querelas com anticlericais, seja nas décadas de 1870, seja com os redatores do Jornal O Pensador, no início da década de 80 (MONTELLO, 1978; NERIS, 2011a; RODRIGUEZ, 1982).

O eixo desses conflitos incluía uma diversidade de problemáticas legítimas da política e da cultura, não cabendo aqui examiná-las aprofundadamente. O que interessa destacar é que, antes de desavenças pessoais e pontuais, esses debates expressavam, na realidade, o choque entre facções ideológicas divergentes do mundo letrado, dotados de redes, ideologias, vinculações internacionais e modos de socialização cada vez mais distintos. Se, a princípio, essas oposições envolviam principalmente o clero e os letrados, tendo nos jornais os

principais meios de disputa, com o passar do tempo elas não apenas incluíram novas problemáticas, como também serviram de matrizes ideológicas para uma série de outras disputas sobre concepções de sociedade e política no Maranhão Republicano. É sem dúvida desse processo que surgiu um polo intelectual católico que, principalmente durante os primeiros decênios do século XX, se envolveu em disputas pelo controle das instâncias locais de consagração e reprodução cultural, sobretudo o controle do espaço universitário (NERIS, 2011).

Para o que interessa ressaltar mais diretamente aqui, bem distante de Roma e em uma situação de fraca diferenciação entre esferas sociais, como a que está em pauta, desde o período colonial os padres estavam "autorizados" a se inscreverem em setores de atividades econômicas, culturais e políticas. A depender do ângulo selecionado, como observou Thomas Bruneau (1974), o padre poderia ser considerado desde um funcionário público, principalmente quando possuía uma paróquia; membro de uma família fazendeira e até uma espécie de empregado de irmandades. Atuando relativamente livres da autoridade da romana, compraram fazendas e escravos (CARVALHO, 1996, p. 166) e, violando os votos de castidade, tiveram vários filhos (SERBIN, 2008; MENDONÇA, 2007; 2011). Disso reclamavam os redatores do jornal *A Imprensa* em 1861 quando afirmavam que:

Muito difícil há de ser, entre nós, um vigário que tome sobre os ombros outra gloriosa tarefa, a não ser a cabala eleitoral, [...] transformado em chefe de partido [...] torna-se ateador da guerra, faz com que a metade do seu rebanho viva em contínua disputa com a outra metade, é o pastor mandado em lobo [...] cabalam, intrigam, transigem e não recuam ante os meios mais depravados, contanto que triunfem e suplantem o adversário. (MEIRELLES, 1960, p. 242).

Apesar de que a estrutura estivesse se tornando cada vez mais normatizada, as atividades sacerdotais eram ainda

suficientemente plurais, a ponto de oportunizarem o acúmulo de funções compósitas, insólitas e até mesmo incongruentes. Além disso, o “tempo livre” de que dispunha o sacerdote abria um amplo leque de possibilidades de atuação fora dos limites institucionais. No século XIX, essa disponibilidade de tempo, combinada à carência dos rendimentos, como mencionado, em certos casos forçava o sacerdote ao exercício de uma série de outras atividades, tais como: professor, jornalista, escritor, poeta e/ou político. Em suma, internamente à Igreja ou não, as representações sobre as atividades do clero e os modos de exercício do posto sacerdotal mostram que muito além das funções de vigário e cura, às quais se vincula o exercício dos postos sacramentais (sua associação a lugares de culto fixo e sua ligação aos aparelhos objetivos da celebração, para se remeter ao tipo-ideal do clero de que falava Max Weber), o caso dos membros da Igreja católica nesse recorte poderia muito bem se prestar à discussão da multiposicionalidade dos membros da classe dominante (BOLTANSKI, 1973), dada a divisão das atividades de sacerdote com inúmeros outros afazeres.

2.2 A Igreja em uma nova configuração institucional

2.2.1 A conquista de autonomia organizacional

Com o fim da união entre Igreja e Estado, atributos que eram competência exclusiva do Imperador passaram às mãos do episcopado. Do ponto de vista organizacional, isso significava que a criação de novas dioceses, paróquias, a criação de seminários e a distribuição dos cargos e carreiras passariam a depender da alta hierarquia eclesiástica. Paralelamente à criação de uma cultura organizacional própria (MICELI, 1988), o que se nota, a partir de então, é um impressionante crescimento do número de circunscrições eclesiásticas e da estrutura de postos dentro da Igreja. Trata-se de um efetivo ganho de autonomia institucional na medida em que os princípios de recrutamento e seleção eclesial

passaram progressivamente a ser "[...] determinados por condicionantes próprios ao universo católico." (SEIDL, 2003, p. 38).

Além disso, como o demonstrou Sérgio Miceli (1988), entra em curso a afirmação de um modelo de organização centrado tanto sobre o reforço das linhas hierárquicas de autoridade e de comando episcopal, quanto sobre a estadualização do Poder Eclesiástico, o que implicou na adoção de estratégias específicas pela hierarquia eclesiástica, dependentes das diferentes configurações regionais, das condições de manutenção do pacto oligárquico e do lugar que ela passaria a ocupar no sistema sociopolítico (MICELI, 1988, p. 67). Como visto em várias pesquisas, foram diversas as iniciativas de aproximação do episcopado com as elites dirigentes regionais e nacionais, seja mediante as declarações mútuas de apoio, participações conjuntas em rituais, solenidades e campanhas cívicas, de ligações pessoais de diversas naturezas com agentes detentores de recursos políticos, ou mesmo no destacamento de pessoal eclesiástico para as tarefas políticas e/ou administrativas etc. (DELLA CAVA, 1975; AZZI, 2008; MANOEL, 2008; MICELI, 1988; SEIDL e NERIS, 2011).

A adequada compreensão dessa tentativa de recomposição do poder católico no Brasil ao longo desse período e da posição ocupada pela Igreja maranhense exige ter em mente uma série de fenômenos e processos interdependentes, entre os quais convém destacar sumariamente alguns. Em primeiro lugar, a questão do alinhamento mais constante e consistente com os princípios doutrinários emanados de Roma, em marcada continuidade com o processo de romanização e de reforma da Igreja iniciado desde meados do século XIX (WERNET, 1997; SOUSA, 2003). Esse processo fez com que o modelo de atuação episcopal nesse componente da Igreja se encontrasse plenamente ajustados às estratégias de reconquista social, de reforço da tradição, salvaguarda da ortodoxia e preconização de uma forte unidade organizacional em torno dos responsáveis religiosos autorizados (MICELI, 1988). Além disso, também importam os efeitos da migração do centro de poder nacional da Igreja do nordeste para

o centro-sul, refletindo o processo histórico de deslocamento territorial dos centros de decisão política, econômica e institucionais no Brasil, iniciado desde meados do século XIX (DELLA CAVA, 1975).

Para o que importa mais imediatamente, do ponto de vista das modalidades de intervenção pública de atores religiosos, nota-se então uma complexificação do universo religioso ligado a pelo menos dois fatores gerais. Em primeiro lugar, a proliferação de movimentos confessionais promovendo uma ação multiforme que ia da formação espiritual e intelectual de seus membros até empreendimentos de ordem social (caritativa, hospitalar) ou mesmo política. Em segundo lugar, e vinculado a esse primeiro aspecto, a constituição de um conjunto de investimentos educacionais promovidos principalmente pelas congregações religiosas masculinas e femininas e direcionadas tanto para as elites, a exemplo do que ocorreu em diversas outras regiões brasileiras (CORADINI, 1998; DALABRIDA, 2001; LEONARDI, 2002; MARIN, 1995; MICELI, 1988; MONTEIRO, 2011b; SEIDL, 2003), quanto para a população mais pobre e interiorana através de escolas confessionais e obras sociais diversas, combinadas aos objetivos de apostolado religioso (SCHWATZMAN, 1986). No que segue, examinaremos, em primeiro lugar, alguns dos movimentos confessionais instalados na região nesse recorte, deixando a discussão do segundo fator para o momento em que discutirmos o estabelecimento de diversas ordens e congregações missionárias na região.

2.2.2 Movimentos confessionais e sociedade política

Como visto em diversas pesquisas, a despeito das queixas católicas quanto à perda de status e poder no Brasil, a instituição obteve relativo sucesso nas iniciativas de aproximação com segmentos oligárquicos no poder ao longo da República Velha (MICELI, 1988). Isto se deveu ao fato de que, conforme Thomas Bruneau (1979, p. 28), “(...) até 1930, a Igreja se utilizou de várias táticas para ser readmitida no que ela considerava ser a posição

política que lhe competia por direito". Assim, ainda que os vínculos tivessem sido oficialmente rompidos com o Estado, por volta dos anos 30, para Scott Mainwaring (2004), a instituição já havia revertido sua decadência, tendo atingido o apogeu da "neocristandade" durante a era Vargas (1930-1945). Para José Oscar Beozzo (1986, p. 273), nesse mesmo período a "Igreja no Brasil vê abrir-se um espaço real para redefinição de sua situação dentro da sociedade civil, de sua articulação com as classes emergentes e com o novo bloco do poder".

A construção de um projeto religioso de sociedade com sólidas ancoragens políticas exigiu, no entanto, a confrontação de militantes católicos com todo um conjunto de diversos outros projetos de reconstrução nacional, tais como o "Tenentismo", o "Partido Comunista", o "Modernismo", o "Movimento da Escola Nova" etc (PECAUT, 1990). Já são conhecidos, a título de exposição, os embates sobre a questão educacional brasileira que, na década de 20, colocaram de um lado, o projeto liberal de Anísio Teixeira, Fernando Azevedo e Lourenço Filho e, de outro lado, D. Leme, Jackson de Figueiredo e, posteriormente, Alceu Amoroso Lima. Especialmente sob a liderança de Dom Sebastião Leme, a partir da década de 1930, nota-se então a elaboração de um conjunto de estratégias para expansão de influência da Igreja Católica sobre as principais instituições sociais, desenvolvendo um quadro de intelectuais e lideranças católicas (MAINWARING, 2004; DELGADO & PASSOS, 2003).

Como já assinalou Sérgio Miceli (1979, p. 51), ao mesmo tempo em que "[...] procuravam reformar as obras tradicionais de caridade, as associações leigas, as ligas destinadas ao culto e à oração, os círculos e congregações voltadas ao recrutamento de vocações", o episcopado empenhou-se explicitamente para expandir "[...] a presença da igreja em áreas estratégicas como o sistema de ensino, a produção cultural, o enquadramento institucional dos intelectuais, etc.". Essas iniciativas encontravam respaldo nas diretrizes postas em prática desde o papado de Leão XIII, momento em que a Igreja articulou "[...] uma política

ofensiva de controle de organizações sociais, caritativas, humanitárias, apostólicas, dedicadas a difundir a mensagem de Cristo à sociedade secular” (PORTIER, 2010, p. 5).

Regionalmente, o acentuado processo de multiplicação de movimentos confessionais consistiu então no veículo privilegiado para ampliar a presença católica em meio à sociedade política. De abrangência internacional, nacional ou local, esses movimentos apresentavam uma multiplicidade de princípios de classificação. Poderiam, por exemplo, diferenciar-se conforme o sexo dos seus aderentes: para as mulheres, foram criadas a *Pia União das Filhas de Maria* (1913); o *Núcleo Noelista São Luís Reis de França* (1934) – movimento criado na França e que agrupava as “jovens da melhor sociedade”; entre aquelas que seriam destinadas a homens, havia a *União dos Moços Católicos* (1924) que consistiu no mais importante movimento religioso masculino instalado na administração de Dom Ocatviano Pereira de Albuquerque (1922-1935), ao qual estava associada ainda a direção do principal hebdomadário religioso da Igreja na região, o *Jornal Correspondente* (1935), cujo lema era *Deus e a Pátria*. Direcionados à juventude, esses mesmos movimentos poderiam ser considerados com base nos públicos de idade relativamente homogênea ao qual se direcionavam. Alguns deles, no entanto, destinavam-se a ambos os sexos, como os *Congregados Marianos*, promovidos pelos missionários Jesuítas na década de 1920 (PACHECO, 1969).

Outros movimentos, porém, notabilizavam-se pelo caráter mais abertamente religioso e/ou caritativo. O *Apostolado da Oração* - um movimento originado da Bélgica, onde se encontrava sua direção geral - promovia a devoção ao Coração de Jesus. Introduzido no Maranhão em 1880, sua evolução mais importante ocorreu durante a primeira metade do século XX, conforme se pode notar nos relatórios produzidos anualmente para envio à sede internacional (PACHECO, 1969; ARQUIDIOCESE DO MARANHÃO, 1926): em 1907 esse movimento possuía 11 centros, dos quais 2 estavam situados na Capital; em 1918 essas unidades foram duplicadas; enquanto em 1926 já havia 56 centros, em 1948

já totalizavam 71 centros em todo o Estado. Por seu turno, os *Confrades de São Vicente de Paulo* contavam, desde a década de 1930, com mais 200 sócios na capital do estado (PACHECO, 1969).

Alguns desses movimentos poderiam ser classificados igualmente segundo o sexo dos seus aderentes, com os ramos femininos seguindo um destino paralelo, porém, independente, em relação aos seus homólogos masculinos. O caso da Ação Católica é lapidar dessa modalidade (PACHECO, 1969). Criada em 1935 pelo arcebispo do Rio de Janeiro, D. Sebastião Leme, a Ação Católica tinha como finalidade “formar leigos na doutrina e na piedade, a fim de auxiliarem a hierarquia dos Bispos e sacerdotes no mister do ensino e da edificação dos cristãos”. Direcionada “às pessoas de todas as classes”, “aos estudantes, aos lavradores, aos operários, aos intelectuais”, a Ação Católica tinha como missão defender “os princípios cristão e os direitos da Igreja, se mister por meio da ‘Liga Eleitoral Católica’, seu órgão especializado”. Seus dirigentes deveriam ser selecionados entre padres, religiosos, seminaristas e leigos, podendo contar com o apoio de dirigentes políticos, porém, sem que eles sejam tomados para cargos de liderança. Para perseguir esses objetivos a Ação Católica foi dividida em 4 setores principais: ao ramo masculino correspondia então as Mulheres da Ação Católica; à juventude Católica Feminina equivalia a Juventude Masculina Católica.

No Maranhão, Ação foi criada em 1936 pelo Padre Dr. Sebastião Fernandes, um sacerdote formado em Roma, no Colégio Pio Latino Americano, onde havia se especializado em Ação Católica. Foram nomeados Mons. Felipe Condurú Pacheco e uma leiga, professora Maria Amália Arôso, como assistentes da Juventude Católica Feminina, atuando principalmente em uma das principais instituições religiosas de educação feminina para as filhas da elite, o Colégio Santa Teresa (dirigidos pelas Irmãs Dorotéias). Nesse mesmo ano, foi criado o Centro Dom Vital, responsável pela coordenação de diversas atividades voltadas para a aglutinação de intelectuais com a promoção de sessões de estudos, incentivo aos investimentos religiosos para o

desenvolvimento do ensino universitário regional e até mesmo eventos como a Páscoa dos Intelectuais (1937). Em 1936, ainda, foram promovidos diversos retiros coletivos para a fundação dos setores da Ação Católica: com a juventude masculina (contando com a presença de 127 rapazes), as senhoras para a AC e também os homens, ocasião na “[...] qual compareceram também o Sr. Governador e outras autoridades”. (PACHECO, 1969, p. 584 – 587).

Posteriormente, uma série de fatores promoverá uma nova orientação dentro na Ação Católica nacional. Pode-se mencionar, a princípio, o abandono do modelo tradicional italiano, de divisão entre os ramos masculino e feminino, e a adoção do modelo francês, de separação por classes e categorias sociais, em 1948. Nesse mesmo ano, a AC adotou também o modelo de análise da JOC (Juventude Operário Católica) belga, de Mons. Cardijn, “ver, julgar e agir” – método que foi desenvolvido mais aprofundadamente pela JEC e JUC (SALEM, 1981). Além disso, a nomeação do padre Hélder Câmara e a influência do pensamento de teólogos europeus foram determinantes para a evolução e inserção dos militantes na realidade e incremento do compromisso social dos fiéis (DELGADO e PASSOS, 2003).

Antes disso, no entanto, já no final da década de 1930, notava-se um arrefecimento dos movimentos jovens masculinos na Arquidiocese de São Luís do Maranhão. A União de Moços Católicos, por exemplo, desde quando foi institucionalizada em 1936 nos quadros da Ação Católica, teve seus efetivos reduzidos gradualmente. Em 1940 foi necessário então que o ramo masculino, composto até então por duas categorias (homens e juventude), fosse agrupado em apenas um setor (PACHECO, 1969). Embora os ramos femininos tenham se desdobrado regularmente nos anos 1930, no final da década de 1940 também mostravam sinais de esmorecimento. Quando se tentou aplicar as novas orientações da AC conforme o modelo francês, em 1949, foi possível então recrutar 61 militantes, dos quais: 31 destinados à Juventude Estudantil Católica; 21 para a Juventude Masculina Católica; 4 conduzidos para a Juventude Feminina Católica e 5

senhoras para a Ação Social Católica (PACHECO, 1969). Ademais, embora esse desenvolvimento da Ação Católica por categorias sociais tenha adquirido especificidades conforme a modalidade (rural, operária, universitária etc.), sua modificação foi decisiva no quadro de novas iniciativas pastorais promovidas a partir de 1950, notadamente com a emergência da preocupação da Igreja com a problemática rural.

Cabe observar, no entanto, que antes da Ação Católica já havia formas de especialização de movimentos da Igreja, calcadas sobre as categorias sócioprofissionais. Podemos destacar dois desses movimentos, criados na década de 1930, e que tiveram repercussão no Maranhão: a *Associação de Jornalistas Católicos* e o *Movimento Circulista*. Ambos os movimentos encontravam respaldo nos quadros doutrinários da encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII e na retomada da mesma, em 1931, com a *Quadragesimo Anno*, que promoveram o investimento social e simbólico de militantes católicos no espaço público. Apesar de ter sido curto o período de funcionamento do Centro da Boa Imprensa (CBI) no Rio de Janeiro, em 1910, o qual constituiu a primeira dessas iniciativas de arregimentação de jornalistas católicos de todo o país para o combate contra a “má imprensa” (SOARES, 1989), décadas após o empreendimento foi retomado com a fundação de diversas *Associações de Jornalistas Católicos* pelo Brasil. Criada em 1937, no Maranhão, esse movimento se distinguiu pela atuação junto aos órgãos de imprensa divulgando inúmeras recomendações sobre quais jornais deveriam ser lidos pelos fiéis, os filmes que deveriam ser assistidos (PACHECO, 1969); enfim, tudo isso que implicava o acompanhamento constante dos debates, temáticas e problemas discutidos quer nas páginas dos periódicos locais ou em publicações nacionais e estrangeiras.

Originado na década de 1930, o *Movimento Circulista* consistiu em uma proposta gerada dentro da Igreja para organização do movimento operário (STEIN, 2008). No Brasil, a proposta circulista aglutinou setores sociais dispersos dentro da Igreja, preconizando ainda a necessidade de evangelização de sindicatos

e a até mesmo a defesa do sindicato cristão (VIANNA, 1976). De maneira geral, na base do *Movimento Circulista* encontravam-se os chamados “Círculos Operários”, os quais resultavam do empenho dos representantes institucionais e também de segmentos do laicato, com a regulação da relação entre patrões e operários, e o combate a “ideologias exóticas”, em especial a “ameaça vermelha” (MAINWARING, 2004; PACHECO, 1969; PEREIRA, 2010). Até pelo menos a década de 1960, o Movimento Circulista, centralizado através da Confederação Nacional de Operários Católicos (CNCO), constituiria uma dos “[...] instrumentos políticos importantes de orientação e intervenção da Igreja Católica no movimento operário” (STEIN, 2008, p. 181).

Sem dúvida, a emergência dessa problemática representou uma das formas como entidades cristãs pretendiam intervir no domínio econômico e exercer influência orgânica sobre a vida sindical. No Maranhão, paralelamente ao desenvolvimento industrial observado nos primeiros decênios do período republicano maranhense, quando foram instaladas diversas fábricas de fiação e tecidos¹⁷ na região (CALDEIRA, 1988), a constituição de um segmento operário local também se fez acompanhar pela constituição de diversas entidades e associações representativas da categoria, tais como: “[...] a União Marítima Maranhense (1924); Sociedade Beneficente dos Estivadores (1923); Associação dos Empregados de Comércio do Maranhão (1924); União dos Chauffeurs (1923); União dos Barbeiros (1927); Conselho Superior dos Proletários, entre outras” (ABRANTES, 2012, p. 232).

Em âmbito eclesial também, desde o início do século o bispo Dom Francisco de Paula e Silva (1907-1918) já ambicionava criar

¹⁷ Conforme José de Ribamar Chaves Caldeira (1988 apud ABRANTES, 2012, p. 111) a constituição de um parque fabril no Maranhão resultou da expansão das atividades industriais no país. “O investimento de capitais partiu então de comerciantes, fazendeiros e pessoas ligadas a outras atividades, com apoio do governo regional. Sendo assim, não houve substituição da atividade agrícola pela fabril, pelo contrário, a própria criação de fábricas dependia da extração de capitais da agro-exportação”.

uma agremiação dirigida ao “[..] bem estar da classe operária (...) agindo junto aos Poderes Públicos em prol dos interesses materiais e morais da corporação.” (PACHECO, 1969, p. 504). Conforme Frei Rogério Beltrami, a principal intenção do bispo ao planejar a fundação da União Operária Maranhense era “tecer um trabalho secreto e intenso contra uns emissários comunistas espanhóis, que estavam se infiltrando nas classes operárias” (BELTRAMI, 1994, p. 189). Essa associação só foi fundada, no entanto, em 1919, durante a administração de D. Helvécio Gomes, tendo como “finalidade” promover Deus, Pátria e Trabalho (RIBEIRO, 2003). Conforme essa mesma autora, as atividades da União (palestras semanais, retiro anual, a companhia filodramática e uma escola noturna), realizadas nas dependências do Convento do Carmo, certamente teria contribuído para a “valorização do trabalho junto a operários e patrões ludovicenses” (RIBEIRO, 2003, p. 125). Em 1937, já no quadro de ampliação da questão operária no país e, localmente, com o início da falência do parque fabril maranhense entre os anos de 1930-1940 (CALDEIRA, 1988), foi fundada a “Legião Maranhense do Trabalho” (LMT) por iniciativa da União dos Moços Católicos (UMC), com a finalidade de oferecer:

[...] ao operariado da nossa terra um porvir bem próximo, em que não terá mais o trabalhador, qualquer que seja, de reclamar, nem a carestia da vida, nem o desconforto do lar, nem a ausência do sossego, nem o constrangimento ou a opressão dos patrões, nem a falta de assistência médica ou dentária, nem a falta de emprego ou de diversões lícitas, nem a falta de escolas, de livros ou de remédios, nem mesmo os funerais, porque tudo isso se propõe realizar a União dos Moços Católicos. (PACHECO, 1969, p. 630).

Aos filiados à LMT, eram oferecidos diversos abatimentos e descontos entre “[...] médicos, dentistas, phamácia, ferragens, chapelarias, casas funerárias, casas de ensino, escolas domésticas [que funcionando em diversos bairros da cidade, eram direcionadas às] esposas e filhos de operários” (CORRESPONDENTE, 1936, p.1).

Cabe observar, por fim, que em colaboração com o Centro Dom Vital, a LMT consistiu em um dos principais instrumentos de combate ao comunismo junto aos bairros periféricos de concentração operária onde padres e leigos orientavam “[...] os operários a não se deixarem iludir por organizações comunistas sempre disfarçadas, mas a cerrarem fileiras nas urnas, votando somente em candidatos que por sua vida provem defender os princípios cristãos.” (PACHECO, 1969, p. 640).

Alguns desses movimentos confessionais poderiam, no entanto, servir como autênticos grupos de pressão e defesa de interesses religiosos junto às instâncias convencionais da política (partidos, eleições e políticos profissionais). O movimento mais característico desse tipo foi sem dúvida a Liga Eleitoral Católica (LEC), fundada no Brasil em 1932. A LEC visava a congregar o eleitorado católico, selecionar candidatos que se comprometessem com os princípios da doutrina social da Igreja. Tais princípios eram basicamente o ensino religioso facultativo, a indissolubilidade do casamento, a assistência religiosa às Forças Armadas, a liberdade sindical, a defesa da propriedade, o combate a atividades e ideologias “subversivas” (BRUNEAU, 1974; PACHECO, 1969).

O trabalho da liga se dava através do alistamento de eleitores (chamando também a atenção para a importância do voto feminino); da apresentação das propostas aos candidatos; e da publicação na imprensa da lista daqueles que haviam se comprometido com tais propostas¹⁸. Candidatos que não assumissem a oposição ao comunismo não poderiam ser indicados pela liga (RODEGUERO, 2002; CALDEIRA, 1981). Como bem resumiu Sérgio Miceli (1979, p. 54-55), tratava-se, na realidade, de uma espécie de solução extrapartidária que permitia acumular os dividendos derivados de uma postura de “neutralidade e compromisso”, ao mesmo tempo em que evitava

¹⁸ Para uma consulta de artigos empenhados na propaganda “moralizadora do alistamento eleitoral brasileiro”, consultar: LEC, 1993.

um desgaste moral e político da Igreja, uma vez que atuava “[...] basicamente como instância concessionária de fiança ideológica”. Criada originariamente para atuação na eleição para a Assembleia Nacional Constituinte em 1933 e, em 1934, para a Câmara Federal e as constituintes estaduais – quando praticamente todas as suas propostas foram contempladas pela Constituição Federal (BRUNEAU, 1974) - a LEC interveio ainda nas eleições presidenciais de 1945, na formação da constituinte de 1946 e nas eleições presidenciais de 1950. Em 1962, passou a denominar-se Aliança Eleitoral pela família (DELLA CAVA, 1978)

A LEC teve seu registro no Maranhão junto ao Tribunal Eleitoral em 1933. Nesse mesmo ano, deu instruções aos eleitores sobre o movimento e enviou ofícios às lideranças dos principais Partidos Políticos do Estado (o Partido Social Democrático e a União Republicana Maranhense) inquirindo se permitiriam a permuta de nomes a serem incluídos nas chapas das eleições. Com a resposta positiva do PSD, “nas eleições estaduais de 14 de outubro de 1934, elegeu 12 deputados estaduais, sendo que três deles com o auxílio da Liga Eleitoral Católica (LEC)” (ABREU et. al, 2001, verbete *União Republicana Maranhense*). Mais amplamente, no entanto, sua campanha foi muito bem sucedida, a julgar pelo êxito nesse pleito: dos 30 deputados eleitos entre grupos partidários diversos, 17 foram apoiados pela LEC (PACHECO, 1969).

Como consequência, já em 1936 foi aprovado no Maranhão o projeto de lei que estabelecia o ensino religioso obrigatório nas escolas primárias e secundárias. (PACHECO, 1969). Aplicando essa medida, em 1937, o Diretor da Instrução Pública enviou aos diretores e professores de escolas estaduais, primárias e secundárias, a Portaria n.º 46 a fim de ser “matéria dos horários o ensino religioso, de acordo com a vontade manifesta dos pais ou responsáveis aos alunos, devendo os diretores e professores entrar em entendimentos com as Autoridades religiosas” (PACHECO, 1969, p. 590). Essa obrigatoriedade ajuda a explicar o porquê de relatórios paroquiais incluírem informações relativas ao ensino

religioso nas matrizes, capelas e escolas públicas e particulares de cada paróquia, largamente expressos nos mapas reproduzidos nas páginas de periódicos católicos.

Caberia, no entanto, um breve parêntese para reforçar essa questão da amplitude da influência da Igreja Católica no âmbito do ensino. Seja através do tradicional exercício da docência por religiosos, daquela rede de escolas privadas voltadas para a elite, na capital e no interior, ou mesmo através do avanço da escolarização básica que se associa à expansão da atuação missionária na região (com o desenvolvimento de obras sociais diversas nas cidades do interior), a instituição eclesiástica reforçou sua penetração e legitimidade social na região maranhense. Tratou-se de uma expansão do ensino direcionada a praticamente todos os níveis de escolarização e que atingiu, na realidade, diferentes regiões e estratos sociais regionalmente.

Ante a essa exposição sobre os diferentes movimentos confessionais atuantes na região desde o início do período republicano, gostaríamos de reter alguns aspectos do que foi exposto para o que se discute neste trabalho. Em primeiro lugar, o fato de que quando avaliamos esses organismos em conjunto, vemos que além de terem constituído meios importantes de influência religiosa sobre a sociedade política, seus quadros e sua capilaridade eram muito superiores àqueles de quaisquer associações leigas e/ou mesmo dos partidos políticos. E

em segundo lugar, esses movimentos também constituíram espaço de construção de novas relações com o que era considerado político. Não faltam assim exemplos de eventos (congressos, reuniões, datas comemorativas), nas quais o tema da política era debatido abertamente e/ou se apresentava como objeto de reflexão. Durante o Congresso Eucarístico de Vocações (1937) e a Comemoração do Centenário do Seminário Diocesano, por exemplo, palestras foram dadas explorando as relações entre “Igreja e política” e a “importância histórica do catolicismo” (PACHECO, 1969). Esses eventos religiosos eram ainda momentos nos quais os dirigentes

políticos podiam extrair dividendos de popularidade, face à presença de várias figuras da elite política, civil e militar.

Além disso, esses movimentos confessionais representaram também a oportunidade para diversos membros da Igreja de conhecerem o campo de ação social, exigindo, não raro, o realinhamento das iniciativas pastorais em função dos grupos sociais focados. Modificações aparentemente mais pueris, como a passagem da Páscoa dos Intelectuais - concebida em 1937 para atingir os rebentos de elite vinculados aos clubes literários e/ou associações estudantis - para as Pró-Páscoas da Ação Social Católica em 1941 - dirigidas aos Cursos Primários; aos Auxiliares do Comércio; aos Cursos Secundários; aos Operários não empregados das fábricas; aos Empregados no Comércio; aos Estudantes; aos Operários Fabris; às Domésticas (PACHECO, 1969, p. 628), podem ser tomadas como ilustrativas disso. Ou mesmo através da criação de uma entidade, como o Centro Pio XII (1947), cujo objetivo era a “[...] assistência sócio-religiosa de gazeteiros e engraxates e de suas famílias, estendendo sua ação após a carroceiros e carregadores e, também, viúvas e esposas pobres abandonadas” (PACHECO, 1969, p. 667). Em suma, embora fossem dominados pelo “tradicionalismo” e tendessem principalmente ao reforço da autoridade moral da Igreja sobre uma série de questões e problemáticas, esses movimentos confessionais suscitaram um tipo de engajamento religioso que passava pela mediação do social, não deixando de produzir consequências políticas.

2.3 A evolução do arcabouço institucional da Igreja

Como já enfatizado na produção bibliográfica disponível sobre essa expansão institucional da Igreja no Brasil, a criação de circunscrições eclesiais consistiu em uma das principais estratégias no projeto de Reforma da Igreja nos primórdios do período republicano, visando torná-la presente em todo o território nacional. Através da criação de dioceses, nomeação de

bispos, comunicações diretas, reformas nos seminários, os objetivos e estruturas da Igreja Universal substituíram os do Império para dirigir e construir a Igreja (BRUNEAU, 1974, p. 68). Logo, “nos dez anos que seguiram a proclamação da República, o Brasil foi dividido em duas províncias eclesiásticas e nelas se criaram 5 dioceses” (ALVES, 1979, 34). Entre 1890 e 1930 foram inauguradas 56 dioceses, 18 prelazias e 3 prefeituras apostólicas e numerosos seminários (MICELI, 1988; SERBIN, 2008). Num período relativamente breve de 50 anos, a macroestrutura administrativa da Igreja cresceu notavelmente: Em 1947, a instituição dispunha de 17 arquidioceses, 65 dioceses, 25 prelazias 2 prefeituras apostólicas e 3.038 paróquias, como é possível observar no quadro abaixo. Atualmente, conforme dados do Anuário Católico de 2012, existem 275 circunscrições eclesiásticas em todo o país (CERIS, 2012).

Quadro I: Circunscrições eclesiásticas em 1947.

UNIDADES DA FEDERAÇÃO	Grandes Circunscrições					Paróquias
	Total	Arquidioceses	Dioceses	Prelazias	Prefeituras	
NORTE						
Guaporé	2			2		6
Acre	2			2		10
Amazonas	5		1	2	2	31
Rio Branco	1			1		
Pará	6	1		5		81
NORDESTE						
Maranhão	4	1	1	2		65
Piauí	4		3	1		37
Ceará	4	1	3			116
Rio Grande do Norte	3		3			49
Paraíba	2	1	1			69
Pernambuco	5	1	4			135
Alagoas	2	1	1			41
LESTE						
Sergipe	1		1			42
Bahia	6	1	5			228
Minas	15	3	11	1		690

Gerais						
Espírito Santo	1		1			43
Rio de Janeiro	5		5			110
Distrito Federal	1	1				101
SUL						
São Paulo	15	1	14			565
Paraná	4	1	2	1		86
Santa Catarina	4	1	2	1		109
Rio Grande do Sul	6	1	4	1		317
CENTRO-OESTE						
Mato Grosso	6	1	2	3		38
Goiás	5	1	1	3		69
BRASIL	109	17	65	25	2	3.038

Fonte: Estatísticas do Culto Católico, IBGE, 1950.

Como destacou Thomas Bruneau (1974), a atenção ao princípio organizacional de extensão da cobertura territorial da instituição fez com que, de fato, a Igreja apresentasse mais dioceses, mais bispos, padres, freiras, seminários, escolas, hospitais, conventos e uma extensa rede de organizações. Porém, essa expansão institucional não ocorreu de forma homogênea em todo o território nacional. De fato, uma vez que a atenção da Igreja estava prioritariamente orientada para as regiões meridionais mais prósperas, em detrimento das mais pobres (MARIN, 2002), as circunscrições mais importantes da Igreja (arquidioceses e dioceses) tenderam a ser criadas nas regiões Sul-Sudeste, deixando-se as regiões do Norte e parte do Nordeste, com circunscrições pouco dotadas de recursos técnicos, humanos e organizacionais.

Boxe 2:

As circunscrições eclesiais e suas diferentes unidades

Circunscrição eclesial é cada uma das unidades autônomas (designadas assim como igrejas locais ou particulares) em que está subdividida, para efeitos pastorais e administrativos, a única Igreja Católica. A circunscrição eclesial típica é a diocese, com seu território delimitado, seu povo e o seu clero a serviço, sob autoridade espiritual de um bispo para ela designado, o qual pode eventualmente ter bispos auxiliares ou coadjutores que o ajudem no trabalho. *Dioceses* próximas entre si agrupam-se, mas sem perder a própria autonomia, em *Províncias Eclesiais* sob a presidência de uma delas, a qual passa a ser designada como *Arquidiocese*, assim como seu bispo recebe o título de arcebispo. As prelazias são em tudo como se fossem dioceses, mas recebem este nome por serem circunscrições ainda em processo de consolidação, já que se localizam geralmente em áreas remotas e de poucos recursos humanos e materiais para o desempenho do trabalho eclesial. Abadias Territoriais, muito raras, são pequenos territórios e respectiva população confiados ao governo espiritual de um abade (superior de um mosteiro ou convento de monges), o qual, para isto, é equiparado a um bispo, com as prerrogativas próprias deste título e respectivo ofício. As paróquias são apenas jurisdições internas de cada circunscrição eclesial, a ele integradas e dela constitutivas (CERIS, 2002, p. 12).

Com o avanço na criação de Prelazias no Brasil, devido aos impulsos de Pio XI (1922-1939) para o trabalho missionário (PREZIA, 2003), as Prelazias e Prefeituras Apostólicas foram implantadas majoritariamente nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. Para termos uma ideia dessa evolução, se até 1920, haviam sido criadas apenas 9 Prelazias no Brasil, a partir da década de 1930 elas já eram 18, alcançando o quantitativo de 44 unidades em 1978. Somente no final desta década passou a haver uma retração quanto à criação de novas Prelazias, quando a maior parte desses territórios de missão foi elevada ao status de dioceses, momento em que eram vinculadas a um bispo (vide o quadro seguinte).

Quadro II: Arquidioceses, dioceses e Prelazias criadas no Brasil (XX)

Ano	Arquidio- cese	Dioceses	Prelazias	Ano	Arquidio- cese	Dioceses	Prelazias
1900	2	17	-	1979	35	157	32
1910	8	29	1	1980	35	162	30
1920	12	39	5	1981	35	170	26
1930	16	52	18	1982	36	181	18
1940	17	58	24	1983	36	184	16
1945	17	64	25	1984	36	184	16
1950	17	67	28	1985	36	187	14
1955	20	70	32	1986	36	187	14
1960	28	96	31	1987	36	189	13
1965	31	113	38	1988	36	189	14
1966	31	117	40	1989	36	194	14
1967	31	118	40	1990	36	195	14
1968	31	121	40	1991	36	197	13
1969	31	123	41	1992	37	196	13
1970	32	122	41	1993	37	197	13
1971	32	131	41	1994	37	197	13
1972	32	131	41	1995	38	198	13
1973	32	134	41	1996	38	198	13
1974	32	137	41	1997	38	202	14
1975	32	138	41	1998	38	204	14
1976	32	141	42	1999	38	208	14
1977	32	142	42	2000	39	207	14
1978	32	147	44	2001/2	41	205	14

Fonte: Anuários Estatísticos do CERIS.

Com efeito, até a década de 1970, esses componentes institucionais constituíam universos à parte na comunidade católica brasileira. Fracamente influenciados por movimentos como o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a adoção de Planos Pastorais de Conjunto (PPC), elaborados pela CNBB entre os anos 1958 e 1963, esses territórios encontravam-se principalmente sob o controle de Ordens e Congregações estrangeiras. Como sintetiza Benedito Prezia (2003), das 36 prelazias existentes em meados da década de 1960,

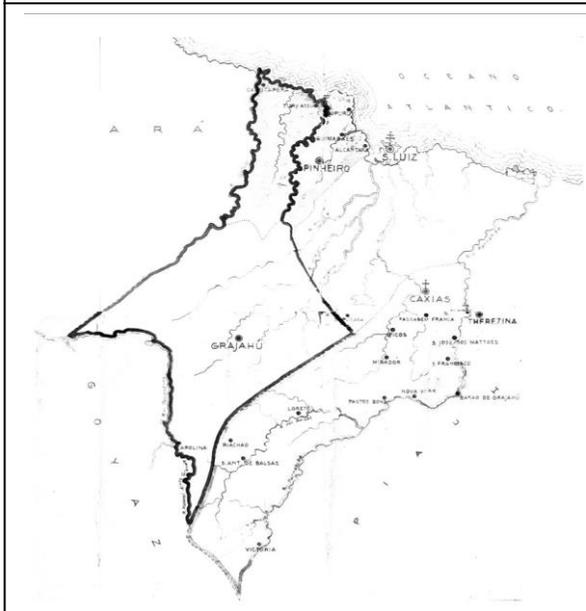
apenas 2 possuíam majoritariamente clérigos brasileiros: Diamantino (MT), a cargo dos Jesuítas, e Marabá (PA), sob a responsabilidade dos dominicanos. As restantes estavam distribuídas principalmente entre congregações europeias e norte-americanas

(...) como os Espiritanos e Franciscanos (Alemanha); Terceira Ordem Regular Franciscana (França e EUA); Salesianos, PIME, Xaverianos, Missionários da Consolata, Orionitas e Barnabitas (Itália); Missionários do Preciosíssimo Sangue (Áustria) e Agostinianos Recoletos (Espanha) (PREZIA, 2003, p.31).

Conforme esse mesmo autor, ainda que o interesse pela problemática missionária tenha emergido em meados do século XX, por exemplo, com a realização do Congresso Eucarístico Internacional (1955) e o 2º Congresso Nacional dos Religiosos do Brasil (1956), cada prelazia continuou sendo uma ilha, destituída de contatos regulares com as demais e adotando modelos de catequese marcadamente tradicionais (PREZIA, 2003). Nesse conjunto, quando da realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Província Eclesiástica do Maranhão encontrava-se dividida em 8 unidades: 1 Arquidiocese (São Luís do Maranhão), 2 dioceses (Caxias e Viana) e 5 Prelazias (Grajaú, Pinheiro, Balsas, Carolina e Cândido Mendes). A seguir, passamos ao exame dessa evolução organizacional na região.

2.3.1 A criação das primeiras circunscrições no Maranhão.

Figura II : Mapa da Prelazia no momento de sua criação em 1922.



Fonte: <http://www.diocesegrajau.org.br/>

Com o fim do padroado e no quadro de estadualização da Igreja, no início do período republicano, o antigo Bispado do Maranhão foi desmembrado em duas dioceses, equivalentes aos limites territoriais do Estado do Piauí e do Maranhão. Logo após, através de decreto de 1906, essas dioceses passaram a ser dependentes

(sufragâneas) da Diocese do Pará. Somente em 1922, já sob o bispado de Dom Octaviano Pereira de Albuquerque (1922-1935), a diocese do Maranhão foi elevada à condição de Arquidiocese. Nesse primeiro momento, foram tornadas dependentes da recém-criada Província Eclesiástica de São Luís a diocese de Teresina (criada em 1902) e duas prelazias: no Maranhão, a Prelazia de São José de Grajaú (1922), localizada no Alto Sertão maranhense e entregue aos cuidados dos Capuchinhos Lombardos; e no Estado do Piauí, a Prelazia de Bom Jesus do Gurugiá (1920). Posteriormente seriam vinculadas ainda mais 4 circunscrições: duas do estado do Piauí [Parnaíba (1944) e Oeiras (1944)] e duas no território maranhense [Caxias (1939) e Pinheiro (1939)].

Somente em 1952, quando foi criada a Arquidiocese de Piauí, as dioceses localizadas em território piauiense conformaram uma nova Província Eclesiástica.

Para nos mantermos no nível dos limites territoriais do Maranhão, o Relatório Estatístico de 1957 nos d  uma ideia dessa fraca evolu o organizacional no Estado ao longo da primeira metade do século XX (IBGE, 1950). Conforme esse documento, até esse período o Maranhão dispunha de apenas 1 Arquidiocese, 1 diocese e 3 prelazias. Cronologicamente, a primeira circunscri o criada foi a Prelazia de São José de Grajaú em 1922 abrangendo praticamente metade da extensão territorial do Estado do Maranhão, e confiada   Província Capuchinha de Milão, Itália. A superfície da circunscri o era de mais de 100.000 km², abrangendo uma popula o de cerca de 103.000 habitantes distribuídos em quatro grandes paróquias: Grajaú, Barra do Corda, Carolina, Imperatriz, Turiaçu (MEIRELLES, 1977). Correspondente às regiões de fraco ou inexistente enquadramento eclesial, em seu território, até a década de 1970 não havia absolutamente nenhum sacerdote diocesano (CONVENTO DO CARMO, 1993). Posteriormente, a maior parte do território dessa grande Prelazia foi desmembrada para a cria o de novas dioceses. O mapa exibido, retirado do site da diocese de Grajaú, exibe a extensão territorial da Prelazia no momento de sua cria o. Como dito, a cria o de circunscri es dessa natureza não constituía propriamente uma particularidade do Maranhão, senão das regiões Centro-Oeste, Norte e Nordeste, onde se concentravam a maior parte desses territórios missionários (das 25 prelazias existentes no Brasil nesse momento, 21 estavam localizadas nessas regiões, 13 destas na Região Norte).

A segunda circunscri o criada na primeira metade do século XX foi a Prelazia de Pinheiro, como resultado da desanexa o da Prelazia de Grajaú. Localizada na mesorregião do Norte Maranhense, essa nova unidade foi entregue aos cuidados dos Missionários do Sagrado Cora o de Jesus (MSCJ) - uma congrega o religiosa fundada na França em 1854, distribuída

atualmente em diversos continentes, e que dispõe atualmente de 4 províncias no Brasil: São Paulo, Rio de Janeiro, Curitiba e uma seção italiana autônoma que tem como centro principal de atuação os Estado do Maranhão e Fortaleza¹⁹. No mesmo ano de fundação da Prelazia de Pinheiro, foi criada a circunscrição de Caxias (1939), a mais antiga Diocese do Estado do Maranhão, localizada na mesorregião Leste Maranhense. Desmembrada da Arquidiocese de São Luís e compreendendo 15 municípios (com apenas 13 paróquias), essa diocese abrangia aproximadamente 97.000 km² “[...] na mais extensa e estreita faixa territorial no sul do Estado” (PACHECO, 1969, p. 614). Seu primeiro bispo foi Dom Luiz Gonzaga da Cunha Marelin, membro da Congregação da Missão (Lazarista/Vicentino), ordenado sacerdote em 1927 e sagrado bispo de Caxias em 1941. Contabilizadas todas essas circunscrições, até meados do século XX, o Maranhão dispunha de apenas 65 paróquias (IBGE, 1950).

2.3.2 A cobertura institucional a partir de meados do século XX.

Como verificado ao longo da primeira metade do século, a evolução total do número de circunscrições eclesiais no Brasil apresentou a mesma tendência no período posterior, em quaisquer das categorias avaliadas: arquidioceses, dioceses, prelazias, abadias territoriais etc. Como em todo o Brasil, esse crescimento aconteceu frequentemente pelo desmembramento de jurisdições já existentes ou pela modificação da condição de unidades anteriores (CERIS, 2010). No Maranhão, o período de maior expansão na criação de circunscrições se deu precisamente entre os anos 1950-1970, recorte no qual foram criadas mais 6 unidades, bem como diversas das prelazias existentes foram elevadas à condição de dioceses. Além de uma resposta tímida ao crescimento demográfico verificado nesse período, e a despeito da

¹⁹ Informações coletadas em sites da congregação: <http://www.msc.com.br/historia/>; <http://www.ciambra.it/parrocchia/msc.htm>

fraca quantidade de efetivos sacerdotais, como veremos, esse painel só não se mostrou mais dramático devido ao importante aumento da quantidade de clérigos regulares, sobretudo de estrangeiros, atuando na região. O quadro abaixo expõe uma síntese histórica sobre essa evolução da estrutura da Igreja no Maranhão destacando esse processo de remodelamento contínuo do arcabouço institucional eclesiástico. Em seguida, passaremos ao exame do processo de criação das novas unidades.

Quadro III: Evolução histórica das circunscrições eclesiásticas no Maranhão.

Diocese/Atual	Data	Evento	De	Para
Diocese de Grajaú	1922	Ereção	Arquidiocese de São Luís	Prelazia de São José de Grajaú
	⊙	Desmembramento (1939)	Prelazia de São José de Grajaú e Arquidiocese de São Luís	Prelazia de Pinheiro (Ereção)
	⊙	Desmembramento (1958)	Prelazia de São José de Grajaú	Prelazia de Carolina
	⊙	Desmembramento (1968)	Prelazia de São José de Grajaú; Arquidiocese de São Luís.	Diocese de Bacabal
	⊙	Elevação (1981)	Prelazia de São José de Grajaú	Diocese de São José de Grajaú
	⊙	Mudança de nome (1984)	Diocese de São José de Grajaú	Diocese de Grajaú.
Diocese de Caxias	1939	Ereção	Arquidiocese de São Luís	Diocese de Caxias do Maranhão
	⊙	Desmembramento (1954)	Diocese de Caxias do Maranhão	Prelazia de Santo Antônio de Balsas
Diocese de Pinheiro	1939	Ereção	Prelazia de São José de Grajaú e Arquidiocese de São Luís	Prelazia de Pinheiro
	⊙	Desmembramento	Prelazia de	Prelazia de

		(1961)	Pinheiro	Cândido Mendes
	⊙	Elevação (1979)	Prelazia de Pinheiro	Diocese de Pinheiro
Diocese de Balsas	1954	Ereção	Diocese de Caxias do Maranhão	Prelazia de São Antônio de Balsas
	⊙	Elevação (1981)	Prelazia de Santo Antônio de Balsas	Diocese de Balsas
Diocese de Carolina	1958	Ereção	Prelazia de São José de Grajaú	Prelazia de Carolina
	⊙	Elevação (1979)	Prelazia de Carolina	Diocese de Carolina
	⊙	Território Perdido (1987)	Diocese de Carolina	Diocese de Imperatriz
Diocese de Zé doca (1961)	1961	Ereção	Prelazia de Pinheiro	Prelazia de Cândido Mendes
	⊙	Elevação (1983)	Prelatura de Candido Mendes	Diocese de Candido Mendes
	⊙	Mudança de nome (1991)	Diocese de Cândido Mendes	Diocese de Zé Doca
Diocese de Viana	1962	Ereção	Arquidiocese de São Luís	Diocese de Viana
Diocese de Bacabal	1968	Ereção	Prelatura de São José de Grajaú e Arquidiocese de São Luís do Maranhão	Diocese de Bacabal
Diocese de Brejo	1971	Ereção	Arquidiocese de São Luís	Diocese de Brejo
Diocese de Coroatá	1977	Ereção	Arquidiocese de São Luís	Diocese de Coroatá
Diocese de Imperatriz	1987	Ereção	Diocese de Carolina	Diocese de Imperatriz

Fonte: PACHECO, 1969; <http://www.catholic-hierarchy.org/>

A primeira nova unidade criada na década de 1950 foi a prelazia de Santo Antônio de Balsas, desmembrada da Diocese de Caxias e entregue aos cuidados dos Missionários Combonianos do Sagrado Coração de Jesus, em 1954 (BOMBIERI, 2012; CABRAL, 2001). Essa congregação de origem italiana iniciou sua atuação no

Figura III: Mapa dos primeiros espaços de atuação dos Combonianos no Nordeste do Brasil.



Fonte: <http://www.padreangelo.com>

Brasil quando aceitou abrir uma missão na cidade de Balsas. Uma vez que o território do bispado de Caxias era muito grande, o bispo Dom Luís Gonzaga de Marelin (1941-1981) havia solicitado à Nunciatura sua divisão, de onde se originou a possibilidade aberta a esses missionários para estenderem suas missões fora do continente africano – seu *locus* de atuação

primária. Abrangendo 15 municípios, a prelazia dispunha então de 10 paróquias (MEIRELLES, 1977). No mapa ao lado, os pontos escuros representam os primeiros espaços de atuação dessa congregação no sul maranhense.

A segunda prelazia criada foi a de Carolina, em 1958, desmembrada da diocese de São José de Grajaú, localizando-se na Mesorregião Sul Maranhense (fronteira com os estados do Pará e de Goiás). Colocada também sob a responsabilidade dos Frades Menores Capuchinhos, a diocese abrangia 6 municípios, 12 paróquias, e teve como seu primeiro bispo o italiano Dom Cesário

Alexandre Minali (1958-1969). Já a prelazia de Cândido Mendes foi criada em 1961, retirando parte da Prelazia de Pinheiro, e ficando sob a cargo dos Missionários do Sagrado Coração de Jesus (MSCJ). Elevada à condição de Diocese em 1983, teve sua denominação alterada em 1991 para Diocese de Zé Doca. Seu primeiro bispo foi o italiano Dom Guido Maria Casullo (1965-1985) (PACHECO, 1969). A quarta circunscrição criada no Maranhão foi a diocese de Viana (pela ordem de criação de dioceses no Maranhão, seria a segunda), incorporando parte do território da Arquidiocese de São Luís, em 1962. Abrangendo 12 municípios da chamada Baixada Maranhense, com 13 paróquias, teve como primeiro titular o italiano D. Hamleto de Angelis (1963-1967), também Missionário do Sagrado Coração de Jesus. Tendo falecido em 1967, foi sucedido pelo cearense Dom Francisco Hélio de Campos que se manteve no posto episcopal de 1969 até 1975, quando também veio a falecer. Seu sucessor foi Dom Adalberto Paulo da Silva (1975-1995), até então o único prelado originado do Maranhão em atuação nesse mesmo espaço, e membro da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Por seu turno, a diocese de Brejo, localizada na região Leste Maranhense, também foi desmembrada da Arquidiocese de São Luís, em 1971, contando com 10 paróquias abrangendo o território de 16 municípios. Seu primeiro bispo foi Dom Afonso de Oliveira Lima (1971-1991), nascido em 1916, e membro da Ordem dos Salvatorianos.

Figura IV: processo de desmembramento sucessivo da Arquidiocese no Maranhão



Fonte: (CLEMENS, 1982, p. 7)

Já a diocese de Bacabal resultou do desmembramento de parte da diocese de Grajaú e parte da Arquidiocese de São Luís. Agrupando dezessete municípios servidos por apenas 9 paróquias, seu primeiro bispo foi Dom Pascásio Rettler (1968-1989), membro da Ordem dos Frades Menores (O.F.M.). Os seus dois sucessores eram também membros da mesma ordem: Dom Henrique Johannpötter (1989-1997) e Dom José

Belisário da Silva (1999-2005) - atualmente bispo da Arquidiocese de São Luís do Maranhão.

O atual prelado da diocese de Bacabal é Dom Aramando Martin Gutiérrez, ocupando o posto episcopal desde 2006. As últimas dioceses criadas no Maranhão foram: a Diocese de Coroatá, retirada da Arquidiocese de São Luís em 1977, tendo sido seu primeiro bispo o alemão Dom Reinaldo Ernest Enrich Punder (1978-2011); e a Diocese de Imperatriz, em 1987, resultado do desmembramento da Diocese de Carolina, e que teve como primeiro bispo Dom Affonso Felipe Gregory (1987-2005). O mapa exposto ao lado exibe o resultado desse processo de desmembramento sucessivo da Arquidiocese no Maranhão. Ao longo da segunda metade do século XX, 4 prelazias foram promovidas a dioceses e sete novas dioceses foram criadas o que,

juntamente com a Arquidiocese de São Luís, totaliza 12 circunscrições eclesiais no Estado (CERIS, 2002).

Por seu turno, a evolução do número de paróquias acompanhou o mesmo ritmo das grandes circunscrições institucionais da Igreja no espaço empírico em pauta. Se, como dito, em 1947 o Maranhão possuía 65 paróquias, em 1960 este número havia aumentado para apenas 83. Embora se identifique um aumento no número destas ao longo do tempo (em 2000 existiam 214 paróquias e, atualmente, elas totalizam 253), compensando, em certa medida, o descompasso da relação média de habitantes/paróquia, o que chega a impressionar é a extensão dessas diferentes unidades (paróquias e dioceses) localizadas no Maranhão (afirmação válida também para o Nordeste), quando comparadas com as do Sudeste (CERIS, 2010).

Esse quadro contrasta fortemente com a situação de outros componentes institucionais, como a Igreja do Rio Grande do Sul, que já em 1965 possuía a maior proporção de sacerdotes por habitantes de todo o país (SEIDL, 2003). Mesmo na atualidade, com o Estado do Maranhão apresentando um dos maiores percentuais de católicos declarados em território brasileiro (74%), a relação entre sacerdotes e população é de aproximadamente 13,7 mil pessoas por padre. O que continua a ser mais do que o dobro da relação observada em outras unidades da federação. O descompasso mais evidente se dá na zona rural, onde, como no caso da diocese de Caxias, por exemplo, existe um padre para uma média de 21,9 mil habitantes, distribuídos em grandes áreas (CERIS, 2012).

Este é, pois, o primeiro aspecto que gostaríamos de reter dessa caracterização sumária da evolução da cobertura institucional da Igreja no Maranhão para o que se discute aqui: o fato de que a maior parte das dioceses consistia em imensos agrupamentos de paróquias reunindo, por vezes, dezenas de cidades em regiões de acesso quase impraticável, a depender, inclusive, das variações climáticas. Sobretudo nas regiões do interior do estado onde a presença clerical sempre foi mais restrita, a figura do padre em exercício que se impôs foi aquela do

religioso itinerante, encarregado de realizar visitas em momentos precisos e regulares a diversas comunidades. Tratava-se, com efeito, de um ministério praticamente de tipo episcopal, bem distinta daquelas condições históricas nas quais havia uma coincidência entre Igreja e cidade e que o sacerdote conhecia a quase totalidade dos membros de sua paróquia (LE BRÁS, 1976).

Igualmente, além de se impor a necessidade de uma dura adaptação a condições de exercício sacerdotal marcadas pela mobilidade, essa forma de exercício também tendia a valorizar as competências vinculadas à capacidade de organizar relações em redes e o exercício da mediação entre essas unidades dispersas. A depender das distâncias a serem percorridas nessas peregrinações de prestação de serviços religiosos, as missões no Sertão poderiam durar meses a fio (MILESI, 1983; BOMBIERI, 2012; CABRAL, 2001). Constituindo um dos períodos fortes da vida de diversas comunidades afastadas, além de permitir a realização de casamentos, confissões, comunhões, extremas-unções etc., essas missões também constituíam uma das ocasiões em que se rompia com a monotonia dos dias, suscitando aquela mescla entre festa e expiação, sagrado e profano, que tão bem caracteriza as diversas festas tradicionais existentes na estrutura social camponesa do estado (PRADO, 2007).

O segundo aspecto é que essa evolução da cobertura da Igreja tendeu a combinar três processos interligados que vale a pena ressaltar: em primeiro lugar, representou um processo de maior interiorização institucional na medida em que a maior parte dessas novas circunscrições foi criada em territórios onde praticamente inexistia presença organizacional concreta - sobretudo naquelas dioceses mais ao sul do estado que foram entregues aos cuidados dos Missionários Capuchinhos Lombardos e Combonianos. Associado a isto, como a maior parte dessas circunscrições ficou sob o encargo de ordens religiosas, teria ocorrido como que uma repartição dos espaços de atuação entre, por um lado, sacerdotes diocesanos concentrados principalmente na Arquidiocese de São Luís e nas áreas já

tradicionais de atuação religiosa desde pelo menos o final do século XIX (Pinheiro, Viana, Bacabal, Coroatá, Caxias e Brejo); noutro, os religiosos missionários (fossem eles diocesanos ou regulares), atuando nas zonas de expansão institucional. Porém, mesmo nessas áreas ditas tradicionais, a presença do clero regular se impôs em qualquer dos critérios analisáveis. Por outro lado, visto do ângulo da diversificação das famílias religiosas, o que se constituiu progressivamente foi um complexo de “[...] sistemas de sistemas” (POULAT, 1980, p. 131) marcado pela coexistência de diferentes estilos diocesanos e paroquiais, com suas variações de rito, concepções de engajamento e exercício do papel religioso, como será apresentado oportunamente.

2.4. A evolução dos efetivos clericais no Maranhão

A fim de refinar o exame das transformações organizacionais da Igreja Católica, cabe abordar com maior detalhamento a evolução diacrônica dos efetivos eclesiásticos nesse componente do espaço católico até meados do século XX. Devido à carência de fontes que permitam um exame mais aprofundado das características sociais de conjunto do corpo clerical no Maranhão e suas transformações ao longo do tempo, recorreremos a um conjunto documental bastante diversificado de fontes com a intenção de apresentar algumas tendências gerais dentro desse conjunto organizacional.

Essas fontes são compostas principalmente por Histórias Eclesiásticas Regionais, Livros de Registro do Clero, Obras Comemorativas, Relatórios estatísticos regionais, esboços biográficos ou elogios fúnebres publicados nas páginas de periódicos locais, produzidas fundamentalmente por intelectuais da Igreja. Apesar do fato de que essas fontes tenham sido compostas dentro daquela lógica edificante ou puramente cronológica a que se referia Sérgio Miceli (1988), e não exista conformidade tanto na produção quanto na sistematização desses dados, esses materiais talvez sejam os únicos a oferecer uma visão

mais aproximada da divisão do trabalho religioso ao nível diocesano, permitindo não apenas a reconstrução do espaço concreto de interações onde os agentes institucionais se situavam, como também dando inteligibilidade às modificações posteriores em função do contexto de possibilidades em pauta. No que segue, passaremos à análise, em primeiro lugar, do processo de instalação de ordens e congregações religiosas no Maranhão, indicando, principalmente através do exemplo dos Frades Capuchinhos Lombardos, como se dava os seus engajamentos missionários. Após essa exposição, retornaremos ao caso dos sacerdotes diocesanos.

2.4.1 Congregações e ordens religiosas na missão maranhense

Como em todo o Brasil, o início do século XX corresponde ao período de maior crescimento dos contingentes vinculado a ordens e congregações estrangeiras no corpo eclesial maranhense, promovendo modificações importantes em sua composição. Em que pese o Norte e o Nordeste não terem se constituído como principais focos de atração desses organismos em território brasileiro (SERBIN, 2008; ALVES, 1979), mesmo em regiões periféricas como a Província Eclesiástica do Maranhão, essa evolução dos efetivos religiosos dá a ver uma imagem da instituição eclesial progressivamente atravessada por linhas de divisão e concepção religiosas importadas e produtoras de relações diferenciadas quanto em relação às condições tradicionais de exercício religioso. Se em determinados estados da federação, como no caso do Rio Grande do Sul, esse deslocamento de contingentes religiosos se mesclou com a cultura imigrante, notadamente entre italianos e alemães, nessa e em outras regiões, porém, fez ressurgir os velhos preconceitos quanto à inadequação dos brasileiros para a vida sacerdotal (SERBIN, 2008; SEIDL, 2003; 2008).

Essa ampliação da presença religiosa esteve relacionada, em primeiro lugar, ao apogeu da criação de novas congregações em nível internacional e à restauração das precedentes (PELLETIER,

1997; SEIDL, 2003). Como também o enfatizou Kenneth Serbin (2008, p. 95), “entre 1880 e 1930, mais de três dúzias de ordens religiosas masculinas entraram no Brasil, e todas as ordens tradicionais do Brasil, menos uma, haviam sido restauradas”. Principalmente de procedência europeia (WERNET, 1997), foram diversas as famílias religiosas que se engajaram nessa onda imigratória, como mostra Rodolfo Rioux (2014, p. 41): tratava-se de “jesuítas, lazaristas, redentoristas, dominicanos franceses, capuchinhos franceses e italianos, salesianos italianos, carmelitas holandeses, beneditinos belgas e alemães, franciscanos alemães”. O incremento foi ainda mais expressivo entre as ordens religiosas femininas. Conforme dados do Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais de 1965, além da criação de organizações locais, entre 1900-1965, nada menos que 102 ordens femininas foram estabelecidas em território nacional. Em meados do século XX o número dessas religiosas superava em muito a quantidade de padres, chegando a cifras expressivas de 40.000 religiosas (SERBIN, 2008, p. 96). Dados recolhidos junto ao Centro de Estatística Religiosa e Investigação social, relativos ao ano de 1965, permitem mostrar um quadro dessa evolução desde os primórdios da colonização (LEONARDI, 2006).

Quadro IV: Chegada de congregações masculinas e femininas no Brasil

Período	Masculinas	Femininas	Total
1549-1800	6	3	9
1801-1900	15	17	32
1901-1965	81	196	277
Total	102	216	318

Fonte: CERIS, 1965; LEONARDI, 2006.

Para o caso maranhense, é difícil oferecer uma visão de conjunto da evolução dos efetivos religiosos na primeira metade do século XX devido à carência de fontes mais precisas. Dados recolhidos nas Estatísticas do Culto Católico Romano de 1943 (IBGE, 1943) davam conta da existência de 13 casas de

congregações religiosas atuantes na região, sendo 7 masculinas e 6 femininas, sem informar, no entanto, a quantidade de congregados. De procedência europeia em sua quase totalidade, nesse contingente se destacavam os religiosos originados da Itália, notando-se maior diversificação dessas origens somente a partir de meados do século XX. Os quadros abaixo dão a ver sinteticamente essa evolução dos efetivos religiosos masculinos e femininos no Maranhão, conforme o país de origem e a data de entrada, no recorte em pauta.

Quadro V: Ordens e congregações masculinas no Maranhão

Ordem	País de Origem	Entrada
1 Capuchinhos	Itália	1894
2 Lazaristas	França, Brasil e Holanda	1904
3 Irmãos Maristas	França	1908
4 Lazaristas	Holandeses	1937
5 Jesuítas	Itália	1927
6 Missionários do Sagrado Coração de Jesus	Itália	1946
7 Franciscanos da Província de Saxônia	Alemanha	1952
8 Missionários Combonianos	Itália	1952

Fonte: PACHECO, 1969.

Quadro VI: Ordens e congregações femininas no Maranhão

Ordem	País de Origem	Entrada
1 Filhas de Santana;	Itália	1886
2 Irmãs Dorotéias	Itália	1894
3 Irmãs dos Pobres de Santa Catarina de Sena	Itália	1907
4 Irmãs Missionárias Capuchinhas	Itália	1910
5 As filhas da Caridade de São Vicente de Paulo	França	1938
6 Missionárias de Jesus Crucificado	Brasil	1953
7 Irmãs Franciscanas da Imaculada Conceição	Áustria	1961

8	Filhas de Santa Teresa de Jesus	Brasil	1962
9	Irmãs de Notre Dame de Namur	Bélgica	1963
10	Irmãs Josefinas	Brasil	1963
11	Irmãs da Congregação de São José de São Jacinto	Canadá	1963

Fonte: PACHECO, 1969.

Quanto às formas de inserção social dessas ordens e congregações, no entanto, o que se observa é a forte implicação das mesmas no que se poderia chamar de “ideário missionário moderno” que consistiu, grosso modo, em combinar o tríptico “instruir, cuidar e construir”, aos objetivos de apostolado religioso (PRUDHOMME, 2008, p. 50). Conforme Claude Prudhomme (2008), trata-se de um modelo que tomou consistência no seio da Companhia de Jesus no século XVI e que implicava na convicção de que a difusão da mensagem religiosa passava pela escola e pela multiplicação de obras sociais.

A começar pelas congregações femininas que, a despeito de suas estratégias de discrição social, foram responsáveis em todo o Brasil pela promoção de diversos projetos sociais como a criação de educandários, pensionatos, clubes de mães, orfanatos, atuando ainda em hospitais e nas colônias para leprosos (BRUNEAU, 1974; SERBIN, 2008). O Instituto italiano das Irmãs Dorotéias, fundado em 1834, por exemplo, chegou ao Brasil em 1866 e no Maranhão em 1894. Vindas para a região a convite do Bispo Dom Antônio Candido Alvarenga (1878-1898), foram encarregadas então da administração, governo e direção do Recolhimento e do Asilo de Santa Tereza, a ele anexo onde, após sucessivas reformas, foram instalados diversos cursos ao longo do século XX: “[...] primário, ginásial, normal e colegial, etc”. (PACHECO, 1969, p. 414). Já no período republicano, o Santa Teresa era uma das principais escolas de formação para as filhas da elite, como se pode captar no depoimento de uma de suas ex-alunas: “[...] quer dizer, minha turma, infelizmente peguei ou felizmente, porque hoje em dia nós somos unidas, a minha turma era de meninas ricas, mas muito

ricas mesmo, as maiores fortunas daqui, eu tinha como colegas” (informação verbal)²⁰. Já as Filhas de Sant’Anna, fundadas em 1866 em Placencia (Itália), assim que chegaram em São Luís em 1887, assumiram o “Hospital da Misericórdia” e a “Casa dos Expostos”. Um último caso: as *Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo*, que inauguraram sua residência no Maranhão em 1938, iniciaram sua atuação justamente no Leprosário Colônia do Bonfim, onde prestavam assistência aos leprosos ali internados (PACHECO, 1969; NERIS, 2014).

De fato, com a chegada das demais Casas, o investimento no campo da catequese e da educação, por meio da abertura de estabelecimentos educacionais, foi ampliado consideravelmente. Notadamente a Congregação das *Irmãs Missionárias Capuchinhas* - as mais numerosas no Maranhão ao longo desse recorte - além de terem assumido estabelecimentos de assistência aos doentes, como o Hospital Português, localizado na capital do estado, abriram diversos educandários femininos, bem como forneceram aulas práticas de enfermagem, estando no princípio da criação da primeira Escola de Enfermagem do Maranhão, não ao acaso, denominada de “São Francisco de Assis”, em 1948 (MEIRELLES, 1977; PACHECO, 1969). Especialmente em regiões do interior (Barra do Corda, em Codó, na cidade de Caxias) e nas prelazias de Balsas, Carolina e Grajaú, a atuação dessas missionárias se mostrou decisiva para o avanço da escolarização e formação de profissionais de ensino. Em São Luís, as *Missionárias de Jesus Crucificado*, por seu turno, dirigiram a Escola de Serviço Social, inaugurada em 1953 pelo bispo Dom Delgado, que, até 1961, havia diplomado 45 mulheres que exerciam “[...] atividades nos bairros suburbanos de São Luís, nos hospitais, nas fábricas, nas escolas dos Institutos autárquicos e incentivando ‘Clubes de Mães’, não só na capital, mas também em diversos municípios do interior” (PACHECO, 1969, p. 789-790).

²⁰ Entrevista concedida por Dagmar Destêrro e Silva a Regina Helena de Martins Farias em 26/09/1998 e transcrição gentilmente cedida a mim pela entrevistadora.

Quanto às ordens masculinas, pode-se tomar a experiência missionária dos Capuchinhos Lombardos como campo de observação privilegiado para compreensão acerca da abrangência da aplicação desse modelo de atuação missionária no Maranhão. Para tanto, recorre-se ao livro comemorativo da presença de 100 anos desses missionários no Norte e Nordeste do Brasil, bem como a trabalhos institucionais sobre essa presença (CONVENTO DO CARMO, 1993; BETRAMI, 2001). A “Missão Capuchinha do Norte do Brasil” foi instalada oficialmente em 1893, demarcando o início da atuação sistemática dessa ordem na região. Sua chegada ao estado do Maranhão se deve em grande medida às solicitações do Império e da Santa Sé para exercerem a catequese junto aos “silvícolas” do Amazonas (BETRAMI, 2001, p. 110). Atuando junto aos chamados “povos da floresta”, a princípio, os capuchinhos lombardos iniciaram sua atuação com 13 religiosos, dos quais “10 sacerdotes e 3 leigos e viviam em duas fraternidades do Maranhão e Barra do Corda” (CARRARO, 1993, p. 20). Como já mencionado, antes disso, diversos religiosos capuchinhos já vinham se dedicando individualmente à ação missionária junto a povos indígenas na região (MEIRELLES, 1977). Não estranha, pois, que a catequese dos índios tenha sido assumida como “continuação do apostolado entre os índios, realizado por numeroso Capuchinhos no Maranhão, e se tornou quase uma característica da nossa ordem neste Estado brasileiro” (CORONINI, 2002, p. 43).

Boxe 3:

Cronologia da Presença Missionária dos Capuchinhos Lombardos no Maranhão

Conforme a cronologia adotada pela história oficial dessa presença, a atuação missionária dos Capuchinhos Lombardos pode ser dividida em 3 períodos. O *período missionário*, entre 1823 e 1922, caracterizado pela catequese dos índios e a colaboração com o clero diocesano (período no qual ocorreu o chamado Massacre de Alto Alegre); o *período prelazial*, que se iniciou com a criação da prelazia

em 1922 e se prolongou até 1975, quando os frades se dedicavam quase que exclusivamente ao trabalho pastoral paroquial como párocos e vigários cooperadores; por fim, o *período de formação inicial das fraternidades* (1975-aos dias atuais), quando foram promulgadas novas constituições, mudou-se o nome da Missão para Vice-Província Capuchinha e as prelazias de Grajaú e Carolina foram elevadas à condição de dioceses.

Fonte: PREZIA, 2003; CONVENTO DO CARMO, 1993

Atuando dentro dos moldes tradicionais de engajamento missionário, e muito embora reverenciados em diversos meios oficiais como promovedores da civilização, é preciso dizer que os métodos empregados pelos missionários nunca foram unanimemente aceitos - como ficou claro na sucessão de reações contraditórias em torno do Massacre de Alto Alegre/MA (1901), onde se mesclaram apreciações elogiosas e contestações vindas de populações da região e missionários (MATTOS, 2007). Passado mais de um século, esse evento ainda permanece hoje como um objeto de controvérsias entre analistas²¹. A referência a esse acontecimento importa aqui por outro motivo, no entanto: promovendo um breve arrefecimento do entusiasmo pela evangelização dos Índios, os missionários passaram então a concentrar-se principalmente na colaboração com o clero diocesano (como párocos e vigários cooperadores), especializando-se ainda na pregação das Missões Populares - essas visitas religiosas, conhecidas como desobrigas, que envolviam excursões anuais por uma vasta região escassamente povoada e dispersa em diversas comunidades (CONVENTO DO CARMO, 1993). Sozinhos ou acompanhando bispos, com suas vestes religiosas castanhas, capuzes curtos e cordões brancos de três nós, esses religiosos representavam a presença da Igreja em todos os sentidos.

²¹ A este respeito, consultar: NEMBRO, 1955, 1977; GOMES, 2002

Figura V: Frade Capuchinho Alberto Beretta em visita a leprosário no interior de Grajaú-MA



Fonte: Caffulli,2008, p. 36

O trabalho apostólico nas paróquias e nas Santas Missões foi acompanhado assim por um forte engajamento educacional e sanitário. Em parceria com as Irmãs Capuchinhas, a abertura de colégios, hospitais, leprosários esteve também no centro da atuação pastoral dessa ordem e das estratégias de presença social missionária. Com a progressiva multiplicação de obras, a maior parte financiada por recursos vindos do exterior, esses religiosos foram capazes então de produzir uma herança missionária que se constitui num bem não apenas admirado pela Igreja local, mas também em algo fundamental para a própria dinamização das comunidades em que atuavam. Bastaria vislumbrar um quadro das diferentes obras locais realizadas ao longo do tempo para se convencer da importância atribuída a esse dispositivo de atuação religiosa.

Quadro VII: Cidades e Obras Sociais dos Frades Menores Capuchinhos

CIDADE	ATIVIDADES / OBRAS SOCIAIS
SÃO LUÍS (CAPITAL)	Do convento dependem: a) o Centro Pio I, inicialmente, sede do Pequeno Jornaleiro e, depois, o movimento Familiar Cristão, como o Pão de Santo Antônio que, semanalmente, presta assistência a mais de 300 padres.
GRAJAÚ	Hospital São Francisco de Assis, com 80 leitos; Educandário da Sagrada Família, com 250 alunos; Ginásio Antoniano; Escola Normal Pedagógica; Escola Primária Anjos da Guarda; Escola Paroquial Nossa Senhora dos Pobres; Oficinas reunidas São José de Grajaú; Círculo Operário, com cooperativa; Escola Paroquial Nossa Senhora da Conceição, em Sítio Novo.
BARRA DO CORDA	Ginásio Diocesano Nossa Senhora de Fátima, com 217 alunos; Escola Normal pedagógica, com 38 alunos; Escola Paroquial Pio XI, com 372 alunos; Educandário São José da Providência, confiado às Irmãs Capuchinhas, com 320 alunos. A assistência social atende, normalmente, a 89 famílias... e está em formação o Círculo Operário.
ALTO ALEGRE	Escola Paroquial Frei Reinaldo, com 70 alunos; Posto de Saúde médico e “Cáritas”, para assistência aos pobres; Escola de Corte e Costura. No interior da Colônia, em Jenipapo, Escola Paroquial Frei Zacarias, e em São Pedro, Escola de Corte e Costura.
TUMTUM	Escola Paroquial São Raimundo Nonato, com 180 alunos; Posto de Saúde com atendimento médio mensal de 150 pacientes. A Obra São Vicente presta assistência a mais de 100 famílias pobres.
PRESIDENTE DUTRA	Ginásio, confiado às Irmãs Capuchinhas; Escola Paroquial São Bento, com 120 alunos; Escola para adultos, com 40 inscritos; Obra assistencial São Vicente de Paula e a Cáritas prestando assistência a uma centena de famílias.
ESPERANTINÓPOLIS	Educandário Santa Rosa, com 360 alunos, confiado às Irmãs Capuchinhas; Posto de Saúde e Cáritas.
CAROLINA	Escola Paroquial Santo Antônio de Pádua, com 300 alunos; Abrigo Santo Antônio, com 22 hóspedes anciãos; Organização das Voluntárias; Escola de corte e costura; Escola de Datilografia; Escola de Música; Lactário e dispensário prestando assistência semanal a 128 pobres; Educandário Nossa Senhora da Piedade e

	Escola Primária e Normal, com 200 alunos; Ginásio Dom Emiliano Lonati, com 101 alunos; Posto de Saúde e Seminário (interprelazioal), com 25 seminaristas
IMPERATRIZ	Educandário Santa Terezinha, administrado pelas Irmãs Capuchinhas, compreende: Escola Normal e Ginásial, com 81 alunos; Escola Primária, com 248 alunos; Escola de Alfabetização, com 43 alunos; Jardim com 52 alunos; Escola Doméstica, com 14 alunos; Escola Paroquial São Francisco, com 252 alunos; assistência semanal a 420 pobres e distribuição, também semanal, de remédios a 150 pacientes necessitados. Na cidade de João Lisboa: Escola Paroquial Dom Cesário, com 342 alunos; Assistência semanal a 420 pobres e distribuição, também semanal, de remédios a 150 pacientes necessitados.
PORTO FRANCO	Acontece através de Associações religiosas como nas outras paróquias; catequese com 280 alunos. A extensão da cidade de Porto Franco tornou necessária a construção de uma nova Igreja, cuja obra já se encontra em fase avançada.
MONTES ALTOS	Jardim de Infância com 20 alunos; Escola Paroquial, com 45 alunos; Posto de Saúde e Centro Paroquial para a distribuição de alimentos.
AMARANTE	Escola paroquial com 80 alunos; Posto de Saúde e Ambulatório com assistência mensal de 250 pacientes. A Cáritas ajuda a mais de 160 pobres.

Fonte: Betrami (2011).

Cabe ressaltar que a afirmação desse modelo de atuação missionária, cujos vestígios encontram-se espalhados por diversas cidades no estado do Maranhão (incluindo a capital), não constituía uma exclusividade dos Frades Capuchinhos Lombardos. Essas experiências missionárias podem, assim, ser pensadas como amplos programas de construção social com finalidades religiosas. Notadamente em regiões onde a presença do poder público era mínima, como é o caso maranhense, por meio dessas iniciativas a Igreja foi se afirmando como uma espécie de instância supletiva de carências infraestruturais, com base em uma densa rede de instituições e iniciativas com fortíssima

capilaridade social. Como consequência, essas ações reforçavam a influência global da religião em todos os aspectos da existência, quer no interior, quer na capital do estado; tanto entre as camadas sociais mais empobrecidas, quanto entre os grupos dirigentes. Estamos frente aqui, portanto, a um modelo de atuação missionária perfeitamente combinável às estratégias múltiplas de influência social que deram a tônica da gestão diocesana na primeira metade do século XX e que colocavam à disposição da Igreja uma ampla rede de contatos. Assim, a despeito da dispersão geográfica das comunidades situadas no espaço regional, essas atuações missionárias não apenas conseguiram assentar as bases de uma rede escolar e social que exerceu um papel importante no avanço da escolarização, como também favoreceu os contatos, a integração e circulação entre essas diferentes comunidades. O que, como já mencionado, fazia do religioso um mediador não apenas dentro da comunidade, como também desta em relação ao exterior.

2.4.2 A reprodução do corpo de padres diocesanos no Maranhão

Acompanhando as transformações na composição social do clero diocesano nos primórdios do século XX, o que se nota é o aprofundamento desse vínculo do sistema de recrutamento católico com o universo rural²². Com efeito, em 1890, Dom Macedo Costa, bispo do Pará, já resumia essa filosofia vocacional quando dizia que: “[...] as vocações sacerdotais não se colhem nos grandes centros de população. (...) Recrutam-se as vocações nas populações rurais, nas zonas interiores ainda mais ou menos reservadas do contato da má civilização” (SERBIN, 2008, p. 111-112). Até a década de 1960, essa tendência se manteve contínua entre os 78 clérigos diocesanos maranhense ordenados ao longo de 8 sucessões episcopais na Arquidiocese do Maranhão. Se

²² Para o estudo desse processo em outros contextos, consultar: SUAUD, 1978; SEIDL, 2012.

levarmos em consideração que os três primeiros bispados ainda se ressentiam dos efeitos da crise de vocações de finais do século XIX e, sobretudo, do fechamento dos seminários menor e maior, ocorridos no final século anterior, a curva dos efetivos recrutados não cessou de aumentar entre 1918-1944, quando ocorreu o período de maior produção de vocações sacerdotais na região. A partir de 1945, no entanto, observa-se um decréscimo nos índices de ordenação, alcançando o seu ápice nas décadas de 1960-1970, como será discutido oportunamente.

Quadro VIII: Ordenações sacerdotais x sucessões episcopais na Arquidiocese maranhense.

Dom Xisto Albano	1901-1905	1 ordenado: Padre Gregório Luiz de Barros.
Dom Santino Maria da Silva Coutinho	1906	Transferido para Belém antes da sagração
Dom Francisco de Paula e Silva	1907-1918	3 sacerdotes: Gentil de Moura Viana; Felipe Benício Condurú Pacheco; Pe. Arias Almeida Cruz.
Dom Helvécio Gomes de Oliveira	1918-1922	8 ordenações: João Possidonio da Senna Monteiro; José Polycarpo Seabra Ayres; Newton de Carvalho Neves; Raimundo Raul Ramos; Eliud Nunes Arouche; Raimundo Romualdo Martins; José Alexandre Pereira da Silveira; Eurico de Freitas Silva.
Dom Otaviano Pereira de Albuquerque	1922-1935	26 ordenados (23 maranhenses): João Severo Ramos de Oliveira; Odorico Braga Nogueira; Nestor de Carvalho Cunha; Eurico Pinheiro Bógea; Gilberto de Almeida Barbosa; Luiz Gonzaga Monteiro da Silva; Antonio Edson Lobão Nolêto; Constantino Trancoso Vieira; Astholpho de Barros Serra; Osmar Palhano de Jesus; Joaquim de Jesus Dourado; José de Ribamar Montelo Rapôso; Newton Ignácio Pereira; Manoel Nunes Arouche; Carlos do Bonfim Couto Bacelar; Benedito Coelho Estrela; Clovis Vidigal; Alfredo Furtado Bacellar Filho; Cincinato Ribeiro Rêgo; Delfino da Silva Júnior, Artur Lopes Gonçalves; Gerson Nunes Freire; Joel Barbosa

		Ribeiro; José Xavier de Almeida Júnior; Raimundo de Amorim Carvalho; Frederico Pires Chaves.
Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota	1935-1944	12 Ordenados: Padres René Carvalho; Pedro Rodrigues da Cunha Santos; Fernando de Albuquerque Vasconcelos; Luis Mota; José Wigh; Jocy Neves Rodrigues; Ladislau Papp; Paulo Monteiro Sampaio; Clodomir Brandt e Silva; João Batista Costa; Alteredo Soeiro Mesquita; José de Freitas Costa.
Vacância	1945-1946	3 ordenados no período de Vacância: Francisco Dourado e Silva; Julio de Freitas Costa; Valter de Castro Abreu
Dom Adalberto Accioli Sobral	1947-1951	6 ordenações: José Albino Campos; José de Ribamar Carvalho; Benedito Ewerton Costa; Eider Furtado da Silva. Em Caxias foram ordenados dois presbíteros: Leonel Carvalho; Oton Salazar.
Dom José de Medeiros Delgado	1951-1963	13 ordenações: José de Jesus Travassos Furtado; Wilson Nunes Cordeiro;. Benedito Chaves de Lima; Manuel Prestes de Lima; Cicero de Jesus Silva; Helio Maranhão; Sidney Castelo Branco Furtado; Manoel de Jesus Soares; João Miguel Mohana; Luis Mario Lula; Francisco Soares de Sousa; Heitor Piedade Filho; Flávio de Sousa Barros

Fontes: PACHECO (1969) e Livro de Registro do Clero no Maranhão

Essa variação na curva dos recrutamentos poderia ser atribuída a pelo menos dois fatores fundamentais que vale a pena examinar. Em primeiro lugar, a reabertura e reestruturação do Seminário Diocesano de Santo Antônio, localizado na cidade de São Luís do Maranhão, sob a direção da Congregação da Missão (também conhecida como Lazaristas ou Vicentinos). Segundo, pelo papel desempenhado pela “Obra de Vocações Sacerdotais” ou “Associação de São José” para o financiamento de vocações entre as camadas populares e campesinas locais, como será visto a seguir.

2.4.3 Estruturação e crise do Seminário

Quanto ao papel desempenhado pelo Seminário Diocesano de Santo Antônio, caberia conectá-lo à história da inserção da Congregação da Missão no Brasil, a fim de explicar como ela veio a assumir a sua direção, a partir de 1904, e a convite de Dom Xisto Albano (PACHECO, 1969). Sociedade Apostólica masculina fundada em Paris (1625) por São Vicente de Paulo, os Vicentinos, também conhecidos como Lazaristas, instalaram-se no Brasil inicialmente nas Regiões de Minas Gerais e Rio de Janeiro no século XIX, dando origem à Província Brasileira da Congregação da Missão (SERBIN, 2008). Posteriormente, foram fundadas ainda mais duas províncias: uma localizada no sul e outra no Norte/Nordeste, em Fortaleza. Seus principais campos de atuação no Brasil foram a formação de seminaristas e a promoção das chamadas *Missões Populares*.

Seu destaque no domínio de formação sacerdotal pode ser visualizado pelo rápido incremento das instituições de enquadramento clerical que ficaram sob sua direção. Começando pelo colégio do Caraça, em Minas Gerais, dirigiram colégios em Congonhas do Campo (1827), Campina Verde (1829) e o Seminário de Jacuecanga/RJ (1822). Devido às relações estabelecidas com o Império Brasileiro, a partir de meados do século XIX assumiram diversos outros seminários em Mariana (1849), Salvador (1856), Fortaleza (1864), Diamantina (1866), São José/RJ (1869). Já no século XX, foram confiados aos Vicentinos os seminários de São Luís (1904), Curitiba (1895), Botucatu (1913), Brasília (1962), Aparecida (1969), Luz/MG (1970), Irati (1928), entre outros (SERBIN, 2008). Evidentemente, frente ao rápido avanço na criação de seminários em todo o Brasil (entre 1901 e 1950 foram criadas 267 dessas instituições), abrindo um mercado de postos favoráveis à elevação episcopal (reitores, vice-reitores, professores, diretores espirituais), não impressiona que parcela expressiva dos bispos durante o século XX tenha sido formada

pela Congregação da Missão na chamada “era de ouro dos seminários” (SERBIN, 2008; BEOZZO, 2001).

Com efeito, quando se passa à análise da importância dessa instituição no sistema de reprodução do corpo clerical no Maranhão, o primeiro aspecto que se ressalta nos itinerários sacerdotais é a forte ligação entre a formação promovida pelo seminário e a opção pela carreira eclesiástica. Após uma breve passagem pelas escolas primárias de povoados e paróquias do interior, independentemente de suas origens sociais, os estudos da quase totalidade desses clérigos se resumiram à formação que recebiam no seminário diocesano regional, localizado na capital do estado do Maranhão.

A partir de então, esses jovens deviam submeter-se então a um rígido treinamento “tridentino” desde quando ocorria a entrada no seminário diocesano: distanciamento progressivo do núcleo familiar; longo período de formação; horários rígidos e severidade disciplinar; realização de numerosas disciplinas clássicas; orientação filosófica com base na tradição aristotélico-tomista etc. (MICELI, 1988; SERBIN, 2008). Tratava-se de um modelo de formação baseado no sistema disciplinar, fortemente padronizado e com ênfase no preparo intelectual. Tudo isso que se mostraria necessário para formar uma comunidade religiosa homogênea, distinta e unificada, contribuindo ainda para a formação de um contingente de padres leais à autoridade episcopal, e sintonizados com as pretensões de poder e influência da Igreja nos primórdios do período republicano (BEOZZO, 1986; MICELI, 1988; NERIS, 2014; RIBEIRO, 2003).

Embora não disponhamos de estatísticas precisas quanto ao número de alunos ao longo de todo esse período, o fato é que desde finais da década de 1940, no entanto, as autoridades diocesanas começaram a defrontar-se com a redução do número de candidatos ao sacerdócio. Já na década de 1960 esse declínio atingiu o seu pico de intensidade, colocando problemas para a realização das tarefas as mais rotineiras e exigindo dos representantes institucionais esforços crescentes, na proporção em

que situação se deteriorava. Entre as poucas fontes compulsadas que davam informações sobre os seminaristas, o Anuário Estatístico do Brasil de 1952 (IBGE, 1952) mencionava, por seu turno, que em todo o Maranhão havia somente 55 inscritos em seminários menores e 16 no maior²³. Em um dos relatórios sobre a situação do recrutamento sacerdotal no Maranhão, Dom José de Medeiros Delgado (1951-1963) indicava que apesar dos investimentos para solucionar a escassez de vocações, os seminários terminaram sendo simples colégios paroquiais, atraindo cada vez menos alunos.

Entre 1952 e 1962, matricularam-se 256 seminaristas no Seminário de Santo Antônio, sendo deste 32 no Seminário maior. Ordenaram-se nestes 10 anos, 14 padres, 12 dos quais mantidos total ou parcialmente pela Associação de São José. De grande auxílio foi para o seminário a Procuradoria da Messe, que reorganizei em 1952. Por deficiência de alunos, foi fechado o Seminário Maior em 1953, quando foram transferidos os alunos de Teologia e filosofia para outros seminários e reabriu em 1962 com o curso de filosofia (5 anos). Entre 1952 e 1962, observa-se um índice decrescente de perseverança, criando-se um *hiatus* de 6 anos sem nenhuma ordenação sacerdotal (PACHECO, 1969, p. 777. Grifo nosso).

Entre 1960 e 1963, conforme Condurú Pacheco (1969, p. 777), o número de alunos matriculados no seminário de Santo Antônio foi reduzido de 68 para 20, “[...] dos quais apenas 2 cursam filosofia no seu 3º ano”. Com a saída dos Lazaristas da direção do seminário de Santo Antônio, em 1963, em pouco tempo essa instituição fechou suas portas, praticamente sem alunos, e a despeito das iniciativas adotadas para manter o seu funcionamento. Nessa conjuntura, a solução encontrada pelo arcebispo Dom José de Medeiros Delgado (1951-1963) e seu

²³ Vale mencionar que esse quadro se contrastava fortemente com o caso do Seminário de Viamão, no Rio grande do Sul, que nessa mesma época se tornava o maior celeiro de vocações na América Latina (SEIDL, 2003).

auxiliar, Dom Antonio Fragoso (1957-1963), foi a promoção da integração de lideranças leigas ao trabalho diocesano e, principalmente, a solicitação de auxílio a dioceses e congregações estrangeiras. Desse modo, esses bispos dirigiram-se:

A mais de três dezenas destas no Canadá, nos Estados Unidos da América do Norte, ao Comitê Episcopal para a América Latina, na França, ao Colégio para a América Latina, na Bélgica, à Obra da Cooperação Sacerdotal Hispano-Americana, na Espanha, ao Seminário de San Maximo, na Itália, etc... (MEIRELES, 1977, p. 357).

Com efeito, sobre essa crise do seminário diocesano não existem ainda trabalhos acadêmicos regionalmente. Com base no trabalho de Thomas Bruneau (1974), pode-se levantar a hipótese de que essa diminuição de atratividade pela carreira eclesiástica decorreria de uma série de mutações sociais, tais como: avanço da urbanização, a expansão da rede de escolarização estatal, a constituição de núcleos familiares reduzidos, a pluralização de canais de mobilidade social, os quais teriam incidido sobre as condições tradicionais de produção de vocações sacerdotais ou, como o diria François Houtard (1963), sobre a percepção coletiva dos valores associados ao sacerdócio. Subjaz a essa leitura, ainda, a ideia de que, uma vez que o foco das produções vocacionais não teria acompanhado o processo de urbanização, o sistema de recrutamento se encontraria duramente afetado em sua lógica de reprodução (SERBIN, 2008). O problema persiste, no entanto, quando se aplica esse modelo para compreensão da crise dos efetivos sacerdotais ocorrida no Maranhão em meados do século passado, uma vez que a região apresentava índices de escolarização e urbanização em descompasso ao que vinha ocorrendo em diversas outras regiões do país nesse mesmo período (CALDEIRA, 1979).

Entre os fatores macrossociais que poderiam ter afetado esse sistema, é provável que o crescimento populacional e a intensificação do fluxo migratório constituam as variáveis mais

pertinentes para a compreensão dessa crise. Um relatório da Arquidiocese de São Luís de 1962, por exemplo, não apenas dava conta de que houve um incremento urbano e rural no estado do Maranhão, entre 1950 e 1960 (da ordem de 63,52% e 56,13%, respectivamente), como também nota que esse crescimento foi muito mais intenso nas zonas de Pindaré e do Baixo Mearim (DELGADO, 1962). Os índices mais impressionantes estiveram na primeira dessas zonas: enquanto que em 1950 sua população era de 17.901 habitantes, em 1960 ela já havia crescido para 121.342, ou seja, um aumento de 677%. E, de fato, essa tendência de crescimento populacional se manteve constante, pois na década de 1970, o estado alcançou índices de crescimento populacional em torno de 34,9% e bem acima de outras unidades da federação situadas no Nordeste (CERIS, 2002). Em parte, esse crescimento pode ser atribuído à intensificação dos deslocamentos entre os estados nordestinos com destino ao Maranhão e internamente (FEITOSA, 1998; GOMES, 2014; SANTOS; ANDRADE, 2009). Quanto a este último aspecto, desde a década de 1960 esse deslocamento se dava para as sedes dos pequenos municípios e, em seguida, em direção a outros centros urbanos, como São Luís (MARCHESINI, 1988).

Enfim, para o que nos interessa mais diretamente aqui, essa preocupação da instituição com o crescimento populacional, principalmente nas zonas citadas pode ser explicada pelo fato de que nessas regiões se encontravam as principais áreas de recrutamento vocacional na Arquidiocese. Com o crescimento populacional e, principalmente, com a intensificação dos deslocamentos geográficos nessas regiões, desmantelaram-se então as zonas principais de seleção de uma instituição cuja lógica de presença territorial era não apenas centralizada, como também pouco dinâmica. Seria necessário acrescentar aqui, por outro lado, o fato de que também nas novas circunscrições, entregues a ordens religiosas, a produção de vocações locais foi bastante restrita e, diríamos, insuficiente para a efetiva cobertura institucional e o trabalho regular de enquadramento capaz de

suprir a reprodução do corpo clerical atuante na região. Assim, ao passo que as mutações populacionais afetavam algumas das áreas tradicionais de recrutamento diocesano, nota-se que nas regiões que começaram a contar com a presença mais contínua do clero regular, mesmo tendo havido iniciativas de criação de seminários, era a própria pastoral religiosa de caráter estrangeiro que parecia colocar o a opção pela vida religiosa como um objeto fora do universo dos possíveis para a população interiorana.

Porém, uma série de outros fatores ao nível organizacional também poderiam ser levantados para explicar essa tendência. Primeiramente, a existência de obstáculos à ordenação de negros certamente restringiu as potencialidades de recrutamento em meio a uma população majoritariamente negra. Em 1927, o folheto de admissão ao "seminário diocesano de São Luís do Maranhão, dirigido por Vicentinos, declarava sem rodeios que os candidatos tinham de ser de 'cor branca'" (SERBIN, 2008, p. 129). O aprofundamento da disciplina e das exigências de formação nos seminários lazaristas, por seu turno, criava ainda maiores dificuldades de adaptação para esses seminaristas vindos do interior e para os quais esse deslocamento significava a descoberta de um novo mundo, como se pode ver no relato do padre Luis Mario Lula. O aumento de críticas no Brasil ao modelo de formação sacerdotal promovido pela Congregação da Missão também foi outro fator importante para a compreensão da crise do seminário local. Como relata Kenneth Serbin (2008) os Lazaristas afastaram-se da direção de diversos seminários brasileiros na década de 1960.

Boxe 4:

Um relato sobre o duro processo de adaptação ao seminário

A formação dos seminaristas, do pequeno e do grande seminário, a cargo dos padres Lazaristas mudava totalmente a perspectiva dos aprendizados que eu tinha feito até então. No internato, toda a formação repousava sobre dois eixos: o acadêmico

e a espiritualidade. Durante todo meu percurso pelo pequeno seminário, tive a chance de viver com professores que tinham a capacidade de transmitir não somente as matérias, como também nos inculcavam o desejo de conhecê-las. Vindo de uma família pobre, o custo de meus estudos era pago pela Associação São José que pagou enquanto obtive sucesso sobre o plano acadêmico. Levando em conta todas as minhas lacunas acadêmicas, devido às numerosas mudanças de minha família e também a outras razões, sem dúvida, eu fracassei um ano, o que pôs fim à subvenção que recebia e colocou em perigo minha permanência no seminário. Desde então, o conselho dos padres lazaristas se interrogou sobre a pertinência de me manter como estudante. A maioria dos membros do conselho decidiu me expulsar, invocando minha falta de vocação. Felizmente, um único padre permaneceu confiante em minhas capacidades e solicitou ao resto do conselho que me dessem uma chance. Enquanto repetidor, a Associação não tinha mais que respeitar seus compromissos financeiros em relação à instituição. Por outro lado, minhas tias paternas que trabalhavam nos Correios se dispuseram a pagar para mim, o que influenciou favoravelmente a comunidade lazarista e me permitiu terminar meu último ano no pequeno seminário. Esse foi para mim o momento de uma forte pressão psicológica e moral, exposto como estava a uma imagem negativa de mim mesmo. A falta de confiança, o olhar dos outros colegas, a atitude dos padres comigo criaram um sentimento de obrigação de brilhar ou de deixar o seminário. Dom José de Medeiros Delgado, arcebispo de São Luís, não sei por quais razões, decidiu, doravante, enviar-me, em 1955, para o Grande Seminário de João Pessoa, no estado da Paraíba para fazer meus estudos de filosofia. Esse foi meu primeiro exílio e igualmente, minha salvação, por foi lá que eu retomei confiança em mim.

Fonte: biografia de Luis Mário Lula (LAVOYE; SOUSA, 2013).

2.4.4 Um recrutamento por baixo

Ao passo que a representação do *métier* sacerdotal assumia feições cada vez mais eruditas e elitistas com a estruturação do seminário regional, a seleção sacerdotal tendeu cada vez mais a se

concentrar sobre os segmentos sociais mais desprovidos de recursos econômicos e culturais. É o que se pode notar quando se analisa a importância assumida pela Obra de Vocações sacerdotais (doravante, OVS) para a produção de vocações locais. A OVS ou Associação de São José, como também era conhecida, consistiu em organismo criado no início do século XX (1906) para angariar fundos para a formação de sacerdotes pobres, que não dispunham de recursos suficientes para custear seus estudos secundários e superiores até a formação sacerdotal. Idealizado por um lazarista francês, de uma associação dotada de poucos recursos e meramente auxiliar na produção de vocações, a princípio, conseguiu afirmar-se como principal fundo de financiamento sacerdotal na região em pouco mais de uma década. Na realidade, o impacto dessa associação foi até bem mais amplo e difuso, se levarmos em conta que nem todos os estudantes que tiveram seus estudos pagos pela associação chegaram a investir na carreira sacerdotal. Essa obra funcionou até a década de 1960 (RIBEIRO, 2003; PACHECO, 1969)

Os relatórios dessa obra de vocações, descritos por Condurú Pacheco (1969), podem ser utilizados para explicitar a importância dessa agremiação. À frente dessa associação alternaram-se padres lazaristas e sacerdotes diocesanos locais. Os primeiros relatórios davam conta do aumento do número de seminaristas, elevando-se de 8 em 1907, para 20 em 1913 e 21 em 1918, entre 72 seminaristas. Vinte anos depois, em 1937, a obra já havia ordenado mais de 21 sacerdotes e mantinha outros 21. Em 1940, com a elevação do número de associados e as solicitações contínuas de bispos e sacerdotes para o empenho dos fiéis na produção de recursos para a Obra, os relatórios já apontavam que 40 alunos eram pagos pela Associação São José e outros 14 recebiam meia pensão. Devido à OVS, em pouco mais de três décadas de criação, o percentual de sacerdotes havia se elevado notavelmente, em comparação com os primeiros decênios do século XX.

Com a Obra de Vocações Sacerdotais, os seminários diocesanos puderam então recrutar majoritariamente o clero

diocesano no universo das camadas populares e modestas rurais. Ilustrativo disso, para o período de 1945 a 1963, levando em consideração as 22 ordenações de que temos notícia, 17 vinham de localidades no interior do estado. Porém, um relatório de 1962 mostrava que o recrudescimento dessa tendência já apresentava sinais de desgaste. Em uma das passagens desse plano de evangelização, pode-se encontrar a seguinte avaliação:

A classe média e a classe rica (pouco numerosa) quase não dão candidatos ao sacerdócio. A pobreza e a deficiência econômica da maioria dos candidatos, obrigam a OVS a esgotar seus recursos na manutenção do Seminário e não permitem melhorar as condições de instalação do edifício e do seu adequado equipamento (DELGADO, 1962).

2.4.5 Uma elite cultural e militante

Superado o duro processo de socialização institucional a que se submetiam os futuros presbíteros, a profissionalização sacerdotal abria para esses jovens postulantes um notável leque de oportunidades de investimento exógeno. Em parte, isso se devia ao próprio estado da estrutura social regional, fracamente diferenciada, caracterizada pela forte monopolização de capitais políticos e culturais em torno de um núcleo bem restrito (proprietários de terra, empresários, políticos profissionais, liberais, elites do estado, comerciantes etc.). Nessas condições, em razão da cultura que esses sacerdotes acumulavam, o ingresso no corpo eclesial não apenas garantia prestígio e distinção social para os seus ocupantes e os núcleos familiares de onde eram originados, como também favorecia a sua aproximação com as frações das classes dominantes e seus interesses materiais e simbólicos. Formados nesse estado particular das relações entre Igreja, sociedade e política, os clérigos ordenados entre as décadas de 1920/40 parecem ter interiorizado essa função de reconquista de posições no espaço do poder local e de reivindicação

do status de “elite dirigente” e “autoridade moral” (PECAULT, 1990; RIBEIRO, 2003).

Com efeito, além dos postos internos ao universo religioso (vigários, coadjutores, professores de seminários, membros do cabido diocesano) o ingresso na corporação eclesiástica franqueava a esses sacerdotes a possibilidade de se fazerem presentes simultaneamente em diversos domínios (educacional, intelectual, político-administrativo, associativo etc.), onde seus engajamentos apresentavam múltiplas modalidades. *Constantino Trancoso Vieira* (nascido em 1901 e ordenado em 1925), por exemplo, pouco tempo depois de assumir a paróquia de Pastos Bons de 1930, elegeu-se suplente do Senador Clodomir Cardoso (RAPOSO, s/d; Jornal do Maranhão, 16 de fevereiro de 1964, p. 1). *Astolfo Serra* (1900-1978), ordenado em 1925 e filiado à Aliança Liberal, ocupou por um breve período a posição de Interventor do Maranhão em 1931, como se pode ver no seu itinerário abaixo (ABREU et. all, 2001; CALDEIRA, 1981). Clodomir Brandt (nascido em 1917 e ordenado em 1943), por seu turno, também constitui outro exemplo desse processo de mobilização de competências eclesiais para inserção destacada na esfera política e das formas múltiplas de mediação que o sacerdócio assumia naquela configuração.

Boxe 5:

Alguns itinerários de “padres-políticos” no Maranhão

Astolfo do Barros Serra nasceu na vila de Matinha, atual município de Matinha (MA), no dia 22 de maio de 1900, filho do professor Joaquim Inácio Serra e de Judite de Barro Serra. Fez o primário e o ginásio em São Luís e estudou depois no Seminário de Santo Antônio, pelo qual se formou em ciências eclesiásticas. Ordenou-se padre secular em março de 1925, tornando-se vigário de Mirador, no sertão maranhense. Aí fez contato com a Coluna Prestes, movimento formado em abril de 1925 e que, sob a liderança de Luís Carlos Prestes e de Miguel Costa, percorreu o interior do país até internar-se na Bolívia, em fevereiro de 1927, e no Paraguai, em março

seguinte. Transferido para Flores (PI), Astolfo Serra fez propaganda revolucionária e, estabelecendo-se em Teresina, ajudou a organizar o Partido Democrático. Na ocasião já se dedicava às atividades jornalísticas. Tornou-se posteriormente fiscal do ensino secundário do Ginásio Maranhense e diretor da Junta Comercial do Maranhão. A partir de 1929 militou na Aliança Liberal. Participou da Revolução de 1930, o que lhe valeu a nomeação para interventor federal no Maranhão pelo Governo Provisório de Getúlio Vargas, que tentava mediar a luta pelo poder no estado. Empossado no dia 9 de janeiro de 1931, em substituição ao major José Luso Torres, mandou prender elementos oposicionistas sob a acusação de serem comunistas e agitadores, criando dessa forma um clima de instabilidade na política estadual. Em maio renunciou aos votos eclesiásticos e em julho foi suspenso de suas ordens pelo arcebispo do Maranhão, Dom Otaviano Pereira de Albuquerque, que se opunha a seu governo. Em agosto transmitiu a interventoria ao comandante do 24º Batalhão de Caçadores, tenente-coronel Joaquim Guadie de Aquino Correia, que ficaria no cargo até a escolha do novo interventor. Logo que assumiu, o militar libertou os adversários políticos de Astolfo Serra, que imediatamente atacaram a tiros a casa em que se encontrava, sendo por isso novamente presos. Durante o Estado Novo (1937-1945) mudou-se para o Rio de Janeiro, então Distrito Federal, onde foi nomeado em 1942 diretor do Departamento de Turismo e Publicidade da Estrada de Ferro Central do Brasil. Após a redemocratização do país, foi diretor do Departamento Nacional do Trabalho, de fevereiro a novembro de 1946, e presidente da Comissão Técnica de Orientação Sindical do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, de fevereiro e setembro do mesmo ano, além de exercer, interinamente, a presidência da Comissão de Imposto Sindical desse órgão. Foi também presidente da Comissão de Enquadramento Sindical, no mesmo ministério, e membro da Comissão Permanente de Direito Social, onde ficou até 1947. Em 1949 foi nomeado ministro do Tribunal Superior do Trabalho (TST), do qual foi presidente em 1964. Em 1966 tornou-se corregedor-geral da Justiça do Trabalho. Jornalista, escreveu nos periódicos maranhenses Folha do Povo, Pátria, Combate, Pacotilha, Tribuna e Notícia, do qual era proprietário, além de ter colaborado nos principais jornais do Rio de Janeiro e de São Paulo, com artigos sobre história, sociologia e geografia humana. Pertenceu à Academia

Maranhense de Letras e ao Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão. Faleceu no Rio de Janeiro no dia 19 de fevereiro de 1978. Publicou os livros *Gleba que canta* (poesia, 1927), *Profetas de fogo* (poesia, 1928), *Terra enfeitada e rica* (1941), *Caxias e seu governo civil na província do Maranhão* (1943), *A vida simples de um professor de aldeia* (biografia, 1944), *A vida vale um sorriso* (1945), *Guia histórico e sentimental de São Luís do Maranhão* (1965), *A balaiada* (história, 1966), *Aspectos de uma campanha, Noventa dias de governo*, *Argila iluminada* (poesias), *Manipueira* (poesias), *Caricatura de uma campanha política*, *Depoimentos para a história política do Maranhão e Vértice* (filosofia).

Fonte: ABREU et. all, 2001.

Clodomir Brandt. Nascido em 1917, na então cidade de Picos, hoje Colinas, Clodomir Brandt era o quinto filho de nove irmãos. O sobrenome “Brandt” foi herdado do avô paterno, Fritz Brandt, que após realizar seus estudos em Farmácia, deslocou-se para o Brasil a fim de estudar a fauna e a flora nacionais. No Maranhão, casou-se com Andreina de Almeida e Silva, filha de lavradores e costureira, com a qual teve 5 filhos (quatro mulheres e um homem). Tal como a avó, a mãe de Clodomir, Carolina Brandt, exercia também a atividade de costureira, tendo se casado com Sebastião Gonçalves Silva, alfaiate, filho de lavradores, “homem humilde, negro e poucas posses” (MELO, 2013, p. 86). Rebento de uma união que havia desagradado os familiares da mãe, Clodomir teve desde cedo uma vida simples, e se não fosse o auxílio prestado pelo tio, Cláudio Brandt, comerciante bem sucedido em Caxias, as condições de sobrevivência familiar seriam bem mais difíceis. Gozando de prestígio por ter sido o membro da família que mais prosperou e, especialmente pelas “boas relações” que conseguiu construir com indivíduos bem posicionados no espaço político, econômico e religioso, “Cláudio materializou em torno de si as chances de ascensão social para quase todos os seus sobrinhos, dentre eles o padre Brandt” (MELO, 2013, p. 89). Assim, a exemplo de outros familiares que tiveram suas carreiras profissionais encaminhadas por esse “tio influente”, Clodomir Brandt teve sua vida clerical provida por Cláudio Brandt. Desse modo, concluído os estudos primários em Caxias, com o apoio do tio, Clodomir Brandt

ingressou no seminário de Santo Antônio em 1932, aos 15 anos. Ordenado sacerdote em 1943, aos 26 anos, por D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota, já em 1944 foi nomeado vigário de Arari (LIVRO DE REGISTRO DO CLERO, s/d, p. 207v.). Conforme José Fernandes (2012), teria sido principalmente sob influência do Padre Verneullen (Lazarista holandês que havia atuado como missionário visitante na região anos antes), que a vaga de Arari foi ocupada pelo padre Brandt. Desde sua chegada ao referido município, Clodomir engajou-se na execução de diversos projetos e obras sociais, tais como: a fundação do Instituto Nossa Senhora da Graça (1944), destinado aos estudantes do sexo masculino; a criação da Associação da Doutrina Cristã (ADC), em 1945, um organismo dedicado a fomentar ações de educação, cultura, ensino religiosos e assistência social no município; fundou ainda o Instituto Bom Jesus dos Aflitos (1947), para estudantes do sexo feminino; inaugurou um serviço de alto-falante, “Voz de Arari” (1948); um cinema paroquial (1949), uma Escola de Música (1951), a Escola de Artes Gráficas Belarmino de Matos (1953), o Ginásio Arariense (1964), uma Escola Normal (1968), entre outras iniciativas (BATALHA, 2011; MELO, 2013; FERNANDES, 2012). Ao passo em que promovia essas múltiplas frentes de investimento e que se aprofundava sua atuação no universo radiofônico e principalmente jornalístico, como se pode ver no vasto conjunto de publicações e polêmicas nas quais se engajou em periódicos (Boletim Paroquial, Jornal Notícias²⁴, informativo Relâmpago, etc.), Padre Brandt também passou a investir mais diretamente na ocupação de cargos eletivos na cidade de Arari, onde disputaria os destinos da vida pública local com diversas autoridades protestantes (MELO, 2013; SILVA, 1990). Foi assim que, em pouco tempo, a principal clivagem política no município passou a ser entre os “barriguistas”, ligados à principal liderança política da cidade, o protestante Antônio Anísio Garcia, e os “padristas”, em torno de Clodomir Brandt – o que não deixava de assumir o formato de uma disputa polarizada entre pertencimentos religiosos distintos (MELO, 2013). Rompendo com

²⁴ Diversos exemplares do Jornal Notícias podem ser consultados no Acervo digital da Biblioteca Pública Benedito Leite: <http://www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/>.

a continuidade no comando político da cidade, já em 1950, Clodomir Brandt consegue promover a eleição de Justina Fernandes Rodrigues e afirmar-se como uma das principais lideranças políticas na região (BATALHA, 2011; FERNANDES, 2012). Sem obter sucesso em todos os pleitos em que concorreu para a prefeitura municipal (1959, 1972), obteve seu primeiro mandato eletivo em 1962, como vereador, elegendo-se ainda em 1966 e em 1970 para o mesmo posto, então sob a sigla da Aliança Renovadora Nacional (ARENA) - partido criado com a finalidade de dar suporte político à Ditadura Militar. A despeito de ter participado de pleitos de vereança e prefeitura na década de 1970, declarava estar disposto a afastar-se da vida política e expressava as intenções de suas ações no plano político: “O povo de Arari já se considera bastante amadurecido e já pode dispensar, na solução dos seus problemas políticos internos, a minha orientação. Por isso, é chegada a hora de afastar-me das coordenações de caráter eleitoral para dedicar-me exclusivamente às obras de apostolado no sentido estrito. Aliás, quero frisar: o que fiz, no plano político, sempre o fiz com a intenção de servir a esse povo, sem nenhum interesse de caráter pessoal. Nossa gente precisava ser politizada e meu esforço foi para conseguir tal efeito. Hoje, com a consciência tranquila de quem cumpriu o dever, recolho-me ao silêncio. Se, mais tarde, o interesse da comunidade o exigir, estarei pronto para colaborar para o bem coletivo (FERNANDES, 2012, p. 195). Após todos esses anos dedicados a coordenar os destinos públicos nessa localidade, Brandt começou a dedicar-se mais intensamente à atividade literária, tornando-se um dos padres mais prolíficos na região (ao todo, lançou 26 títulos) (MELO, 2013).

Fontes: BATALHA, 2011; FERNANDES, 2012; MELO, 2013; SOUSA, 2003.

Cabe esclarecer que, embora houvesse uma forte vinculação da Igreja e de seus movimentos com os diferentes partidos, casos de participação mais direta de clérigos na esfera político-partidária raramente assumiram o status de candidaturas formalmente vinculadas à hierarquia eclesiástica. Evidentemente que essa inserção dependia do estado das relações entre instituição e política e, notadamente, das concepções, estratégias e até mesmo

preferências pessoais das autoridades eclesiásticas. É somente tendo isso em vista que se pode compreender o porquê da candidatura e eleição do padre Joel Barbosa Ribeiro (nascido em 1910, ordenado em 1935) para Deputado Estadual no pleito de 1945, contemporânea ao início da inserção política de Brandt, tenha sido punida com a sanção canônica de excomunhão pelo bispo de Caxias, D. Luiz Gonzaga Marelin “que não descansou enquanto aquele padre, que pertencia à sua diocese, não fosse excomungado, por tê-lo desobedecido” (BUZAR, 2001, p. 229-236).

Por outro lado, além de sacerdotes intervirem recorrentemente em âmbito jornalístico (fosse em jornais políticos, de opinião ou corporativos), onde se concentrava o mais importante das disputas por afirmação intelectual e legitimação de intervenções sociopolíticas, de forma contínua ou ocasional, não é fortuito que alguns deles também tenham se engajado na produção literária e até mesmo na formulação de interpretações sobre a história regional e da instituição ao qual estavam vinculados. É o que se pode observar tanto nos itinerários de padres políticos mencionados acima, quanto nos percursos apresentados abaixo, os quais, a despeito de não esgotarem as possibilidades de exercício do papel de mediação cultural (SEIDL, 2007), evidenciam como nas condições histórico sociais em pauta davam-se os contínuos investimentos e passagens de sacerdotes por esferas sociais distintas (acadêmicas, artísticas, literárias). Trata-se aqui, sem dúvida, daquela fração do corpo eclesiástico cujo investimento no trabalho intelectual de produção escrita permitiu angariar os dividendos pela sua pretensão de influência tanto dentro quanto fora da Igreja (MICELI, 1988).

Boxe 6:
Padres destacados em tarefas de produção escrita no Maranhão

Arias de Almeida Cruz. Nascido em Caixas (1893), de uma família de dez irmãos, Arias ordenou-se padre pelo Seminário de Santo Antônio (São Luís/1916), aos 24 anos. Entre 1916 e 1918 foi regente no seminário de Santo Antônio das disciplinas de Português e História do Brasil, nunca deixando de exercer o magistério nessa instituição, embora alternando entre as disciplinas. Entre 1918-1919 foi nomeado capelão da Igreja de São Sebastião (1918-1919) e, em sequência, designado como vigário da Santa Sé (1919-1922) e capelão da Santa Casa de Misericórdia (1923-1932). Nesse mesmo ínterim, foi nomeado como Cônego Honorário da Catedral e em 1941 tornou-se Cônego Titular da Catedral. Paralelamente à sucessão de postos eclesiais que chegou a ocupar, Arias Cruz também ocupou diversos cargos públicos como Diretor de Instrução Pública²⁵, Diretor da Escola Normal, Diretor do Liceu Maranhense, exercendo a função de docência em diversas outras instituições locais (além do Seminário e do Liceu Maranhense, Colégio Santa Tereza, Rosa Castro) (REINALDO, 2009). Sócio fundador da Associação dos Jornalistas Católicos do Maranhão e do Instituto Histórico e Geográfico, o referido padre teve destaque tanto pela sua produção como Jornalista (REINALDO, 2009), quanto publicou algumas obras: “Conferência sobre a catequese dos jesuítas no Brasil e no Maranhão. In: Textos de Centenário da Catedral Metropolitana. São Paulo, 1922; Os jesuítas no Maranhão. São Luís, 1942 e Padre Antônio Vieira. São Luís, 1952” (FARIA; MONTENEGRO, 2005, p. 564). Apesar dos múltiplos convites para que o cônego concorresse em pleitos eletivos, o cônego manteve-se afastado do envolvimento direto em pleitos eletivos, muito embora gozasse de relações privilegiadas com autoridades políticas regionais, como se pode ver no Livro de Matrícula Do Clero (s/d). Faleceu em 1970, em Teresina.

²⁵ No livro de Matrículas do Clero, lê-se às páginas 165 que “[...] com autorização do Exm. Revmo. Sr. D. Carlos Carmelo de V. Mota, foi secretário particular do Governo Paulo Ramos como, na mesma administração, secretário geral da Instrução Pública”.

Fontes: FARIA; MONTENEGRO, 2005; LIVRO DE MATRÍCULA DO CLERO, s/d; REINALDO, 2009;

Joaquim de Jesus Dourado. Nasceu em Beberibe, em 25 de janeiro de 1904. Ordenado em 1927, então com 23 anos, foi nomeado pároco cooperador da Igreja catedral de Nossa Senhora da Vitória, sendo designado, em seguida, para a paróquia de Caxias entre 1927-1933. Após um breve retorno para a catedral da Sé, em 1934, nesse mesmo ano foi indicado pelo bispo Dom Octaviano Pereira de Albuquerque como pároco de Codó, onde permaneceu até 1936, quando retornou pela segunda vez para a Paróquia de Nossa Senhora da Sé de São Luís (LIVRO DE MATRICULA DO CLERO, s/d, p. 193). Durante as passagens por essas duas unidades, Dourado fundou periódicos: A Flâmula em Caxias e O Cruzeiro, em Codó (FARIA; MONTENEGRO, 2005, p. 580). Entre 1941-1944, esteve à frente das paróquias de Vargem Grande e Itapecuru, quando seguiu para o Rio de Janeiro a fim de tomar posse como capelão militar, o que fez com que Joaquim Dourado participasse da segunda guerra mundial como capelão da Força Expedicionária Brasileira. Após, assumiu também as funções de Arcipreste em todo o território do Ceará, Maranhão e Piauí, tendo sido designado como Cônego Honorário da Catedral de São Luís do Maranhão em 1957. Membro da Academia Maranhense de Letras, Joaquim de Jesus Dourado publicou os seguintes trabalhos: "Atravessando Fronteiras, Rio de Janeiro, 1938; Pássaros Cativos. Rio de Janeiro, 1938; Sumarina. Rio de Janeiro, 1939; Outros Céus, Rio de Janeiro, s/d; Caminhos. São Paulo, 1940; Estou ferido... crônicas de Guerra. Rio de Janeiro, 1945; E... a guerra acabou. Rio de Janeiro, 1948; O bom soldado. Fortaleza, 1952; Siga este caminho, (sob o pseudônimo de Bernardo Doré). Salvador, 1956; Paisagem Humana e Terra Esquecida e homens que lutam. Faleceu em Fortaleza" (FARIA; MONTENEGRO, 2005, p. 580).

Fontes: FARIA; MONTENEGRO, 2005; LIVRO DE MATRÍCULA DO CLERO, s/d;

Nascido em 1892, filho de um emérito educador de outro estado, em São Bento na Paraíba, **Felipe Condurú Pacheco** ordenou-se em 1915, então com 23 anos, pelo bispo Dom Francisco

de Paula e Silva. Começando por ser nomeado como capelão da Santa Casa de Misericórdia, também exercia a docência no Seminário de Santo Antônio como docente de Latim, Canto Gregoriano e Música Vocal e Instrumental. Entre 1919 e 1930 exerceu a função de vigário em diversas paróquias, por vezes simultaneamente (São Bento de Perizes, Santo Antônio e Almas, Pinheiro, Santa Helena, São Mathias de Alcântara e São João de Cortez), ao passo em que também foi indicado como “camareiro secreto de sua santidade” (LIVRO DE MATRÍCULA DO CLERO, s/d, p. 164). A partir de 1931 continuou a acumular diversas funções de maior prestígio eclesial, como Vigário Forâneo, Consultor, Juiz da Arquidiocese, encarregado do governo do Arcebispado, Vigário Capitular, etc. Em 1941 foi nomeado bispo, tomando posse em Ilhéus nesse mesmo ano. Além de acumular diversas funções a nível regional, Felipe Conduru Pacheco também obteve destaque pelo seu engajamento na reinterpretação da história da Igreja do Maranhão e também pela produção de biografias com os quais mantinha relações de íntima familiaridade. Afastado cedo das lides episcopais por problemas de saúde, como o mostrou Sérgio Miceli, D. Felipe se dedicou à redação da segunda História Eclesiástica do Maranhão, publicada pelo Departamento de Cultura maranhense em 1969, sob a forma de perguntas e respostas, praticamente reproduzindo os Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão, de autoria do bispo que lhe havia ordenado. Além de diversas publicações jornalísticas dificilmente compulsáveis, o mesmo Dom Felipe “também escreveu dois alentados volumes sobre seu conterrâneo, A Vida de D. Luis de Brito (...) do qual recebera a primeira comunhão e que também o encorajara a abraçar a carreira eclesiástica” (MICELI, 1988, p. 38), bem como uma biografia dedicada à seu pai e intitulada: Pai e mestre: Felipe Pacheco Conduru. (2004) (MICELI, 1988).
Fontes: LIVRO DE MATRÍCULA DO CLERO, s/d; MICELI, 1988; PACHECO, 1969; 2004.

O monsenhor **Hélio Maranhão** nasceu no dia 27 de maio de 1930, em Barra do Corda. Aos 13 anos de idade veio para São Luís e entrou para o Seminário Santo Antônio, onde concluiu o curso aos 20 anos de idade. Segundo ele, todas as suas decisões tiveram o

apoio da mãe, Perpétua Nava Maranhão, de descendência italiana. “Ela foi incansável no meu acompanhamento. Deu-me força antes, durante e depois que decidi ser seminarista. Devo tudo a ela”, disse. Hoje [em 2003], Hélio Maranhão integra o quadro de Oficiais Capelães e chefia o Serviço de Assistência Religiosa da Polícia Militar. Antes de ser capelão militar, foi nomeado capelão pelo Papa Pio VI. Na época do seminário, ele era aluno-destaque. Tanto é que foi escolhido para ser o presidente da Academia Lítero-Musical do Seminário e foi presenteado com um curso de teologia em Roma, onde fez bacharelado em teologia pela Universidade Gregoriana de Roma (maior Centro Universitário Católico do Mundo). “Fui o primeiro padre mandado a Roma para estudar teologia”, contou o monsenhor. Em Roma, foi eleito presidente da Academia Bento Inácio de Azevedo – transformada em Centro de Estudos e Debates Teológicos no Seminário Rio-Brasileiro. Sua primeira missa foi celebrada em dezembro de 1956, ano em que foi ordenado. De lá pra cá, Hélio Maranhão foi acumulando momentos marcantes. Criou a Comunidade Eclesiástica de Base, em Tutóia, dando início à experiência da participação viva, ativa, livre e consciente do povo nas liturgias da Igreja. O arcebispo da época, Dom Delgado, ficou intrigado quando foi lá e encontrou uma Igreja fervendo. O monsenhor iniciou sua carreira de homem de letras em 1968, quando lançou seu primeiro livro, *A Missa Participada*, com três edições esgotadas. Depois, vieram *A Igreja e as Comunidades Eclesiais de Base* (1998), *Palavras de ontem e de hoje* (1999), *Podium Immortalitatis* (2003), *O Brilho das Estrelas* (2004), *A Semana Santa Ontem e Hoje* (2005) e *A Cara Nova da Polícia Militar do Maranhão* (2007). O escritor observa que o lançamento de seu primeiro livro aconteceu em Codó, cidade onde morava o seu padrinho, Circinato Ribeiro Rego. “Foi ele quem me mandou para o seminário.”
Fonte: NETO, 2007.

Em função da cultura acumulada e pelo próprio exercício do culto – que o autorizava tanto a reunir a população como também, na condição de celebrante, a falar em nome e no lugar da comunidade local –, o padre se encontrava então em situação privilegiada para o exercício da mediação entre diferentes categorias sociais, sobretudo em meio às comunidades dispersas

no interior do estado. Não estranha, pois, que diversos sacerdotes estivessem em condições de mobilizar competências de tipo *eclesial* (técnicas de fala, redação, manipulação da assembleia), de resto, comuns a outras categorias profissionais como advogados e jornalistas, para entrar com sucesso no jogo propriamente político, integrar-se a instâncias legitimadas de consagração e reprodução cultural (Ensino Superior, Academia Maranhense de Letras, Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, entre outros) e nas disputas pelo controle da vida intelectual e da produção de saberes legitimados socialmente (NERIS, 2011; NUNES, 2000). Sem dúvida, esse quadro não apenas tendeu a reforçar o poder social do catolicismo regionalmente, como também favoreceu a penetração dispersa do *ethos católico* em diversas das instâncias dominantes de reflexão sobre o Maranhão.

2.4.6 A gestação de uma nova configuração eclesiástica

Embora tenha havido uma tendência constante de recrutamento por baixo no clero diocesano, algumas modificações nas condições sociais e institucionais de produção de vocações e de exercício do sacerdócio permitem falar, no entanto, no surgimento de uma nova configuração eclesiástica no Maranhão a partir do final de meados do século passado. Esse processo se deixa ver, em primeiro lugar, pela designada crise de recrutamento e a diminuição drástica da atratividade pela carreira eclesiástica desde finais da década de 1940, culminando no fechamento dos seminários diocesanos na década de 1960. Para contrabalançar esse quadro, a elaboração de novas estratégias de presença territorial da Igreja e o recurso a congregações e dioceses estrangeiras foram as principais soluções encontradas, como ainda veremos.

Paralelamente, noutra perspectiva, também entrou em curso um processo de transformação no perfil dos novos sacerdotes. O que se pode notar, de início, pelo incremento regional da quantidade de vocações tardias. Habitualmente definem-se como

vocações tardias aquelas que não resultam de uma passagem imediata dos estudos primários para o seminário, o que favoreceria uma relação mais distanciada frente as normas da instituição. Assim, enquanto no estrato geracional dos anos 1920-1930 as faixas etárias de ordenação se concentravam majoritariamente entre 23 e 25 anos, a partir da década de 1940, o que se observa é uma nítida elevação das faixas etárias de aquisição do estado presbiteral. Entre os padres ordenados nesse recorte e a respeito dos quais foi possível identificar a idade de ordenação (ao todo, 20), essa tendência se verifica pelo fato de que 14 agentes foram ordenados dentro da faixa etária de 26-36 anos.

Quadro IX : Idades de ordenação de sacerdotes a partir da década de 1940.

Qtd.	Padre	Localidade de Origem	Nasc.	Ord.	Idade
1	Alteredo Soeiro Mesquita	Codó	1907	1943	36
2	João Batista Costa	São Vicente Ferrer	1913	1943	30
3	Clodomir Brandt	Picos/Colinas	1917	1944	27
4	Julio de Freitas Costa	Buriti	1918	1945	27
5	Walter de Castro Abreu	Pinheiro	1922	1945	23
6	José Albino Campos	São Vicente Ferrer	1922	1947	25
7	José de Ribamar Carvalho	Codó	1923	1947	24
8	Benedito Ewerton Costa	Codó	1924	1948	24
9	Eider Furtado da Silva	Barro Vermelho	1917	1948	31
10	Leonel Carvalho	São Luís	1927	1950	23
11	Oton Salazar	St Rita Codó	1922	1950	28
12	José de Jesus Travassos Furtado	Viana	1925	1952	27
13	Wilson Nunes Cordeiro	Matinha	1922	1952	30
14	Benedito Chaves de Lima	Buriti	1926	1953	27
15	Manuel Prestes de Lima	Brejo dos Anapurus	1929	1953	24
16	Heitor Piedade Filho	São Luís	1928	1954	26
17	Flávio de Sousa Barros	Vitória do Mearim	1928	1954	26
18	Helio Maranhão	Barra do Corda	1930	1956	26
19	Sidney Castelo Branco Furtado	Matinha	1925	1957	32
20	João Miguel Mohana	Bacabal	1925	1960	35

Fonte: LIVRO DE MATRICULA DO CLERO, s/d.

Em segundo lugar, observa-se ainda uma nítida intensificação da circulação internacional dentro do estrato geracional mais jovem do corpo clerical local, beneficiado como foi pelo estreitamento de vínculos da Igreja maranhense com centros de formação religiosa e intelectual em nível internacional. Assim, ao passo em que se aprofundava o processo de imigração de religiosos estrangeiro para o Maranhão, incrementou-se, por outro lado, a circulação de agentes religiosos em sentido inverso, ou seja, daqueles religiosos nascidos na região que começaram a obter estágios de curta ou média duração em centros de reflexão localizados fora do Brasil.

Podemos citar alguns casos desse tipo de trânsito: pode-se começar pelo caso de José de Ribamar Carvalho que, anos depois de sua ordenação (1947) foi enviado para fazer cursos de Pedagogia e Psicologia na França e na Itália entre 1959 e 1960, tendo ainda passagens por cursos de Administração e Supervisão Escolar (Washington/EUA) e em Administração Universitária em Houston (Texas/1972) (FARIA; MONTENEGRO, 2005). Enquanto Sidney Castelo Branco foi encaminhado para a Nova Escócia (costa atlântica do Canadá) com o “objetivo de estudar os sistemas cooperativos na Universidade São Francisco Xavier de Antagonish” (LAVOIE; SOUSA, 2013, p. 53, tradução nossa), o Padre Bonfim seguiu em setembro de 1957 para fazer cursos de Sociologia na Sorbonne e no Instituto Católico de Paris (PACHECO, 1969). Manuel de Jesus Soares e Luis Mario Lula, por seu turno, foram enviados também para o Canadá num período no qual as trocas eclesíásticas eram correntes entre diversos países e que o Canadá se tornava uma destinação particularmente popular junto aos brasileiros (LAVOIE; SOUSA, 2013). O sacerdote Hélio Maranhão, mencionado páginas atrás, também foi “[...] presenteado com um curso de teologia em Roma, onde fez bacharelado em teologia pela Universidade Gregoriana de Roma”, orgulhando-se por ter sido “[...] o primeiro padre mandado a Roma para estudar teologia” (NETO, 2007).

Boxe 7:
Meu Retrato – Por José de Ribamar Carvalho (1910)

Nascido em Codó, de pais humildes e trabalhadores, teve tudo para não ser nada. Tinha boa memória, lá isso tinha, no tempo em que se confundia memória com inteligência. Órfão aos seis anos, sentiu o que é desejar sem ter. Mas também conheceu a mulher forte da escritura: sua mãe. Assim, foi estudante de escola pública, jogou no time do Padre Dourado, fez seu primeiro discurso aos 10 anos; discurso político em comício da LEC. Foi seminarista, padre, professor, estudou na Sorbonne, celebrou missa no Calvário, conheceu João XXIII e Kruchev, foi secretário de Estado, Reitor, viu as maiores civilizações da terra e se descobriu querendo mais bem ao Brasil. Perpetrou versos e discursos, que lhe abriram as portas da Academia Maranhense de Letras. Não tem inimigos, e seu canteiro de ressentimentos há muito murchou. Sente-se realizado plenamente na vida, na profissão e no ideal. Quando era garoto sonhava e vivia só de esperança. Hoje, ainda sonha e vive também de esperança... e amor! Esse menino sou eu. (Dois Discursos – José de Ribamar Carvalho, 1910).

Por outro lado, em uma situação de penúria sacerdotal, como já era possível perceber na década de 1950, não apenas os leigos passaram à condição de colaboradores importantes para missão da Igreja, como também o esforço de apropriação de novas categorias do laicato (operários, camponeses, indígenas, prostitutas, presos), teve o efeito de abertura de novas vias de expressão da fé, criando condições para a incorporação de uma visão religiosa diferente da que havia sido recebida quando da formação sacerdotal. Uma das principais consequências dessa nova configuração institucional foi então a diversificação do espectro das formas de exercício do papel religioso regionalmente.

É sem dúvida essa combinação inextricável de fatores que explica o porquê de nenhum itinerário sacerdotal, tomado individualmente, possa ser utilizado para sintetizar as modificações em curso no *métier* do padre. Assim, enquanto alguns desses jovens sacerdotes notabilizaram-se pelo

investimento em instâncias e esferas tradicionalmente vinculadas às elites, não muito diferente do que haviam feito os seus antecessores, outros puderam desbravar vias heterogêneas de politização por baixo, ao passo em que descobriam formas renovadas de conciliação entre a sua origem social humilde, as condições objetivas das paróquias pobres do interior em que se encontravam e as novas perspectivas teológicas em curso nos meios eclesiais na atmosfera pré e pós-conciliar.

Assim, ao encontrarem investimentos mais gratificantes e adaptados às suas disposições sociais, parte desses sacerdotes pôde tanto engajar-se em lutas a favor dos mais “pobres”, dos “excluídos” quanto adquirir um lugar próprio no mundo eclesial. Ao fazerem isso, por outro lado, exploraram novas formas de presença no mundo que tendiam à recomposição das cadeias tradicionais de transmissão da autoridade no seio da Igreja local. Tal processo assumiu desde o caráter de táticas discretas de questionamento dos costumes estabelecidos, dos modos de fazer e das normas vigentes, até mesmo o de contestações e denúncias abertas e públicas de autoridades eclesiásticas, ambas em nome de princípios religiosos vistos como fundamentais e de fidelidades que deveriam ser respeitadas por estes últimos. Os itinerários descritos a seguir são assim representativos dessa modalidade de politização ligada a uma trajetória social ascendente.

Boxe 8:

A exploração de novas vias de politização do engajamento religioso.

*Luis Mario Lula*²⁶. Filho de um comerciante que veio do Piauí para o interior do Maranhão em 1926 e de uma dona de casa, contando com avós comerciantes em ambos os ramos familiares. Lula nasceu em 1935, em Araióses, sendo o 12^o filho de uma linhagem

²⁶ Nessa reconstituição do itinerário de Luis Mario Lula recorreremos principalmente à biografia de LAVOYE; SOUSA, 2013, intercalando a exposição com as falas do biografado, em itálico.

de 19 crianças vivas sobre vinte gestações. Acompanhando de perto os vários negócios que seu pai abriu para garantir o sustento da família (loja de roupas; loja de tecidos; depois uma loja de variedades; um bar, contíguo à residência familiar; um hotel, etc.), lembra que a infância era marcada por esse ambiente de encontros entre jovens e adultos, de discussões de temas e socialização no sentido largo do termo. Nesse gênero de estabelecimento, como esclarece, os jovens aprendiam com os mais velhos as regras não escritas da sociedade na qual eles cresciam, estabelecendo assim as redes em preparação para a vida de adulto e de cidadão. Além disso, a respeito desse período da infância lembra também que a escola e a igreja constituíam os dois pontos de referência, muito embora não saiba explicar exatamente a razão da escolha do sacerdócio. Dificilmente esta poderia ser atribuída ao então padre de Araíoses, como assevera, que tinha a reputação de ser pouco comunicativo. Seu contato com a população era mínimo. As razões dessa escolha se tornam ainda menos claras, quando se sabe que seu pai foi expulso da Igreja por conta de seu espírito "subversivo e comunista". É que ele sempre foi engajado na comunidade, chegando a tornar-se Secretário do Conselho Municipal. No mesmo período em que estava concluindo o primário e se preparava para os exames de admissão no ensino secundário, a falência dos negócios paternos demarcou o início de uma fase difícil para a família. Esse foi um ano difícil, mas apesar de tudo, eu obtive êxito na admissão para o secundário, recorda. Data justamente desse período a sua opção pelo sacerdócio, talvez devido a essa vaga lembrança de ter visto um seminarista passar pela minha vila. Quem sabe se a imagem dessa pessoa teria bastado para me insuflar o desejo de ser padre? Questionava reflexivamente. Foi sem dúvida pela intervenção de três tias paternas devotas que o padre dessa paróquia afastada aceitou prepará-lo para o pequeno seminário. Foi então que, com 13 anos, teve sua primeira viagem de avião com destinação a São Luís do Maranhão. Sentia que uma nova vida começava no seminário. Nesse cenário inédito, apesar dos esforços, a sua adaptação foi bem difícil e o fracasso acadêmico durante um ano ameaçou sua permanência na instituição. Recebendo o apoio de tias paternas, pôde concluir os estudos no pequeno seminário diocesano (sob a administração dos Lazaristas), mesmo tendo perdido o financiamento da Obra de Vocais Sacerdotais. Enviado em 1955 para o Seminário de João Pessoa, ao curso dos

quatro anos e meio em que permaneceu nessa instituição, seus resultados escolares e sua alta estima teriam modificado sensivelmente. Mais tarde, o bispo, *encorajado pelos resultados inesperados*, decidiu que Lula iria prosseguir seus estudos em teologia no Canadá. Mesmo sem falar francês, nem inglês, Lula deu início assim a uma nova fase de descobertas e adaptação no Canadá. Ordenado em 1961, retornou ao Brasil em setembro do mesmo ano a fim de acompanhar o bispo em uma de suas visitas, a cavalo, no interior da Arquidiocese. Animado pelas experiências acumuladas no Canadá e esperando *atuar na comunidade como o seu pai havia feito*, foi com surpresa e até mesmo com certa indignação que esse sacerdote teve de aprender a lidar com os monsenhores das paróquias para as quais foi designado - nesse período, *quase todas as paróquias eram dirigidas por monsenhores²⁷ que se comportavam como os senhores do domínio*, como comenta. Primeiro em morros, onde monsenhor Carlos Bacelar exigia que ele apresentasse toda semana um programa de suas ações, ponto por ponto, sendo que vários deles eram vetados, uma vez que o Cura *desejava limitar [suas] atividades às pessoas idosas* e que o jovem sacerdote se tornasse *um simples administrador de sacramentos*. O entusiasmo de Mario Lula era, no entanto, *fazer progredir a comunidade em direção a uma prática cristã mais dinâmica e aberta sobre a coletividade*, como avalia retrospectivamente. Após cinco meses de frustrações e de desilusões, fez saber então ao arcebispo que tinha um “caso de consciência”²⁸, sendo deslocado em 1962 para Pedreiras. Cada localidade, no entanto, representava um novo desafio, como seus colegas padres o fizeram saber, em um daqueles encontros ocasionais onde era possível conversar *bater-papo sobre nomeações e as reputações de paróquias ou dos seus Curas*. Ademais,

²⁷ Como esclarece o próprio Luís Mario Lula, Monsenhor era o padre que se atribuía uma superioridade altiva (arrogante) em suas relações com a comunidade. “A hierarquia era constituída assim: o bispo ou arcebispo à frente da diocese; o Monsenhor, auxiliar de bispo; Cônego, cura que era recompensado por sua contribuição particular à Igreja; Cura, padre responsável de uma paróquia; Vigário, padre subalterno ao Cura” (LAVOIE; SOUSA, 2013, p. 69).

²⁸ Tratou-se de um estratagema para mudança de paróquia pois, na medida em que recorria a essa expressão, o sacerdote deixava entender que “tinha relações íntimas com uma mulher”, o que geralmente fazia com que um bispo providenciasse uma modificação de posto (LAVOIE; SOUSA, 2013, p. 68-69).

foi precisamente por influência destes colegas de geração que ele resolveu adotar *medidas táticas* na sua relação com esses monsenhores que, aparentemente, *tinham tido a mesma formação e tinham sido feitos nos mesmos moldes*. Como antes, na nova paróquia tinha que apresentar relatórios semanais sobre as suas ações para o Monsenhor Gerson Nunes Freire [irmão mais velho do Deputado Federal Osvaldo da Costa Nunes Freire, o qual viria ainda a se tornar Governador do Maranhão entre 1975-1979], porém, notou que esse velho sacerdote *atribuía mais tempo à administração material da paróquia que ao conjunto da pastoral*. Com discrição, Lula foi incitando esse Monsenhor a *realizar seus sonhos de administrador* mais livremente, ao passo em que se comprometia em apresentar um balanço semanal das atividades pastorais. Desse modo, o jovem sacerdote adquiriu maior liberdade de ação, podendo dar início a uma dinâmica diferente na comunidade (LAVOYE; SOUSA, 2013), como relata:

Façamos um pouco de história para melhor entender o contexto, a estratégia e as circunstâncias do meu trabalho em Pedreiras. Quando cheguei em Pedreiras, tive a oportunidade de servir sob a orientação e os conselhos de Mons. Gerson Nunes Freire. Não foi fácil os primeiros contatos, pois o Monsenhor Gerson era um homem severo, justo, retraído e de pouca comunicação, completamente oposto à minha personalidade, mas ele era um homem de grande coração e um infatigável trabalhador. A minha primeira tarefa era de ganhar a confiança dele, pois, para muita gente, inclusive para os padres cooperadores que me antecederam, ele era um homem intransigente. Dificilmente ele cedia quanto às suas opiniões. Cada começo de semana, eu deveria apresentar-lhe um plano de trabalho. Ele olhava e cortava uma grande parte das atividades que eu pretendia realizar. Mas isso não era por maldade. Era uma maneira que utilizava os monsehores da época para firmar sua autoridade junto aos seus cooperadores. Este jogo não durou muito tempo comigo. Aos poucos, fui observando o que mais lhe motivava depois dos encargos religiosos. Logo percebi que uma das atividades que mais lhe trazia prazer era visitar, no seu «jipão», os terrenos que possuía ou que pertenciam à paróquia, então, com muita franqueza e muito receoso lhe propus o seguinte compromisso: que depois da sua missa ele poderia visitar, sem preocupação, os seus terrenos enquanto eu ficaria na paróquia durante o dia para atender as pessoas que viessem resolver mil e uma coisas. Caso eu não desse conta do recado, se voltaria à maneira anterior de funcionar. Felizmente, tudo deu certo e com o

tempo fui ganhando a confiança e alargando o campo do meu trabalho pastoral. Nesta minha caminhada, como padre em Pedreiras, alguns passos poderão ilustrar a marca de minha ação pastoral e os momentos chaves que marcaram e contribuíram para minha vida atual, como pessoa humana. Um primeiro passo foi de me entranhar nas diferentes associações existentes na paróquia (Filhas de Maria, Coração de Jesus, Legião de Maria, Vicentinos, etc.) para tomar conhecimento do funcionamento de cada uma delas. Na década dos anos sessenta, graças ao Concílio Vaticano II, uma vaga de mudança pairava em toda Igreja. Não bastava apenas uma simples renovação no espírito e no coração de cada cristão. Era urgente criar as condições para uma verdadeira transformação das comunidades cristãs, em suas estruturas e nos hábitos de vida. Diante deste desafio, eu não podia ficar indiferente e confinado a distribuir simplesmente os sacramentos. E Deus sabe como esta sacramentalização infantilizou e fez dos nossos cristãos muitas vezes meros expectadores da fé. Algo diferente deveria brotar na comunidade de Pedreiras. Por isso é compreensível que o meu primeiro esforço tivesse sido de procurar abrir novas fronteiras de ação para as diferentes associações da paróquia. Elas não deveriam mais ficar trabalhando simplesmente para o aperfeiçoamento espiritual de cada membro. Elas poderiam também, sem abandonar sua própria especificidade, tornar-se agentes de transformação humana e social da própria comunidade na qual viviam (PARÓQUIA DE São Benedito²⁹, 2012).

Foi nesse período ainda que Lula começou a tomar conhecimento dos problemas das mulheres prostituídas na localidade. Foi então na ocasião de seu convite para animar três dias de encontros do Sindicato dos Estivadores local, que se localizava nas proximidades de um *bairro de prostituição*, que ele foi interpelado por uma mulher que desejava saber por que ele não fazia o mesmo com elas, com as prostitutas. Foi com embaraço que afirmou que bastaria ela reunir um grupo para que ele fizesse o mesmo, o que foi providenciado com bastante rapidez. Foi com surpresa então, que no mesmo Sindicato, coordenou um encontro reunindo 86 mulheres provenientes de diversas casas locais, sem

²⁹ Trata-se aqui de uma série de reportagens realizadas com o padre Luís Mario Lula e intitulada: “A Justiça Social e o trabalho de Luís Mario Lula”, dividido em 6 partes e disponível em: <<http://www.paroquiadesaobenedito.com/2012/01/justica-social-e-o-trabalho-de-luis.html>>. Acesso em: 11 de dezembro de 2013.

saber exatamente o que fazer ou mesmo propor. Decidiu então que o mais conveniente seria saber as demandas dessas mulheres, perguntando a elas o que esperavam que ele fizesse. Entre várias proposições, *um consenso se constituiu: aprender a ler e a escrever e também aprender um ofício*. Seu primeiro engajamento nessa causa foi então com a disposição de um curso de alfabetização. Contando com o apoio de simpatizantes da causa, e tendo à sua disposição as dependências do Sindicato, começou a oferecer então um *curso de alfabetização para prostituídas*. Nessa *nova aventura*, sentia-se *fora de sua zona de conforto, porém, feliz e entusiasmado*. Mais do que isso, sentia que essa era a oportunidade para cumprir uma promessa que havia feito a si, quando de uma visita a uma tia materna em estado decadente e agonizante, havia se lançado na prostituição após o suicídio do marido. A data escolhida para início das novas atividades na paróquia foi o dia 27 de maio de 1963, que lhe parecia mais adequado para *recordar para sempre [sua] aliança com o mundo da exclusão, nessa longa marcha para tornar mais humanas as realidades dessas mulheres ostracizadas*. Foi assim que, em janeiro de 1964, ele participou da fundação do CRESMAN (Centro de Recuperação Santa Maria Madalena). Porém, com a extensão das iniciativas do Centro nessa causa, personalidades influentes da cidade começaram a fazer pressão para que fosse dado fim ao trabalho com as prostitutas. A resistência de Lula o tornou então objeto de *tentativas de minar sua reputação, e alvo de histórias sórdidas*. Tratado como *comunista*, as reuniões do CRESMAN passaram a ser consideradas subversivas. Da mesma forma, proprietários das casas de prostituição passaram a reprovar o comportamento mais autônomo das mulheres que participavam do centro. As hostilidades na comunidade repercutiram também no espaço eclesial, e o bispo exigiu que esse engajamento fosse cessado. *Para ele, uma tal ação não combinava com minha função*, como conta. Foi em uma situação de confrontação com o bispo que Lula deu-se conta então da semelhança de sua posição na Igreja com aquela das mulheres prostituídas. Embora longa, vale á pena transcrever esse trecho pelo seu potencial elucidativo do processo de politização que está em pauta: *Eu comecei a compreender que quando nos engajamos junto aos excluídos, é necessário esperar ser também marginalizado e criticado como a clientela que se deseja ajudar. É assim um modo de*

*melhor apreender o sofrimento que vivem as pessoas ostracizadas. De certa maneira, as duas partes se sentem iguais em seu sofrimento e elas se solidarizam em seu caminho. Eis por que escolhi de recusar o compromisso proposto pelo bispo e que optei de caminhar de mãos dadas com essas mulheres, frequentemente e quase sempre vítimas de nossos pré-julgamentos fortemente discriminatórios. Frente à continuidade de seu engajamento junto às mulheres, o bispo tomou como medida a sua designação como Vigário da paróquia de Dom Pedro, o que conseqüentemente forçou a sua saída da paróquia de Pedreiras. Chegando em Dom Pedro em 1965, porém, suas primeiras palavras e visitas públicas na nova localidade foram realizadas justamente entre as prostitutas da cidade (em um bairro chamado de *Molho de Vara*). Além disso, contratou uma delas para realizar serviços de limpeza na casa paroquial, bem como para apoiar o trabalho que realizava com um grupo de jovens militantes da Juventude Agrária Católica na região. Como recorda, esse episódio da acolhida de uma prostituída no presbitério foi o prelúdio de uma luta encarnada da classe dominante de encontro ao meu ministério. Minha posição face à problemática da prostituição, minha escolha pastoral de ajudar os mais pobres assim como meu modo direto de intervir no conjunto dos problemas da paróquia incomodavam a elite local. Foi então que os notáveis da região decidiram abrir um bar nas proximidades da Igreja, perturbando o desenvolvimento de atividades religiosas. Essa situação criou um impasse político que chegou a envolver o governador, gerando, inclusive, ameaças de morte para Lula. Pouco tempo depois, Lula partiu para o Canadá, a fim de visitar as redes de amigos que possuía, passagem essa que o permitiu proferir conferências com o propósito de recolher fundos para o CRESMAN. Foi com esses recursos que foi construída a casa atual do Centro, em 1968. De retorno ao Brasil, foi encarregado pelo Arcebispo de animar a população da diocese de Bacabal em relação à intenção de criação de uma diocese na região. Juntamente com os militantes da Juventude Agrária Cristã, visitou diversas localidades, vivenciando diferentes situações de risco de morte. Em seguida, deslocando-se para a cidade de Codó, a convite do Abade Benedito Cutrim e em razão da insegurança em Bacabal, afirma que concentrou sua ação em direção aos bairros pobres que se tornaram paróquias bem organizadas. Gozando de grande liberdade de ação*

como Vigário (o Cura B. Cutrim, como era conhecido, passava a semana inteira em São Luís onde ele tinha um emprego no ministério da educação), Lula sentia que poderia *modificar invariavelmente os costumes estabelecidos pelos [seus] predecessores que colaboravam com as dinastias familiares dominantes na cidade*. Avaliando posteriormente afirma que *meu nome é, talvez, Confluctus, após tudo, posto que em cada paróquia onde eu passei, eu incomodei as normas existentes*. Novamente sentindo-se marginalizado por conta de seus engajamentos pastorais, acuado pelas diversas ameaças de morte e submetido à vigilância pelas redes de comunicação da ditadura (SNI), Lula decidiu então deixar o país em 1971, justamente em um momento no qual padres amigos seus foram presos e até mesmo torturados, como conta: *três padres de minhas relações tinham sido detidos e presos; Manoel de Jesus Soares, então presidente da JOC nacional, Xavier de Maupeou e José Antônio Monteiro. Este último foi torturado enquanto que Xavier de Maupeou (...) não foi molestado durante seu aprisionamento. Considerando todos esses acontecimentos, eu decidi partir para o Canadá*. Foi no decurso desse novo período que Lula ficou dividido entre o sacerdócio e a vida laica, na condição de professor. Quando de sua visita ao Brasil em 1975, recontactou uma antiga amiga Francisca Alencar Sousa, com a qual veio a se casar em 1977, no Canadá, onde habita até hoje. Fonte: LAVOYE; SOUSA, 2013 e materiais recolhidos pelo autor.

Padre Eider Furtado. Menino nascido no Barro Vermelho (atual Cajari), a 27 de janeiro de 1917, Eider chegou em Viana no ano de 1928, aos onze anos de idade. Vinha acompanhando sua irmã, a professora normalista Edith Nair, a qual passara uma temporada de três anos lecionando na vizinha cidade de Monção. Por essa época, o pai já havia falecido. Sua mãe e os outros irmãos mudaram-se, então, para Viana, reunindo-se novamente a família na mesma casa, onde o Padre Eider residiu até seus últimos dias. Na nova cidade concluiu o curso primário na antiga Escola Mista Estadual, após uma passagem pela Escola Proletária Vianense, instalada no prédio da Prefeitura e dirigida pelo professor paraense, Nicanor Azevedo. Mais tarde se tornaria aluno do famoso Instituto Dom Francisco de Paula e ainda receberia aulas particulares de francês e português com o promotor e o juiz da

cidade. Passado esse período e sem nenhuma outra perspectiva de ampliar os estudos, pois a família não tinha condições de mandá-lo para São Luís, retornou ao Barro Vermelho, a fim de ajudar o irmão Benedito, no comércio. Um belo dia foi surpreendido com uma carta do padre Manoel Arouche, oferecendo-lhe a possibilidade de estudar no Seminário Santo Antônio, desde que não abandonasse os estudos antes do 3º ano. Proposta aceita, o jovem Eider ingressou no conceituado seminário em fevereiro de 1937, aos vinte anos de idade. Ali se abriam as cortinas para uma nova vida e novos horizontes. Ordenado padre, seu primeiro trabalho foi como cooperador do padre Manoel Arouche em Viana. O cargo incluía uma ajuda ao velho vigário de São Vicente Férrer, Monsenhor Bráulio, tio legítimo do pároco vianense. Com a morte do Monsenhor, ocorrida em 1951, padre Eider foi designado para aquela paróquia (que abrangia também a cidade de Cajapió). Foram oito anos tranquilos de pregação evangélica no seio daquelas comunidades isoladas. Obediente à santa madre igreja, sua pastoral guiava-se pelo modelo antigo: ladainhas, missas, batizados, casamentos e as tradicionais desobrigas pelos povoados. Em fevereiro de 1959, o bispo Dom Delgado ordenou sua volta com a missão de preparar, juntamente com os padres da região, a criação da diocese de Viana. Estava por vir o cálice amargo de sua maior provação. Antes da chegada festiva do primeiro bispo, Dom Hamleto de Angelis, em 1963, aconteceria o contato revolucionário com a primeira equipe da AFI (Auxiliares Femininas Internacionais): Guadalupe, Maria Stuart e Tereza. Portadoras, em Viana, dos ventos novos do Concílio Vaticano II e da iminente transformação da Igreja Católica, a convivência com essas missionárias foi transformadora. O próprio padre Eider reconhecia isso: *“Até aquela época, eu era um sacerdote típico do interior. Não lia nada. Apenas jornais, quando me chegavam às mãos. Foram essas missionárias da AFI, as responsáveis pelo meu despertar. Elas me emprestavam livros e sugeriam determinadas leituras. Foi aí que passei a olhar o mundo e minha missão sob nova ótica”*. Veio Dom Francisco Hélio Campos, o 2º bispo, para reforçar e direcionar melhor ainda sua opção pelos pobres e oprimidos. Padre Eider percebia, a cada dia, maior sentido e maior dimensão na sua vocação sacerdotal. Nesse tempo foi designado para a Paróquia de Matinha, onde

iniciaria uma pastoral de compromisso e solidariedade com o povo mais sofrido. Entretanto, na medida em que a nova pastoral alcançava os camponeses da região, a atuação da igreja católica de Viana começava a incomodar os fazendeiros e latifundiários. O desaparecimento prematuro de Dom Francisco, seria a deixa oportuna para aqueles que não viam com bons olhos a conscientização gradativa dos menos favorecidos. Em 1975, ainda em plena ditadura militar, “um bispo de encomenda” foi escolhido para aquela diocese, que se tornara incômoda aos interesses dos mais poderosos. O terceiro bispo, Dom Adalberto, mostrou de pronto para o que viera: sua posse, prestigiada pelo filho da terra, General Florimar Campelo, não deixava nenhuma dúvida. Em pouco tempo, o conflito se instalou. Por não se dobrar aos desmandos ditatoriais do novo e reacionário pastor, padre Eider deslanchou uma crise nos bastidores da igreja vianense, a qual culminaria na sua arbitrária excomunhão. Perseguido e espoliado, sofreu na carne os dissabores só reservados aos verdadeiros profetas de Deus: *“Foi uma época terrível que tive de enfrentar sozinho. O povo, influenciado pelo bispo, se voltou contra mim. Diziam que eu era um padre comunista. De repente me vi completamente só e marginalizado, até por aqueles a quem julgava meus amigos. As pessoas passaram a me evitar, algumas deixaram até de me cumprimentar. A família do Sr. Zezico Costa foi uma das poucas que soube me apoiar nesse período difícil,”* costumava desabafar padre Eider. Depois de passado todo o vendaval e do afastamento do bispo tirano, padre Eider reconquistou seus direitos canônicos e o respeito da comunidade, tornando-se, involuntariamente, uma espécie de memória viva da cidade. Sua casa era ponto obrigatório para jovens estudantes ou pesquisadores em busca de referências e informações mais seguras sobre a história do município. Coisas da capacidade remediadora do tempo, só testemunhadas por aqueles que alcançaram a longevidade. Membro fundador da Academia Vianense de Letras, onde ocupava a Cadeira de nº 2, patroneada pela própria irmã, Edith Nair Furtado da Silva, o sacerdote faleceu em Viana, no dia 9 de novembro de 2009, aos 92 anos. Seis meses após seu desaparecimento, em maio de 2010, a AVL lhe prestou merecida homenagem póstuma, elegendo-o como patrono da Cadeira nº 29. Fonte: RAPOSO, s/d(b).

UMA TRANSFORMAÇÃO NA FRONTEIRA DO INSTITUÍDO: Quando novos atores entram na cena eclesial

A recorrente presença de agentes e organizações vinculadas ao catolicismo em modalidades de ação coletiva e em movimentos reivindicatórios no Maranhão (sindicatos rurais ou urbanos, greves, manifestações, movimentos sociais, causas sociais), a partir da década de 1950, desperta o interesse em saber que configuração institucional era essa que favoreceu a emergência de uma forma de catolicismo fundada sobre a valorização do engajamento para a transformação das relações sociais.

Tendo essa preocupação de fundo, o objetivo principal deste capítulo é discutir as condições histórico-sociais e institucionais que ajudam a explicar como a instituição eclesial no espaço empírico em pauta se tornou o lugar de produção de uma relação particular com o universo político e social, exercendo o papel de um poderoso apoiador moral e organizacional no âmbito dos movimentos sociais. Vale dizer, sem ignorar as disposições sociais e políticas dos diferentes agentes atuantes dentro e fora da Igreja, parece-nos necessário dirigir a atenção à configuração relacional que tornou possível a orientação do interesse da atuação católica em direção a determinados objetos e questões sociais e políticas. Evidentemente, essas modificações não poderiam ser enfocadas independentemente das propriedades e das características do universo social no seio do qual eles se desenvolveram e do espaço de interações onde esses indivíduos se investiram.

Pode-se dizer que esse fenômeno esteve ligado, em primeiro lugar, ao processo de *desinstitucionalização instituída* da Igreja Católica verificado entre as décadas de 1960/80 (RAISON DU CLEZIOU, 2008), ou seja, a flutuação das regras e saberes

estabilizados e consagrados no qual as ações e investimentos podem imprimir sua marca sobre uma cultura institucional em mutação. O que resultou de uma série de rupturas de pertencimento e processos heterogêneos que remetem à diversidade das relações estabelecidas pelos católicos entre si e com os ritos e crenças objetivadas (LAGROYE, 2006).

Uma vez que é impossível captar todas essas dimensões, o exame da construção do processo de transformação interna da Igreja repousa neste capítulo sobre dois níveis de análise interconectados. Em primeiro lugar, situando a observação em um plano que se poderia considerar macrológico, organizacional e conjuntural, tentaremos destacar diversos processos de mutação institucional da Igreja Católica que favoreceram a requalificação das atividades religiosas legítimas, tais como: a complexificação da estrutura do espaço católico a partir da década de 1960; o processo de construção institucional da Igreja brasileira a partir de meados do século passado, a criação de organismos do episcopado e as modificações mesmas do contexto socioeconômico maranhense nesse mesmo recorte. Ao explorar como a Igreja foi sendo atravessada por conflitos que diziam respeito às transformações do espaço social como um todo, desejava-se mostrar como essas mutações conformam um quadro de dessectorialização conjuntural, nos termos de Michel Dobry (2009), com consequências sobre a própria representação da instituição e do modo de pertencimento à Igreja. Além disso, essa reconstituição histórica oferece ao leitor condições de contextualização dos processos mais gerais de mutação institucional da Igreja.

Porém, se importa não esquecer tudo o que implica o pertencimento a uma instituição universal e englobante, é necessário não sobredeterminar o peso dessas variáveis macrológicas, organizacionais ou situacionais ao ponto de obliterar a influência determinante das experiências concretas, das iniciativas *in loco* e dos itinerários individuais. É importante ressaltar essa concepção aqui, no entanto, porque ela se vincula a

um dos principais pressupostos deste trabalho: o fato de que a Igreja Católica é uma instituição plural na qual seus membros se conectam à universalidade através dos componentes concretos aos quais estão vinculados (LAGROYE, 2009).

Uma visão estrutural da Igreja não poderia, desse modo, apagar o peso dos contextos específicos, das vivências e das percepções dos próprios indivíduos e tampouco as condições concretas, contingentes e variáveis das relações do religioso com o social e o político. Seria preciso recordar novamente com Michel Dobry (2009, p. 127) que, mesmo em conjunturas críticas, como a que está em pauta, não necessariamente a redução da distinção rotineira dos setores de atividade social e dos grupos instituídos tem como consequência a perda de autonomia de suas subunidades ou elementos. Por vezes, o que ocorre é justamente o inverso. Ou seja, independentemente de se tratar, ou não, de conjunturas de forte fluidez das relações sociais, o que se depreende disso para o presente trabalho é que os processos de mutação institucional não escapam jamais à própria diversidade histórica dos modos de objetivação da esfera clerical (dioceses, paróquias, ordens, igrejas nacionais) e à flutuação crescente dos pertencimentos religiosos individuais e/ou coletivos que caracteriza a experiência religiosa.

Partindo dessa perspectiva, no segundo nível mencionado, deslocamos a análise para algumas das principais fontes de renovação institucional do catolicismo na região. Em primeiro lugar, o desenvolvimento e diversificação dos organismos de atuação social católica de caráter local, nacional ou internacional, o que ampliou consideravelmente os públicos destinatários da mensagem religiosa regionalmente. O que importa destacar desses processos é que progressivamente, dentro da Igreja Católica no Maranhão, na proporção em que novas camadas sociais foram abrangidas pelo investimento institucional, começou a se gestar uma cultura religiosa nova resultante das iniciativas de apropriação de uma clientela de leigos portadores de demandas religiosas novas, porém pouco claras.

Em segundo lugar, e associado a esse primeiro aspecto, deu-se a complexificação da divisão do trabalho religioso na medida em que leigos se tornaram portadores de funções e competências importantes para a revitalização da vida eclesial. De fato, foi sobretudo a partir da década de 1950, e em um ritmo variável conforme as dioceses, que leigos passaram a ser cada vez mais integrados à execução de tarefas de gestão pastoral no Maranhão, por vezes, contando com a delegação direta de bispos. Se num primeiro momento essa delegação pôde representar uma estratégia de reforço do controle exercido pelo episcopado, pouco a pouco essa laicização de tarefas religiosas adquiriu dinâmica própria contribuindo para reconfigurar, não sem flutuações e tensões, os modos de exercício da autoridade no seio do universo católico.

3.1 As mutações do espaço católico

3.1.1 A heteronomização da Igreja e o pluralismo identitário católico

A análise das transformações da Igreja Católica no Brasil e na América Latina, a partir dos anos 1950, dá a ver uma instituição cada vez mais atravessada por processos de crise, rupturas e recomposições nas formas de presença pública, resultantes da combinação de uma série de processos aleatórios. A começar pela crescente heteronomização da instituição frente aos impactos de diversas mutações na estrutura social brasileira (industrialização, urbanização, crescimento demográfico), da conjuntura crítica de bipolarização no auge da Guerra Fria, a Revolução Cubana e suas consequências em nível continental, a ascensão do regime militar no Brasil, etc. (BRUNEAU, 1974; DELLA CAVA, 1988).

Premidos pela corrosão de suas bases sociais, a progressão dos comunistas e das ligas camponesas (1955), lideradas por Francisco Julião, e o crescimento do protestantismo e das religiões afro-brasileiras, certos setores começaram então a desenvolver novas linhas de ação que passavam por formas de mobilização

popular (sindicalização dos trabalhadores rurais, o Movimento de Educação de Base (MEB), movimentos da Ação Católica, etc.) (MAINWARING, 2004; MARIN, 2002). Frente à explosão do pentecostalismo e do marcado declínio do monopólio confessional detido pelo catolicismo - traduzido pela redução do número de católicos declarados, a retração das demandas por serviços religiosos (batismos, casamentos, extrema-unção) e a diminuição do número de praticantes regulares -, a América Latina começou a ser considerada como um campo prioritário para as hierarquias romanas (COMPAGNON, 2000, 2006; ROUX, 2014; URIBE, 2009).

Mais globalmente, o *aggiornamento* da Igreja e o Concílio Vaticano II (1962-1965) tiveram papel decisivo na relativização histórica das formas religiosas tradicionais, o que ensejou novos modos de institucionalização e experimentalismos religiosos. A expansão das Comunidades Eclesiais de Base³⁰ a partir da década de 1970, por seu turno, incitou ainda mais o deslocamento das fronteiras da instituição favorecendo a formulação de um *ethos sacerdotal* distinto em relação às formas de exercício clerical anteriores e a valorização de novas competências sacerdotais – notadamente aquelas ligadas à gestão dos leigos.

Porém, as dificuldades crescentes em recrutar novos candidatos ao sacerdócio, de uma parte, e o envelhecimento e as defecções, noutro, impuseram o problema das condições de reprodução da Igreja, principalmente entre as décadas de 1960-1970. Com o crescente descompasso entre as taxas de crescimento populacional e do corpo clerical no Brasil, representantes

³⁰ Se bem que apresentem características diferentes conforme as regiões e a localização geográfica (urbana ou rural), pode-se dizer que as Comunidades de Base constituem uma associação de caráter voluntário, reunindo cristãos em razão de suas crenças, para rezar, celebrar, para refletir sobre a relação entre a Bíblia e sua vida e para participar de sacramentos. Reunindo em torno de 20 a 100 pessoas que se conhecem pessoalmente, essas comunidades se desenvolveram principalmente em meio popular, nas zonas rurais e periferias urbanas (bairros pobres e favelas) servindo de instrumento pastoral da Igreja para inserção entre as classes populares e meio de contenção do avanço das demais religiões nessas camadas sociais (LESBAUPIN, 1997; MAINWARING, 2004).

eclesiásticos submetem o clero a rigoroso estudo em todos os seus níveis e dimensões humano-afetivas (SERBIN, 2008). Em 1968, por exemplo, um estudo sociológico realizado sobre “o papel do padre” – com uma população composta basicamente por padres jovens e brasileiros em paróquias do sudeste (RJ e SP) – concluía que foi a Eclesiologia do Vaticano II que teria gerado a chamada crise do clero durante cerca de 15 a 20 anos (OLIVEIRA, 2005).

Desde a década de 1980, setores católicos tradicionais promoveram a ideia de que a "crise da identidade do padre" resultaria tanto do reajuste estrutural do clero às novas relações promovidas pelo Concílio, quanto das concessões feitas às ideias e organizações da esquerda. E, de fato, no começo dos anos 1960, emergiu no Brasil uma pequena, mas vigorosa, esquerda católica que, rompendo com a hierarquia, intensificou o envolvimento de militantes católicos com operários, camponeses, estudantes, em diversas manifestações e movimentos reivindicatórios no campo e na cidade (SERBIN, 2001; MAINWARING, 2004).

Sem dúvida, a adoção de um engajamento político à esquerda teve como corolário uma postura mais crítica em relação à autoridade eclesial. Porém, essa atribuição de responsabilidades pela crise da Igreja aos sacerdotes que adotaram novas formas de prática e concepções de apostolado bastante diferentes das formas tradicionais de evangelização - fossem eles padres partidários de um catolicismo de esquerda ou identificados com a Ação Católica – nada tem de evidente. A "crise de vocações", como visto no exame da configuração eclesial local, constituía um problema que afligia o episcopado pelo menos desde finais do século XIX (muito embora ela tenha efetivamente se tornado mais aguda e profunda entre os decênios de 1950-1980).

Ademais, ao mesmo tempo em que ocorreu o processo de construção institucional e o surgimento de uma Igreja efetivamente nacional (IFFLY, 2010; OLIVEIRA, 2005), intensificou-se a circulação de agentes, modelos e organismos transnacionais no espaço católico brasileiro com impactos consideráveis sobre as formas objetivadas dessa instituição no

Brasil (COMPAGNON, 2008). Devido à falta estrutural de clérigos, acentuou-se o recurso tradicional a missionários estrangeiros, notadamente italianos, belgas e franceses, gerando uma nova onda de desnacionalização do clero (SERBIN, 2008; WERNET, 1997).

A assimilação de inovações teológicas e filosóficas europeias, garantida pela circulação de agentes nos dois sentidos favoreceu o surgimento da chamada Teologia da Libertação (TL) como matriz teológica e ideológica importante (CHAOUCH, 2007; COMPAGNON, 2000; CORTEN, 2001, SAUVAGE, 2001). No âmbito dos seminários e na discussão teológica, utensílios de análise das Ciências Sociais, notadamente as teorias neomarxistas da dependência, demarcaram então a valorização de disciplinas profanas (sociologia, antropologia, psicanálise) nas categorias do pensamento católico e a ruptura com a doutrina social tradicional da Igreja Católica (SERBIN, 2008; AYER, 2011; CORADINI, 2012). Diversos estudos e livros incitaram padres a adaptar seu trabalho de apostolado à diversidade de condições de existência daquelas e daqueles que eles desejavam evangelizar. Organismos de Cooperação Internacional Católica também desempenharam seu papel no processo de politização da pauperização crescente das sociedades latino-americanas (BRUNEAU, 1979; MAIWARING, 2004; LOWY, 2000).

Porém, desde o final da década de 1970 o Vaticano submeteu as igrejas latino-americanas a fortes constrangimentos (COMPAGNON, 2006). À inovação teológica e ao ativismo político de religiosos em movimentos sociais e formas de ação coletiva durante o regime militar (1964-1985) sucedeu o reforço da ortodoxia e do espiritualismo na chamada “reação conservadora” protagonizada pelo Vaticano desde o pontificado de João Paulo II (1978-2005) (DELLA CAVA, 1982, 1988; LIBANIO, 1983). O reestabelecimento da unidade da Igreja - que teria sido ameaçada pelo cristianismo da libertação - e a defesa do monopólio católico constituíram as linhas diretrizes do Pontificado de João Paulo II na América Latina (COMPAGNON, 2006). Multiplicando as

medidas contra o movimento da Teologia da Libertação, submetendo os seminários a uma estrita vigilância por parte da Cúria e modificando a política de nomeações episcopais, Roma restringiu a autonomia do episcopado brasileiro e latino-americano por meio do reforço dos vínculos entre o centro e as igrejas locais (IFFLY, 2010; SEIDL; NERIS, 2012; SEIDL, 2013b). Embora já na Conferência Episcopal Latino-americana de Puebla, em 1979, João Paulo II denunciasses as releituras do evangelho suscetíveis de “semear confusão”, bem como as “interpretações politizantes da fé”, a oportunidade para uma intervenção mais direta de Roma se deu principalmente no contexto de abertura democrática dos anos 1980 (COMPAGNON, 2000; 2006).

Com efeito, naturalizou-se a ideia de que essa conjuntura produziu o afastamento progressivo da Igreja da arena política, muito embora seja mais adequado falar-se em recomposição (IFFLY, 1993). De fato, a fim de frustrar a expansão das Igrejas Pentecostais, Roma favoreceu desde a década de 1980 o desenvolvimento da Renovação Carismática (RC) com a pretensão de insuflar a dimensão emocional e coletiva na prática da fé. A importância assumida pelo movimento foi vista então como uma indicação da separação entre o campo religioso e o político, demarcando uma “carismática despolitização da Igreja” (PRANDI & PIERUCCI, 1996). Concretamente, no entanto, a Igreja nunca cessou de intervir na arena política e mesmo no movimento da Renovação Carismática é possível encontrar exemplos de investimento exitoso em disputas político-partidárias (IFFLY, 2000). Como bem resumiu Catherine Iffly, (2000, p. 30) “[...] não é, portanto, apropriado opor religião emocional e religião politizada, mas sim distinguir diferentes formas de compromisso político”.

Essa continuidade pode ser observada ainda a partir de diversos ângulos: a começar pela continuidade da atuação de organismos da Igreja no campo da Ação Social, a exemplo daqueles que compõem a sua estrutura pastoral e onde se encontram diversos dos *Presbíteros do Concílio*, entre os quais: a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Indigenista

Missionário (CIMI), A Comissão Brasileira de Justiça e Paz e as diversas pastorais específicas vinculadas à CNBB (Pastoral Carcerária, Operária, do Menor, da Saúde, da Mulher Marginalizada etc.) (OLIVEIRA, 2005).

Por outro lado, as modificações operadas na Teologia da Libertação também são ilustrativas disso. Se é inegável que a mesma sofreu um declínio frente às condenações oficiais pelas autoridades religiosas, adicionadas às numerosas críticas formuladas a respeito da teoria da dependência, a Teologia da Libertação não apenas apresenta diferentes heranças, como também ampliou consideravelmente seu campo de análise (AYER, 2011). Assim, além da emergência de diversas correntes teológicas (teologias indígenas, feministas, Black Theology, Teologia de Minjung, a Eco-Teologia etc.), entra aqui em pauta também a forte influência da Igreja Católica, notadamente da Teologia da Libertação, na nebulosa *Altermundialista*, como podemos observar em diversas pesquisas (AYER, 2011; CORADINI, 2010a; GRANNEC, 2011; RAISON DU CLEZIOU, 2011). Bastaria citar, por fim, as constantes cooperações e conflitos entre CNBB e Estado para notar que a Igreja Católica continuou a intervir no espaço público para defender seus interesses institucionais em temáticas que não necessariamente assumiam uma feição progressista, como em matérias de educação, família e moral (IFFLY, 2010).

Essa nova configuração institucional, por outro lado, suscitou a emergência de uma geração sacerdotal em ruptura com aquela dos Presbíteros ordenados no clima de renovação entre 1960-1970 (OLIVEIRA, 2004; BERAUD, 2006; BENEDETTI, 1999; VALLE et al. 2004). Estudando o caso francês, Celine Beraud (2006) considerou, por exemplo, que os Padres da *Geração João Paulo II* apresentavam características fortemente distintas em relação às gerações anteriores. Assim, com base em entrevistas realizadas com estratos geracionais distintos, a autora concluiu que uma grande parte dentre os jovens sacerdotes cultivariam um estilo neotridentino de revalorização do ideal sacerdotal - associação a

um modo de vida singular e exigente, cuidados redobrados com a liturgia, apego à dimensão sacramental e aos atributos distintivos -, bem como teriam inculcado disposições suscetíveis para conceber a opção pelo sacerdócio sob o signo da realização pessoal (BERAUD, 2006; 2010).

Para o caso brasileiro, desde a década de 1990, diversos pesquisadores se interessaram também por essas transformações no *métier* sacerdotal, muito embora parte dessas pesquisas tenha participado, na realidade, de um verdadeiro trabalho de marketing da realização sacerdotal. Entre aquelas em que vale a pena citar, em 2002, por exemplo, uma sondagem psicossocial sobre o grau de realização dos presbíteros, promovida pelo Conselho Nacional de Presbíteros (CNP) junto a 360 padres vindos de 209 dioceses do país, constatava a existência de altas taxas de satisfação pessoal com a Igreja, com seu trabalho e com o ambiente de atividades (VALLE et all, 2004). Noutra pesquisa, de 2004, constatava-se que o perfil do clero vinha mudando significativamente, destacando-se a ressignificação das identidades presbiterais entre os novos sacerdotes (MEDEIROS; FERNANDES, 2005). Com base nessa pesquisa, Pedro Ribeiro A. Oliveira (2005, p. 51) concluía que “[...] a crise do clero foi superada, pelo menos no que se refere à inserção do padre nos quadros institucionais da Igreja.”

Mais recentemente, assumindo a condição de papa em 2005, Joseph Ratzinger pôde dar continuidade ao reforço das linhas de autoridade, enfatizando a importância dos sacramentos e da tradição, contra as tendências consideradas centrípetas e em consonância àquilo que vinha fazendo enquanto Cardeal e prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé (BOUSQUET, 2006). Porém, com o aprofundamento e maior publicização dos conflitos internos à hierarquia - fossem eles vinculados às oposições no campo doutrinal, divergências quanto à verdade da Igreja, em relação aos modos de implicação política ou simplesmente a respeito de temas escandalosos -, em janeiro de 2013 o Papa Bento XVI anunciou sua renúncia no cargo. Em seu

último pronunciamento, Ratzinger afirmava que frente às rápidas mudanças que agitavam o mundo contemporâneo e às grandes questões em matéria de vida e fé, “[...] para governar a barca de Pedro e anunciar o Evangelho, é necessário vigor, tanto do corpo como do espírito, vigor que, nos últimos meses, diminuiu de tal modo em mim que devo reconhecer a minha incapacidade de administrar bem o ministério a mim confiado” (RIBEIRO, 2012). Essa renúncia do papa, que representava um reforço do modo de autoridade que visava a banir toda contestação às práticas e modelos tradicionais (LAGROYE, 2006), alimentou o moinho das apostas sucessórias e as expectativas de adoção de um novo regime de verdade na instituição com a eleição do primeiro papa latino-americano da história da Igreja.

3.1.2 A construção institucional da Igreja Nacional e a emergência de uma estrutura pastoral.

Com efeito, quando vistos em conjunto, esses eventos e organismos representaram para a Igreja uma oportunidade tanto para reorganização interna e concretização institucional (IFFLY, 2010) quanto para tirar a Igreja brasileira do estado de marginalidade em que se encontrava “para a condição de um global player, na complexa rede pastoral, espiritual, institucional e doutrinal do catolicismo contemporâneo” (BEOZO, 2001, p. 29). Em particular, como demonstrado por Pedro A. Ribeiro de Oliveira (2004), essa concretização institucional no Brasil favoreceu a criação de uma estrutura pastoral paralela dentro da institucionalidade católica, cujos elementos básicos resultariam da combinação de três níveis interligados que vale a pena destacar: os organismos de colegialidade episcopal; as organizações de participação leiga e as pastorais sociais específicas.

Quanto ao episcopado, destaca-se em primeiro lugar o processo de unificação promovido a partir da CNBB que aparece como órgão de representação coletiva da Igreja e de influência na sociedade política. Internamente, desde sua criação em 1952 a

Conferência tendeu a fomentar a aproximação dentro do episcopado nacional ao promover a execução de diretrizes agregadas que transcendiam as particularidades diocesanas. A começar pela elaboração do Plano Pastoral de Conjunto de 1966-1970 que deu origem a seis linhas de trabalho para a 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*) (CNBB, 2004).

Na realidade, a ação da Conferência Episcopal recobre uma série de instâncias e organismos, entre os quais convém destacar dois com implicações diretas sobre a temática discutida neste trabalho: a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Conselho Missionário Indigenista (CIMI). Como explicou Scott Mainwaring, tais instituições nasceram de esforços do "baixo clero" junto às populações rurais oprimidas (indígenas, posseiros, trabalhadores rurais, pequenos proprietários) em áreas de fronteira, em que a expansão capitalista se deu de maneira brutal e com violência contra essas populações (DELLA CAVA, 1988, p. 245-246; MAINWARING, 1989, p. 200-202; ANJOS, 2009).

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972, foi originado da ação de agentes em pastorais de base, preocupados com a "questão dos povos indígenas" e seus "problemas". Conforme Mainwaring (1989, p. 201), "O CIMI não tenta converter os índios ao catolicismo, mas sim, prestar-lhes serviços, defendendo os seus direitos jurídicos e tornando pública a sua atuação". Provavelmente o Conselho Missionário exerceu um dos papéis mais importantes no Brasil para a transformação do problema das péssimas condições de vida dos índios, em um

"problema social" nacional. Entre os objetivos do CIMI estava a promoção da pastoral indígena, o desenvolvimento da formação teológica, antropológica e técnica dos missionários, por meio de cursos periódicos; a conscientização do povo brasileiro a respeito da causa indígena; o estabelecimento de relações das missões indígenas com a CNBB, os órgãos governamentais (FUNAI, especialmente) e com outras missões e credos religiosos.

A historiografia consagrada do CIMI divide a trajetória do conselho em quatro fases: a *fase tradicionalista* (1939-1965), cujo objetivo da atuação missionária era a conversão e integração dos povos indígenas (batizados em massa, internato para crianças, pastorais de desobriga); a segunda, de *transição* (1965-1971), no qual os métodos tradicionais foram revisados, especialmente entre os jesuítas, culminando na criação do Secretariado Nacional de Ação Missionária (SNAM), ligado à CNBB; a terceira fase, chamada de *missão inculturada* (1972-1987), que corresponde ao período de criação do CIMI e no qual se optou por evitar a doutrinação dos índios (numa clara ruptura com o modelo anterior) e pela denúncia das violências sofridas pelos indígenas; a última fase seria aquela do *diálogo religioso* (1987-atual, no qual se aprofunda o distanciamento com a perspectiva de evangelização explícita e a orientação "macroecumenista" (PREZIA, 2003, p. 31).

Da mesma forma, a comissão Pastoral da Terra (CPT) resultou da atuação de religiosos para o desenvolvimento de novas linhas de atuação pastoral. Como resposta ao crescimento dos conflitos e da violência no campo no Brasil, essa estrutura foi iniciada por um grupo de bispos brasileiros na década de setenta. Porém, embora criada por bispos, a Comissão é uma entidade ecumênica da qual participam também membros da Igreja Luterana e dotada de relativa autonomia³¹ em relação à CNBB

³¹ O que pode ser notado pelo fato de que a maior parte dos recursos financeiros da Comissão teve como origem organizações filantrópicas católicas localizadas na Europa, basicamente na Alemanha e nos Países Baixos. "Assim, embora a CPT

(ADRIANCE, 1996). O objetivo declarado da CPT era “[...] traçar as linhas básicas para atitudes práticas e pastorais face ao conflito existente e latente entre empresas agropecuárias e posseiros, bem como diante do fenômeno das migrações internas decorrentes daquele conflito.” (ADRIANCE, 1996, p. 168). Na prática, a “[...] CPT oferece serviços legais, denuncia injustiças, encoraja a criação de sindicatos rurais, estimula a renovação pastoral e oferece cursos sobre a fé e a política” (MAINWARING, 1989, p. 201).

A missão específica da CPT é auxiliar o clero local a tomar conhecimento da "realidade da vida do povo". Para tanto, ela recolhe sistematicamente informações sobre problemas e conflitos rurais (ocupações, expulsões, destruição de culturas de lavradores, queima de casas, assassinatos e tentativas de homicídio, ameaças de morte, violência contra povos indígenas, violação de leis trabalhistas e casos de trabalho escravo), atividade que se mantém até o presente momento. A precisão e abrangência dos relatórios produzidos anualmente pela CPT tornaram-na a fonte mais confiável sobre problemas agrários no Brasil (MAINWARING, 2004; ADRIANCE, 1986).

Outro componente importante dessa nascente estrutura pastoral foram os organismos de participação dos leigos correspondentes ao novo lugar que o laicato passou a ocupar no espaço católico. Historicamente, essa promoção se enraíza no crescente reconhecimento dos leigos nas atividades da Igreja desde o pós-guerra, quer por meio da criação e expansão da Ação Católica ao nível internacional, quer pelos movimentos de juventude, obras caritativas, associações confessionais ou pelo engajamento educacional e catequético. No Brasil e no Maranhão, em particular, a promoção de leigos constituiu uma atividade decisiva para minimizar a fraca cobertura institucional católica, traduzida tanto pelo diminuto número de circunscrições

mantenha relações amistosas com a CNBB, a responsabilidade por suas finanças está fora do Brasil. Isso, em tese, permitiria que os membros da entidade operassem independentemente da autoridade dos bispos” (ADRIANCE, 1996, p. 170).

eclesiásticas quanto pela crise de vocações. Sob o termo *promoção do laicato* pretendo indicar, na realidade, esse “[...] amálgama heteróclito de atividades de ajuda ao clero, de substituição conjuntural do padre e de participação em empresas coletivas de evangelização.” (LAGROYE, 2006, p. 207) que fez com que sob o termo leigo se dissimulasse uma variedade de posições, competências, modos de regulação e exercício de poder: leigos ordinários, missionários leigos, diáconos permanentes, leigos assalariados etc. (BERAUD, 2006; 2007).

Entre esses organismos, destacam-se as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). De maneira geral, as CEBs eram agrupamentos de populações pobres pertencentes a uma mesma região e que se reuniam regularmente para ler a bíblia à luz de suas experiências (LESBAUPIN, 1997). Embora existam diversas discussões quanto à extensão numérica dessas comunidades, às suas circunstâncias de nascimento e a natureza comunitária de suas atividades (BURDICK, 1996; LEVINE, 1990), como veremos à frente, diversos analistas convergem quanto ao reconhecimento do papel político desempenhado pelas CEBs na medida em que seus praticantes começaram a assumir tarefas sociais e a exprimir reivindicações políticas sobre temas tão variados quanto suas origens: lutas contra discriminação, condições de trabalho, luta contra o agronegócio e a expropriação agrária, acesso a educação e saúde, preservação de culturas locais etc (DOIMO, 1992; 1995; KRISCHKE; MAINWARING, 1986).

Mesmo não contando com o apoio das hierarquias locais, essas comunidades se multiplicaram rapidamente a partir da década de 1970, inaugurando novas práticas de fé distanciadas dos lugares de culto institucionais e fora da mediação clerical imediata. Em diversos contextos elas contribuíram decisivamente para o crescimento de movimentos sociais e partidos políticos, a exemplo do MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra) e do Partido dos Trabalhadores (PT). Como procuraremos demonstrar à frente, a despeito da sua variedade, as CEBs foram decisivas no Maranhão para a criação de redes católicas que forneceram

estruturas organizacionais, contatos, recursos, saberes e repertórios de militância para diversos movimentos e causas.

O terceiro elemento dessa nova estrutura pastoral da Igreja são as pastorais e organismos setorializados da Igreja, entre os quais, as Comissões de Direitos Humanos e de Justiça e Paz e as pastorais para segmentos específicos (jovens, lavradores, operários, índios, negros, mulheres, crianças, presos etc.) (OLIVEIRA, 2005). Embora nem sempre contem com a chancela oficial da instituição, essas pastorais representam em muitos casos a presença da Igreja no social. Além disso, é sobretudo nesses espaços maio ou menos institucionalizados (ecumênicos, de fronteira, pastorais), ou seja, pouco visíveis dentro da institucionalidade católica, que encontraremos a maior parte daqueles sacerdotes que desbravaram novos modos de realização da fé e da vocação durante os anos críticos do Concílio. O que implica dizer que o desenvolvimento dessas pastorais não deixa de ter relações com a perda de força da “ala” progressista, quando seus integrantes tiveram de se reengajar em formas de ação mais institucionalizadas (ANJOS, 2009; DELLA CAVA, 2001).

3.1.3 O episcopado brasileiro como um player internacional

Outro importante fator de renovação da Igreja na América Latina e no Brasil foi a criação de organizações do episcopado e de organismos de atuação pastoral que rapidamente solaparam o estado de isolamento de diversas das circunscrições e dos movimentos religiosos (IFFLY, 2010; BEOZZO, 2001). Decerto, o estreitamento das redes transnacionais católicas mencionadas acima foi favorecido pela formulação de um efetivo campo organizacional, por meio da criação de inovações institucionais como a Conferência dos Bispos Brasileiros (CNBB), fundada em 1952 e, ao nível do continente latino-americano a criação do CELAM – Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, cujo nascimento esteve vinculado à primeira Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, ocorrido no Rio de Janeiro em

1955 (SUAREZ, 1991). Foi sem dúvida essa rede institucional que favoreceu a entrada definitiva do terceiro mundo na vida da Igreja Católica Universal, quando da realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) (COMPAGNON, 2000).

Além disso, para o caso daqueles prelados atuantes no Brasil e que tinham poucos contatos internacionais, essas iniciativas constituíram a oportunidade para ter uma consciência concreta da universalidade do catolicismo, servindo, ainda, de instrumento potente de integração num episcopado brasileiro e latino-americano ainda muito marcado pela diversidade de origens, pertencimentos institucionais e situações missionárias (BEOZZO, 2001). Reunindo bispos do mundo inteiro em Roma para discutir uma visão mais aberta da Igreja (SERBIN, 2008), o Concílio Vaticano II pôde, assim, constituir um verdadeiro momento de ruptura para esse bispo auxiliar da Arquidiocese de São Luís do Maranhão, Dom Antônio Fragoso, como relatou em entrevista concedida a Alder Julio Ferreira Calado em 31/05/2006:

Contato com o episcopado do mundo – eu não tinha quase nenhum. Eu era formado no Seminário da Paraíba. Aqui eu estudei e me formei, e nunca participei de nenhuma universidade da Europa ou do mundo. Eu não tinha contato com os grandes encontros, com grandes reuniões. E, desse modo, eu era meio encabulado, meio inseguro. Não sabia como me relacionar com os bispos. Mas, um Grupo de Bispos estava já muito formado pelo Papa João XXIII, pela abertura que ele tinha pelos pobres, e pela decisão dele de convocar um Concílio, não para fazer teses e documentos, mas para apresentar ao mundo um novo rosto da Igreja, que seja o rosto dos pobres. Esse gesto dele fez com que eu começasse a me reunir, nos fins das sessões, no Colégio Belga, com um Grupo – uns trinta e nove a quarenta ou quarenta e poucos bispos, arcebispos, cardeais -, onde nós discutíamos uma tese que para nós era fundamental. A tese teológica da identidade de Jesus no Pão consagrado – “Isto é o meu corpo.” Isso nós tínhamos estudado muito profundamente, orientava toda a Igreja. Não havia dúvida sobre isso. Tínhamos tirado as conseqüências... para a

celebração da Eucaristia, para a administração dos Sacramentos, para a piedade, para a prática sacramental, nós tínhamos tirado muito. Mas, o mesmo Jesus que disse um dia: “Ide aos que passam fome, os que estão presos, os que estão exilados.” Esses são Jesus: “O que fizerdes a eles, é a Mim que fazeis.” Esta identidade que Jesus afirmou não foi aprofundada, e se resumia muito a uma defesa dos pobres, arrumando trabalho e dando esmola para eles, com obras sociais, assistencialismo de Igreja, um certo paternalismo e maternalismo de Igreja. Então, essa idéia foi modificada bastante com o trabalho da Juventude Operária Católica que mudou toda a minha formação teológica, toda a minha visão das coisas, e me deu o sentido dos pobres como aqueles que constroem o seu futuro. Depois, esse Grupo me fez aprofundar essa espiritualidade fundamental, que é a de Jesus nos pobres. E mais ainda: me fez perceber que não se chega primeiro a Jesus, mas primeiro aos pobres. Isto é: aquele que ama os pequeninos, os pobres, esse ama Jesus. Então, Jesus é depois. Eu tinha aprendido que não. A realidade total é Jesus no mistério pascal, consagrar todo o nosso tempo a isso, e em função disso aí, o ministério do padre. Agora eles mudaram a minha cabeça, a JOC mudou. E isso foi confirmado por esse Grupo, durante os quatro anos do Concílio³².

As novas condições do episcopado na América Latina se expressaram com maior clareza quando da realização da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín, Colômbia, em 1968, que foi para a América Latina o que o Vaticano II foi para a Igreja Universal (BEOZZO, 2001, p. 149). Nessa conferência, a denúncia das estruturas de dominação política e econômica, dos regimes militares e do capitalismo, o apelo a uma conscientização das massas e a uma transformação radical das sociedades latino-americanas, constituíram as grandes orientações dos documentos finais do evento (COMPAGNON, 2000). Todavia, se por um lado esse evento consistiu numa

³² Entrevista disponível em: <http://www.consciencia.net/profeta-dos-pobres-dom-fragoso-nos-fala-parte-i-e-ii>. Publicada por "Nós Também Somos Igreja" em 16 de janeiro de 2011. Acessada em 25/01/2013

iniciativa de colocar em ação as grandes orientações conciliares tendo em vista as especificidades do Cone Sul, notadamente quanto às questões do desenvolvimento e da justiça social, ele representou, de fato, a confirmação institucional das tendências surgidas na Igreja Católica desde os anos 1960 (SERBIN, 2008). A despeito de suas raízes mais antigas, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Teologia da Libertação ganharam significativa impulsão em Medellín, que aparece desde então como o ponto mais agudo das transformações organizacionais em curso em nível subcontinental.

3.1.4 Uma fração do episcopado na periferia do espaço católico.

É bastante recorrente na produção bibliográfica acerca das transformações da Igreja no Brasil e da consolidação dessas novas estruturas eclesiais, que a “igreja nordestina” teria ocupado “uma posição proeminente na transformação da Igreja Brasileira” (MAINWARING, 1989, p. 115). A começar pelo conjunto de manifestos considerados mais “progressistas” que surgiram justamente na região nordestina. Como aponta Thomas Bruneau (1974, p. 144), “Os mais progressistas surgiram do Nordeste (os de Natal e Rio Grande do Norte), em 1951, Campina Grande (Paraíba), em 1956, e, de novo, Natal (1959). Houve poucos manifestos no Brasil, e só muito mais tarde”. Além disso, foi também o espaço inicial de promoção de uma série de programas de mudança social como o Movimento de Educação de Base (MEB) e o Sindicalismo Rural que se tornaram, posteriormente, programas de abrangência nacional. Enquanto o MEB não visava apenas a alfabetização, “mas principalmente a mobilização social, ou a politização, através do conceito de ‘conscientização’”, o Sindicalismo Rural constitui tanto um instrumento de aumento de influência no campo quanto uma resposta ao rápido crescimento das “ligas camponesas” (BRUNEAU, 2004; MAINWARING, 1989).

Esse apoio do episcopado oriundo das regiões mais periféricas, localizadas nas regiões norte e nordeste do Brasil, seria

reforçado, inclusive, pela própria representatividade numérica dos prelados localizados nessa região e ocupando posições dentro da CNBB, em sua fase inicial. É o que destacava Thomas Bruneau quando enfatizava que, dentre os nove bispos que compuseram o grupo inicial da CNBB³³, “oito são dos Estados do Nordeste, um é do Centro e nenhum do Sul”. E, de fato, quando ocorreu o Golpe Militar (1964) e os militares lançaram mão de estratégias para alterar o equilíbrio de forças dentro da Igreja, o remanejamento de lideranças eclesiásticas para as dioceses mais periféricas do Nordeste foi empregado como um poderoso recurso para diminuição do raio de influência de autoridades “indesejadas”. Um exemplo disso foi a tentativa de deslocamento de Dom Hélder Câmara de uma arquidiocese poderosa, como a do Rio de Janeiro, para a do Maranhão, em 1964, o que só não se concretizou pela ação do núncio apostólico que o indicou para a Sé de Olinda, salvando-o do que era considerado “um exílio, somado a uma desclassificação” (GASPARI, 2002, p. 250).

Porém, como o observou Márcio Moreira Alves (1979, p. 65), essa relação entre meio geográfico e comportamento político do episcopado não se mostra assim tão evidente. Se não há dúvidas de que o estado de ebulição social na região nordeste nesse recorte (Ligas Camponesas, eleição de Miguel Arraes, aumento da atividade comunista) e a própria emergência da questão nordeste (pobreza, miséria, seca) como um problema de Estado produziu efeitos consideráveis sobre os religiosos atuantes na região (MARIN, 1996, p. 77), o máximo que se poderia afirmar no nível do episcopado, conforme Alves (1969, p. 66), seria a existência de “um desejo comum de modernizar a administração da Igreja e de alargar sua influência de forma a permitir-lhe fazer face às diversas ameaças que eram intuitivamente detectadas nas

³³ Eram eles: Dom Hélder Câmara (Ceará); Dom Carlos Carmelo Mota (Minas Gerais); Dom Carlos Coelho (Paraíba); Dom Luiz Mousinho (Pernambuco); Dom José Delgado (Paraíba); Dom José Távora (Pernambuco); Dom Eugênio Sales (Rio Grande do Norte); Dom Fernando Gomes (Paraíba) e Dom Manuel Pereira (Pernambuco).

mudanças sociais e políticas do país”. Além disso, entre os fundadores, com exceção de D. Hélder, nenhum deles estaria entra aqueles que teriam se tornado os bispos mais progressistas do Brasil (ALVES, 1969, p. 66). Da mesma forma, quanto à questão Nordeste, valeria à pena enfatizar com Scott Mainwaring (1989, p. 115-116) que foi a “politização da pobreza, em vez de sua mera existência, que conduziu a novas formas de intervenção social por parte do Estado e da Igreja”.

Assim, a despeito de todas as inovações produzidas na Igreja, esses impulsos nunca apresentaram efeitos homogêneos sobre todos os dignatários da Igreja e tampouco surtiram efeitos imediatos ou foram promovidos pelos mesmos agentes nas diferentes circunscrições eclesiásticas brasileiras. É desse ângulo que vale à pena deslocar a abordagem para o exame de algumas características da fração do episcopado atuante na Província Eclesiástica do Maranhão a fim de analisar as condições de aplicação e recepção dessas inovações mais gerais e do próprio papel dos dirigentes eclesiásticos para o *aggiornamento* da Igreja local.

Com efeito, passando em revista todas as 11 circunscrições eclesiásticas existentes no Estado do Maranhão de 1900 até o ano 2000, foram recolhidas informações a respeito de 46 diferentes agentes tendo ocupado o posto episcopal nessa região (entre arcebispos, bispos e bispos auxiliares). O primeiro aspecto que se destaca quando avaliamos as características dessa população é o expressivo percentual de estrangeiros (20) e de bispos oriundos de outras regiões do Brasil (26). Dentro dessa fração do episcopado nacional, para ter-se uma ideia, durante todo o período em tela foi nomeado apenas 1 bispo originado do Maranhão. Entre os 20 estrangeiros, a maior parte era originada da Itália (16), seguida pelos bispos advindos da Alemanha (3) e da França (1). Já em relação aos 26 preladados brasileiros, 12 eram oriundos do Sudeste, 13 do Nordeste e 1 do Norte.

Quadro X: Origem geográfica dos Bispos brasileiros atuantes no Maranhão.

Região / Estado	Total
Sul/Sudeste: Minas Gerais (5); Rio Grande do Sul (3), Santa Catarina (2) e São Paulo (1)	12
Nordeste: Ceará (5), Paraíba (3), Bahia (1), Sergipe (1), Pernambuco (1), Alagoas (1) Maranhão (1).	13
Norte: Amazonas (1)	1
	26

Fonte: CNBB, 2009.

Conforme foi possível constatar em diferentes pesquisas recentes (SEIDL; NERIS, 2011; SEIDL, 2013), essa importância numérica dos estrangeiros e, notadamente, dos italianos, constitui não somente um revelador do fluxo constante de estrangeiros com destino ao Brasil, como também do tipo de mobilidade internacional e importação de modelos que foi se impondo no interior do episcopado nacional ao longo do século XX. Porém, a variação fica aqui conta da representatividade desses estrangeiros: comparando-se essa tendência dentro do episcopado nacional, nota-se que, enquanto a representatividade estatística dos prelados de outros países não ultrapassa $\frac{1}{4}$ no episcopado nacional (SEIDL; NERIS, 2011), na Província Eclesiástica do Maranhão (aparentemente, também para a maior parte do Norte) esse percentual mostra-se bem mais acentuado (aproximadamente 50% no episcopado maranhense).

Por outro lado, esse perfil chega a ser compreensível, em vista da concessão de circunscrições à administração de Ordens estrangeiras, a exemplo dos Capuchinhos e Combonianos, citados anteriormente. Assim, como já era esperado, outro traço marcante dentro dessa população do episcopado consiste no predomínio dos prelados selecionados do clero religioso. Entre os 46 bispos, com informações disponíveis relativas ao pertencimento religioso, nada mesmo que $\frac{2}{3}$ são oriundos de Institutos religiosos. Destacam-se aqui, em primeiro lugar, os Frades Menores Capuchinhos (OFM Cap) com 12 bispos (notadamente nas

dioceses de Grajaú e Carolina); seguidos pelos Missionários do Sagrado Coração de Jesus (5); os Missionários Salvatorianos (SDS) e os Combonianos, ambos com 3 bispos; os membros da Congregação da Missão (Lazaristas) e da Ordem dos Frades Menores contaram, cada qual, com 2 bispos. Já os Missionários da Consolata, os Frades Menores Conventuais e da Congregação do Sagrado Coração de Jesus forneceram 1 prelado, cada uma.

Quadro XI: Pertencimento religioso dos bispos

Ordem	Total
OFM Cap	12
Missionários do Sagrado Coração de Jesus	5
Missionários Salvatorianos (SDS)	3
Missionários Combonianos	3
Congregação da Missão (Lazaristas)	2
Ordem dos Frades Menores (OFM)	2
Missionários da Consolata	1
Frades Menores Conventuais (OFM Conv)	1
Congregação do Sagrado Coração de Jesus	1
Total geral	30

Fonte: CNBB, 2009.

Outro aspecto que chama atenção é o fato de que mais da metade dos bispos maranhenses eram originados das regiões Sul/Sudeste. Entra em pauta aqui, certamente, aquele nítido desequilíbrio histórico que foi se estabelecendo nas condições de reprodução dos dirigentes administrativos dentro da Igreja nacional e que tendeu a reforçar a estrutura desigual de distribuição de poder ao seio do episcopado (SEIDL; NERIS, 2011). Como temos observado em outras pesquisas, o quadro regional da atividade episcopal (características sócio-demográficas, econômicas e políticas) constitui uma variável importante não somente para a interpretação das atitudes e dos comportamentos dos bispos, como também impacta na repartição desigual das condições de fala e representação dentro da instituição.

Recorrendo-se à prosopografia feita por José Oscar Beozzo (2001) sobre os prelados participantes no Concílio Vaticano II, é

possível apreender outras dimensões do exercício da função episcopal nessa civilização diocesana longe de Roma e dos centros da Igreja nacional. Quando da realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Província Eclesiástica do Maranhão encontrava-se dividida em 8 unidades: 1 Arquidiocese, 2 dioceses (Caxias e Viana) e 5 Prelazias (Grajaú, Pinheiro, Balsas, Carolina e Cândido Mendes). Entre os bispos em atuação no Maranhão, 8 deles participaram desse evento: 1) Dom João José da Mota e Albuquerque, arcebispo de São Luís; 2) Dom Frei Emiliano José Lonati (OFM Cap) e 3) Dom frei Adolfo Luis Bossi (OFM Cap), ambos de Grajaú; 4) Dom Alfonso Maria Ungarelli (MSC), da diocese de Pinheiro; 5) Dom Guido Maria Casullo, bispo de Cândido Mendes; 6) Dom Amleto de Angelis (MSC), prelado de Viana; 7) Frei Cesário Alexandre Minalli (OFM Cap), da diocese de Carolina e 8) Dom Diogo Parodi (FSCJ), bispo da diocese de Balsas.

Reunindo uma fração do episcopado socializada em uma Igreja Universal particularmente favorável ao esforço missionário e sensível aos empreendimentos de reconquista de territórios (ALVES, 1974, p. 34), não estranha que encontremos no exame de alguns dos trajetos desses prelados, experiências de ruptura - como a participação na 1ª guerra mundial - produzindo efeitos sobre a opção pela aventura missionária. Além disso, outro aspecto que se ressalta nos itinerários desses bispos é a importância das vias clássicas de formação e especialização nas disciplinas eclesiais, poucos dos quais ostentando títulos profanos, a exemplo do Bispo Dom Alfonso Maria Ungarelli que detinha os títulos de Doutor em Química e Bacharel em Direito Canônico (Roma). Geração nascida entre finais do século XIX e início do XX, alguns desses bispos já apresentavam idade avançada quando da realização do Concílio. Aliás, chega a impressionar, em certos casos, a longevidade de alguns deles na função episcopal: o bispo Luiz Gonzaga da Cunha Marelím, por exemplo, manteve-se durante 40 anos à frente da diocese de Caxias (1941-1981). De fato, durante as décadas de 1970-80, a

idade avançada já constituía um traço recorrente dentro dessa fração do episcopado.

Quanto ao percurso prévio desses bispos, nota-se que a maior parte deles teve passagens por funções de reitoria ou direção espiritual e/ou de seminários, no que se aproximam das tendências observadas no episcopado brasileiro como um todo (SEIDL; NERIS 2011). Os itinerários atestam assim a importância atribuída ao exercício de funções relacionadas ao ensino e a administração do clero (vigário geral, administrador apostólico) como vias principais de progressão no espaço católico (SEIDL, 2003). Dando provas da posse de competências próprias para o exercício de gestão, esses agentes se habilitavam para o exercício da função episcopal em condições desafiadoras como a de uma unidade administrativo-religiosa, como a maranhense, na qual a estrutura social era organizada em torno da terra e a população encontrava-se dispersa por várias pequenas comunidades relativamente fechadas e destituídas de contatos regulares entre si. Um exemplo disso, caberia aqui um breve parêntese para destacar a resposta dada pelo bispo da Prelazia de Grajaú à consulta ante preparatória ao Concílio Vaticano II, realizada entre 1959-1960. Essa consulta consistiu em um instrumento de levantamento das principais questões que deveriam orientar a agenda do Concílio, devendo ser respondida por todos os bispos da Igreja. Enquanto o bispo coadjutor, Dom Adolfo, afirmava sentir-se despreparado para oferecer essas sugestões (na ocasião, afirmava ter recebido a mensagem logo após chegar de uma viagem de mais de 6 meses pelo Sertão Maranhense), o bispo Dom Emiliano Lonatti afirmava que não tinha nada a propor pois “habita numa região remota, nas selvas do Maranhão, onde não está a par das necessidades deste século; numa Prelazia ausente do cultivo e da humanidade deste tempo, onde os moradores levam vida quase primitiva e para os quais bastam as atuais leis eclesíásticas” (BEOZZO, 2001, p. 77).

Ademais, em vista da extensão territorial considerável dessas dioceses, não estranha que as Visitas Pastorais exigissem períodos

de quatro, cinco ou seis meses de viagens por regiões longínquas da sede diocesana. Envolvendo operações explícitas de enquadramento e de arrecadação (MICELI, 1988), essas expedições tornavam-se eventos fundamentais nos povoados, fazendas e outras áreas do vasto interior, suscitando a mobilização da população para a construção de igrejas, cemitérios, estradas, etc. Estando combinadas a festividades e contando com o apoio de lideranças locais, por outro lado, essas visitas também eram utilizadas com finalidades explicitamente políticas, como quando aparentavam uma forte correspondência com os interesses materiais e simbólicos dos grupos que monopolizavam localmente o capital econômico e político nessas localidades. Isso que Vitor Milesi (1983, p. 65-66) conseguiu captar com clareza quando, ao analisar esse método pastoral no Maranhão, afirmava haver “aqui ou acolá – uma certa aparência de pactuação com os poderosos da terra” oferecendo condições para a “legitimação dos sistemas de dominação e dependência”

Quadro XII: Algumas propriedades do episcopado maranhense

BISPO	DADOS BIOGRÁFICOS	ESTUDOS	ANTES DO EPISCOPADO
Dom Frei Adolfo Luís Bossi (OFM Cap) Grajaú	Nascido em Sesto Sn Giovanni, Milão, Itália em 1908; Ordenado sacerdote em 1933; Sagrado bispo em 1958	Teologia com os Capuchinhos Lombardos em Milão.	Professor no Seminário Diocesano em Barra do Cervo.
Dom Alfonso Maria Ungarelli (MSC) Pinheiro	Nascido em Marrara, Ferrara, Itália em 1897; ordenado sacerdote em 1928 e sagrando bispo em 1949	Fez o curso de Química e se incorporou ao exército na Primeira Grande Guerra (1914-1918). Esteve na frente de batalha, caiu prisioneiro dos austríacos e	Superior Religioso em Florença, Itália; Diretor dos Estudantes de Filosofia e Teologia em Florença, Itália; Diretor do Seminário Menor dos Religiosos

		<p>passou grandes privações em um campo de concentração na Hungria. Libertado no fim da guerra, procurou um meio de realizar sua vocação missionária e ingressou na Congregação dos Missionários do Sagrado Coração (MSC). Doutor em Química pela Universidade de Bolonha, Itália (1921). Bacharel em Direito Canônico pela Universidade Gregoriana, Roma. Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana, Roma (1929).</p>	<p>Missionários do Sagrado Coração em Narni, Itália; Administrador Apostólico de Cândido Mendes, MA.</p>
<p>Dom Amleto de Angelis (MSC) Viana</p>	<p>Nascido em Artena, Segni, Itália, em 1919, foi ordenado sacerdote em 1943 e sagrado bispo em 1963.</p>	<p>Após o Ginásio e o Liceu, matriculou-se na Pontifícia Universidade Gregoriana, licenciando-se em Teologia</p>	<p>Trabalhou como Coadjutor e Pároco nas Arquidioceses de Fortaleza e São Luís do Maranhão. Na capital maranhense, além do ministério na Igreja de Sant'Ana e no Hospital Português, ainda se dedicou ao</p>

			ensino e ao Movimento Familiar Cristão. Exerceu também o múnus de Vigário Geral da Prelazia de Pinheiro.
Frei Cesário Alexandre Minali (OFM Cap) Carolina	Nascido em Cologna al Piano, Bergamo, Itália, em 1897, foi ordenado sacerdote em 1928 e sagrado bispo em 1955.	Interrompeu os estudos para prestar serviço militar durante a I grande Guerra. Tendo obtido a laurea em Teologia em 1929, veio para o Brasil no ano seguinte, como missionário. Sua residência foi em São Luís do Maranhão.	De 1931 a 1934 ocupou o cargo de secretário do Bispo da Prelazia de Grajaú e foi, em seguida, três anos guardião do Convento de Fortaleza, CE e 6 anos Custódio Provincial do MA.
Dom Diogo Parodi (FSCJ) Balsas	Nascido em Leonardo di Linarolo, Pavia, Itália em 1916, foi ordenado em 1940 e consagrado em 1959.	Após ter frequentado o ginásio, a Filosofia e parte da Teologia no Seminário de Pavia, dois anos antes de ser ordenado sacerdote entrou no Noviciado Comboniano e emitiu a profissão religiosa em 1940.	De 1941 até 1950 serviu a Congregação no setor de formação dos jovens seminaristas, enfrentando situações difíceis e com perigo de vida, durante a II Guerra e a ocupação nazista no norte da Itália. Em 1952, após um período de preparação em Portugal, chefiou a primeira turma de Combonianos destinados ao Brasil, alcançando

			Balsas, MA (1952), onde ficou até 1965, escalando as várias etapas até o episcopado, primeiro como vigário geral, depois como administrador apostólico e enfim sendo sagrado bispo em 1959
Dom Frei Emiliano José Lonati (OFM Cap) Grajaú	Nascido em Brescia, Itália, em 1886, ordenado sacerdote em 1913 e sagrado bispo em 1930.	Foi enviado pelos Superiores para as missões no Brasil.	Governou a Prelazia por 38 anos, até sua renúncia ao governo por motivos de idade avançada em 1966.
Dom Guido Maria Casullo Pinheiro/Candido Mendes	Nascido em Monteleone di Puglia, Ariano, Itália, em 1909, foi ordenado em 1932 e sagrado bispo em 1951	1º grau (1920-1925), Seminário Diocesano de Ariano Irpino, Itália; 2º Grau (1925-1926), Seminário Liceal de Nápoles, Itália; Filosofia (1926-1928) Seminário Lateranense, Roma; Laurea em Teologia (1932), Nápoles, Itália.	Vice-reitor, Prof. De Filosofia, Teologia Pastoral e Missionária (1932-1940), no Pontifício Instituto Missionário de Benevento, Itália; Pároco; Delegado Episcopal para a Ação Católica Diocesana; Diretor Diocesano das PPOOMM e dos Retiros de Perseverança (1940-1951), Ariano Irpino, Itália.
Dom João José da Mota e Albuquerque Arcebispo de São	Nascido em Recife, PE, em 1913, ordenou-se em 1935 e foi	1º Grau (1919-1924), Nazaré da Mata, PE; 2º Grau, Filosofia e	Capelão de Casas Religiosas; Pároco de Nazaré; Pró-vigário Geral da

Luís	sagrado bispo em 1957.	Teologia (1925-1934) Seminário de Olinda, PE; Cursos Intensivos promovidos pela CNBB.	Diocese de Nazaré, PE; Diretor do Colégio São José.
------	------------------------	---	---

Fonte: BEOZZO, 2001.

O exame de algumas características dos bispos atuantes no Maranhão que participaram no Concílio também auxilia na compreensão do processo de integração entre esses dirigentes institucionais. Parece correta, nesse sentido, a avaliação de José Oscar Beozzo (2001, p. 28; p. 33) quanto à importância exercida pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) para a integração de um episcopado nacional marcado pela diversidade de origens e pertencças (brasileiros e estrangeiros, religiosos e seculares) e por uma diversidade de situações missionárias, notadamente entre as prelazias de recente criação e as áreas do antigo catolicismo colonial. De fato, embora já existissem organismos como a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros) suscitando a integração do episcopado, até o período do Concílio (1962-1965), a maior parte das assembleias era realizada apenas com Cardeais e Arcebispos, estando excluídos os bispos e, de modo particular, os titulares das prelazias, o que não propiciava a constituição de laços firmes entre o conjunto dos prelados do país. De fato, até a realização do Concílio, a Província Eclesiástica do Maranhão constituía um exemplo claro desse baixo grau de coesão e da carência de redes institucionais mais consistentes nesse nível da hierarquia - não estranha, pois, que os setores mais decisivamente engajados no aggiornamento da Igreja local nesse espaço tenham surgido principalmente no nível do clero diocesano e religioso, entre os leigos, e naquele conjunto de organizações inspiradas ou reforçadas pelas diretrizes inovadoras do Concílio.

Nada semelhante ao quadro posterior, no qual as manifestações conjuntas dos bispos começam a atestar um caráter mais colegiado e coeso nas tomadas de posição dessa fração do

episcopado. Foi assim que, já em 1973, a cúpula eclesiástica produziu o documento *Advertência dos Bispos da Província Eclesiástica do Maranhão*, endereçado à Presidência do INCRA, onde denunciava “o clima de insegurança, medo e opressão em que se encontra o nosso homem no campo, bem como as consequências da implantação dos grandes projetos agropecuários para os camponeses” (Costa, 1994, p. 20). Quatro anos depois, quando da celebração do Tricentenário da criação da Igreja de São Luís, em agosto de 1977, um novo Comunicado dos Bispos do Maranhão, intitulado, *À Igreja de Deus no Maranhão* (consultar abaixo), denunciava também as violências sofridas por religiosos, lavradores e suas famílias - este documento só não foi assinado pelo então bispo de Viana, Dom Adalberto Paulo da Silva (1975-1995). Entre as diversas manifestações de denúncias contra Injustiças, o avanço da fronteira agrícola no Cerrado e na Amazônia maranhenses o aumento de violência no campo, bastaria citar a mais recente manifestação dos bispos do Regional Nordeste 5 (Maranhão), em 2014, quanto ao avanço da violência no Estado e, em particular, as mortes ocorridas no Presídio Estadual de Pedrinhas, localizado na capital maranhense. Entre esses bispos encontra-se ainda o atual vice-presidente da CNBB e o presidente atual da CPT (Comissão Pastoral da Terra).

Boxe 9:

Comunicado dos Bispos do Maranhão (1977)

À Igreja de Deus no Maranhão

Nós, Arcebispos e Bispos desta Província Eclesiástica, no reunimos, nesta data, para a celebração do Tricentenário da criação da Igreja de São Luís, Mãe de todas as Igrejas do Maranhão.

Nesta feliz celebração, sentimo-nos mais unidos e conscientes de nossas responsabilidades de Pastores do Povo de Deus.

A solicitude pastoral no coloca, mais vivamente, diante das “alegrias e esperanças, as tristezas e as angústias dos Rebanhos a nós confiados.

Grandes são as alegrias e as esperanças dos trezentos anos de vida Igreja do Maranhão, Profundas são as tristezas e as angustias, que nos invadem a alma neste longo itinerário.

O recente e lamentável caso da morte de dois irmãos nossos nos leva à séria reflexão sobre a Pastoral da Terra, em nossas dioceses e Prelazias.

Este último caso, ocorrido na área de Santa Luzia – Açailândia é mais uma amostra da situação de tensões criadas basicamente pela falência de uma política fundiária, que está criando e gerando discriminações condenadas e tão desumanas entre irmãos.

Os lavradores, que formam a grande maioria da população rural do Estado, desde alguns anos estão sendo provocados e arrancados da sua tranquilidade e da sua paz pelo poder econômico, que através de processos, nem sempre legítimos, ocupa suas terras e os expulsa, sob todos os tipos de ameaças.

A nós, Pastores, e a todos os homens sensíveis dos sofrimentos do próximo, repleta esta triste realidade.

Não nos é permitido fechar os ouvidos aos “clamores do nosso povo”.

Aí está a razão dos nossos brados:

I – que as altas Autoridades Governamentais da União e do Estado mais diretamente assumam a defesa dos direitos dos nossos irmãos injustiçados.

II – Que os legisladores, sem demora, mudem esta gritante situação de opressão, através de Leis Humanas, que garantem a todos o acesso à terra.

III – que os Magistrados, responsáveis pela Justiça, sejam sempre fiéis à Força do Direito, muitas vezes, expurgado pelo “direito da força”.

IV – Que os responsáveis pelas investigações de “casos” que se vêm multiplicando (por ex., o caso de Santa Luzia-Açailândia), procedam de maneira humana, dentro das normas legais dos inquéritos, sem nenhum desrespeito à dignidade de cada pessoa, por mais pobre e humilde que ela seja.

Aqui queremos lembrar o drama vivido com frequência por centenas de famílias dispersas pela força, assistindo indefesas a destruição de suas lavouras, vendo a queima de suas choupanas, e,

sobretudo, morrendo de fome ao relento, embrenhando-se pelas matas ou soltas a ermo pelas estradas.

Temos certeza de que estes nossos brados são não só das vítimas da opressão, mas também são brados de todos os nossos Rebanhos, nem sempre com voz e quase sempre sem vez.

Determina este nosso alerta o imperativo de nossa Missão de Pastores da Igreja de Cristo – “O C a m i n h o, a V e r d a d e e a V i d a”.

Esperamos que nossa voz não se perca no deserto!

Pois, tememos que a paciência dos oprimidos atinja os limites, e tenhamos, depois, de lamentar as explosões de uma constante e crescente pressão sobre multidões de homens que têm alma e sangue.

Urge evitar toda violência sempre condenável e nada evangélica!

São Luís, 30 de agosto de 1977.

Assinam:

Dom João José da Motta e Albuquerque, Arcebispo de São Luís.

Dom Luiz Marelím, Bispo de Caxias.

Dom Carmelo Cassati, Bispo de Pinheiro.

Dom Guido Casullo, Bispo de Cândido Mendes

Dom Rino Carlesi, Bispo de Balsas.

Dom Pascásio Rettler, Bispo de Bacabal.

Dom Valentim Giácomo, Bispo de Grajaú.

Dom Marcelino Bicego, Bispo de Carolina.

Dom Afonso de Oliveira Lima, Bispo de Brejo.

Fonte: Lemercier, José Maria. História da Arquidiocese de São Luís (1947 - 1981). s/d.

3.2 A igreja católica e a extensão do campo de atuação social

Com efeito, independentemente dos aspectos selecionados para descrever o processo de renovação organizacional do catolicismo no Maranhão, uma das características que se faz presente é essa vinculação cada vez mais intensa da Igreja local a processos e movimentos nacionais e internacionais. A começar

pelo processo de segmentação da Arquidiocese de São Luís que, como visto, colocou as circunscrições com menor cobertura institucional sob a responsabilidade de ordens religiosas estrangeiras. Além disso, a composição dos efetivos clericais foi se tornando cada vez mais desnacionalizada, o que favoreceu a vinculação local às problemáticas e modelos de atuação sacerdotais gestados nas redes internacionais. Em sintonia com o processo de construção institucional da Igreja, diversos programas nacionais passaram a ser implementados na região a partir da década de 1950. Embora mais difíceis de serem captados, organismos de cooperação internacional e dioceses estrangeiras reforçaram também sua atuação regionalmente, seja através do financiamento de projetos de intervenção social, seja pelo envio de sacerdotes que também foram capazes de mobilizar recursos externos para sua atuação missionária. Em ritmos diversos, por conseguinte, cada circunscrição sofreu os efeitos advindos do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da Conferência de Medellín (1968) os quais ensejaram a exploração de novas formas de religiosidade nas experiências concretas.

Porém, como uma organização social, a Igreja não depende somente de condições internas/endógenas para modificar sua atuação, mas também de trocas e mediações estabelecidas com outras esferas de atividade, grupos sociais e contextos sociais (PALARD, 1985). É nesse sentido que as mutações ocorridas no próprio contexto social, político e econômico maranhense constituem variáveis importantes não apenas para a legitimação de novas iniciativas e lógicas de ação pelos atores religiosos, como também serviram de catalisadores para a “tomada de consciência” de diversos agentes religiosos do papel político de sua atividade. Foi confrontando-se a essas circunstâncias históricas não antecipadas e numa conjuntura de redefinição organizacional, como a aquela que se verificou a partir dos anos cinquenta, que dentro dos novos organismos criados pela Igreja veio sendo gestado novos processos de institucionalização e a própria lógica

de gestão dos bens sagrados foi se tornando mais complexa, como veremos a seguir.

3.2.1 A intensificação dos conflitos sociais no Maranhão.

A grande distância dos centros políticos e economicamente hegemônicos do país manteve a sociedade do Maranhão isolada dos processos de transformação que deram nova configuração à sociedade civil nacional, a partir de 1930, e permitiu, por outro lado, que o poder político do Estado desenvolvesse formas peculiares de relacionamento com a sociedade civil, com o Poder Central do país e deste para consigo. A diversificação intra-regional do Estado, assim como a dificuldade de intercomunicação entre as regiões – inclusive com a Capital, São Luís – favoreceu a constituição de oligarquias locais que puderam se impor à tarefa de dominação política do seu meio, de conformidade com o pacto firmado com a classe controladora do Poder Central do Estado (CALDEIRA, 1979, p. 6).

Pode-se dizer que até meados do século passado o Maranhão esteve à margem do processo de industrialização e urbanização em curso no país desde a década de 1930, apresentando uma estrutura econômica e demográfica eminentemente rural (LUNA, 1986). Porém, desde a década de 1950, esse espaço socioeconômico passou a ser objeto de diversas intervenções federais que atuaram de forma decisiva para modificação da economia local e, sobretudo, o aprofundamento dos conflitos no campo (CARNEIRO, 2009). Não causa surpresa então, como destacou Marcelo Sampaio Carneiro (2013), que a vasta literatura a respeito da luta pela terra na Amazônia tenha quase que invariavelmente enfatizado o vínculo entre a expropriação de grupos camponeses na região e a adoção de ações violentas contando com participação ativa, apoio ou conivência do Estado. O aumento da presença do Estado por meio da política agrária do pós-64 foi, sem dúvida, concomitante ao surgimento de novos conflitos na zona rural. Com efeito, esses aspectos oferecem os

contornos conjunturais que estiveram na base da constituição de diversas mobilizações coletivas no Maranhão, as quais assumiram feições variadas a depender da própria diversidade do mundo rural e urbano, ou seja, dos grupos enfocados e dos territórios e problemáticas associadas a cada contexto de ação.

Porém, está fora do escopo deste trabalho enumerar a diversidade de trabalhos recentes versando sobre essas formas de mobilização, as identidades organizacionais, causas e organizações atuantes na região. O que nos interessa mais diretamente é explorar aspectos do contexto no qual a Igreja católica pôde servir de espaço de socialização política – ou seja, de inculcação de disposições contestatórias e críticas – oferecendo condições favoráveis à mobilização de grupos sociais caracterizados por baixo capital cultural e social, e cujas características os distanciavam em quase tudo do universo político convencional. Evidentemente, seria equívoco considerar que a Igreja enquanto instituição fosse a única a oferecer essas condições organizacionais ou que o fizesse de forma homogênea ou contínua.

Do ponto de vista das transformações demográficas no espaço maranhense, destaca-se o peso das correntes migratórias vindas do Nordeste para a região, pelo menos desde as primeiras décadas do século vinte. Em grande medida, foi por intermédio dessas correntes migratórias que se deu o acelerado crescimento populacional observado na primeira metade do século passado, quando o Maranhão passou de 500 mil habitantes em 1990, para 1 milhão e 236 mil habitantes, em 1950 (GOMES, 2014; FEITOSA, 1998). Pelo menos desde a década de 1920, essas imigrações vindas de outros estados da região nordeste promoveram deslocamentos internos devido ao aumento causado nos preços de aforamento da terra, o que se desdobrou de maneira vária segundo diferentes atividades econômicas e distintas áreas geográficas (SANTOS; ANDRADE, 2009, p. 34). Se, como mostraram Andrade (2014) e Gomes (1988), esse fluxo migratório se intensificou com a abertura de rodovias interligando o Maranhão ao Nordeste e ao Centro-Sul do país, notadamente ao

longo da rodovia Belém-Brasília que constituiu um importante atrativo para a ocupação do sudoeste maranhense desde a década de 1950, o crescimento dos núcleos urbanos manteve-se bem restrito, não passando de 20% em 1960 (GOMES, 2014; ANDRADE, 1988). O mesmo pode ser dito quanto à capital do Estado, São Luís, que até 1960 apresentava somente 124.606 habitantes (ANDRADE, 1988). Esse quadro se manteve relativamente estável, pois, levando em consideração os dados do IBGE, somente em meados da década de 1990 houve uma inversão nos contingentes urbanos e rurais no Maranhão.

Quadro XIII: População urbana e rural no Maranhão

População	1960	1970	1980	1991	1996	2000
Urbana	442.995	752.027	1.255.156	1.972.421	2.711.175	3.355.577
Rural	2.034.376	2.240.866	2.741.248	2.957.832	2.551.008	2.288.804
Total	2.477.371	2.992.893	3.996.404	4.930.253	5.262.183	5.644.381

Fonte: COSTA, 2014; Censos Demográficos do IBGE.

Porém, desde a década de 1950 o Maranhão se tornou o centro de um processo geral de “abertura de frentes de expansão agrícola” e palco do aprofundamento de conflitos rurais. Primeiramente nas regiões do Mearim e Pindaré, entre os anos 1950/1970 (LUNA, 1984) e nas regiões do Vale do Itapecurú (Caxias, Pirapemas, Codó, Coroatá e Rosário), por outro lado, onde ocorreram diversos embates entre camponeses e latifundiários, ensejando a organização de movimentos sindicais no interior maranhense (SOUZA, 2010). Conforme sintetizou Regina Celi Miranda Reis Luna (1984), as tentativas de organização dos camponeses no Maranhão datam da década de 1950, em resposta à II Conferência Nacional de Trabalhadores Agrícolas realizada em São Paulo, 1953. Já em 1954 foi criada a Comissão Estadual de Reforma Agrária, em São Luís, contando com a participação de militantes ligados ao Partido Comunista e em 1956 foi criada a ATAM – Associação dos Trabalhadores

Agrícolas do Maranhão, com a finalidade de articular as lutas camponesas locais.

Em pouco tempo, diversas associações foram espalhadas pelo interior do Estado e em 1957 a ATAM contava com organismos em diversos municípios do interior (Rosário, Santa Rita, Independência, Bacabal e Pedreiras). “No período de 1955 a 1963, existiam, no Maranhão, em torno de 50 associações de lavradores filiados a ATAM, alcançando mais de 20 mil filiados” (LUNA, 1984, p. 83). Embora essas associações de lavradores fossem apoiadas principalmente pelos partidos que faziam oposição ao Partido Social Democrático (PSD), comandado regionalmente por Victorino Freire (liderança que chefiou a política maranhense entre 1946-1965), os compromissos político eleitorais assumidos não deixaram de ser variáveis conforme os diferentes contextos de ação, como sintetizou Alfredo Wagner Berno de Almeida:

As associações possuíam uma autonomia ao estabelecer compromissos com os partidos políticos. Quer dizer, regionalmente se opunham à coligação PSD – PTB, que apoiavam a nível nacional e somavam forças com a UDN e com o PSP, os quais se opunham nos pleitos para cargos eletivos federais. Nas eleições municipais apoiavam, em muitos municípios, os candidatos do PTB. As Associações não acompanhavam as estratégias e programas fixados pelos diversos partidos e se reservavam optar por estabelecer compromissos segundo a dinâmica das lutas travadas. O estabelecimento de compromissos político-eleitorais estava subordinado às vicissitudes dos conflitos no contexto de cada município ou povoado (ALMEIDA, 1981, p. 18-20).

Na década de 1960, num quadro mais geral de combate entre modelos de desenvolvimento e de iniciativas de integração do norte e nordeste ao processo de industrialização do país (GARCIA Jr., 1998), dois modelos de reestruturação econômica estiveram em disputa no Maranhão (GOMES, 2014; GONÇALVES, 2000). Por um lado, aquele que era defendido pelos técnicos da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), inspirando-se nos

estudos promovidos por Celso Furtado, e que propunha a absorção do excedente de mão de obra ocasionado pelas secas do semiárido nordestino via a implementação do cultivo de alimentos por pequenos produtores para o abastecimento dos centros urbanos. Noutra, a proposta que visava integrar a Amazônia através do incentivo a grandes empresários da agroindústria e pecuária do Centro-Sul (GOMES, 2014), preconizado, principalmente, pelos projetos de modernização implementados desde a ascensão política estadual de José Sarney (COSTA, 2014).

Com essas iniciativas de alinhamento do governo maranhense às políticas desenvolvimentistas dirigidas à Amazônia Legal e, notadamente, a partir da Lei de Terras n.º 2979/69 e dos Decretos-Lei n.º 1164/71 e 70.222/72, que reestruturaram globalmente o mercado de terras no Maranhão, o que passou a vigorar então foi um projeto de transformação das regiões de fronteira agrícola em áreas de exploração agropecuária, florestal, agroindustrial ou extrativista através de sociedades anônimas. Como concluiu Luna (1984), se a análise da legislação fundiária do Estado entre 1969/1972 parece estar voltada aos interesses do campesinato, o fato é que a terra foi transformada em um instrumento de grandes grupos econômicos, apoiados em incentivos fiscais da SUDENE e da SUDAM, como “forma de integração da economia local no processo de desenvolvimento da economia nacional” (LUNA, 1985, p. 57).

Esse processo teve diferentes consequências sobre a estrutura agrária e as relações de trabalho no campo e na cidade maranhenses (CARNEIRO, 2013, p. 19). Em primeiro lugar, com a aprovação da chamada Lei de Terras (1969), que permitiu a transferência de terras devolutas para particulares, a terra tornou-se o principal ativo no Maranhão (COSTA, 2012). Em consequência do aumento súbito do valor da terra, o Maranhão atraiu, então, centenas de Grileiros que cercavam grandes áreas e se intitulavam proprietários, a despeito da área já ser ocupada por posseiros e indígenas, com base naquela indústria de Grilagem denunciada pelo padre Victor Asselin no livro *Grilagem: corrupção*

e violência em terras do Carajás, publicado pela primeira vez em 1982. Numa conjuntura de ausência de sanção legal, grandes proprietários e grileiros promoveram então a expulsão de famílias de trabalhadores nas antigas e novas áreas de ocupação, por vezes contando com a ajuda de pistoleiros, policiais ou ambos (ADRIANCE, 1996). Essa lei criou ainda as bases para instalação de grandes projetos agropecuários, abrindo espaço à expansão da produção sojícola do sul para as regiões centro e leste do Estado; a extensão das atividades agropecuárias e sucroalcooleiras; o plantio de eucalipto para abastecimento da produção siderúrgica, a expansão do agronegócio etc., cujas principais consequências foram o aquecimento do mercado de terras e processos de expropriação camponesa (ANDRADE, 1986; CARNEIRO, 2013; COSTA, 2012; SCHLESINGER; NUNES; CARNEIRO, 2008).

Em segundo lugar, houve um amplo processo de investimentos, ditos de “desenvolvimento”, que promoveram a instalação de empreendimentos de grande e pequeno porte na região, tais como o Projeto Ferro Carajás, a Cia. Vale do Rio Doce e a Alumar, as unidades de ferro-gusa, etc. com a finalidade de constituição de um parque industrial minero metalúrgico e a transformação do Maranhão em um enclave exportador (CARNEIRO, 2009; GOMES, 2014; COSTA, 2012). Contando com um vasto leque de incentivos fiscais, além promoverem um impacto restrito no mercado de trabalho – se houve efetivo incremento na década de 1980, no decênio seguinte o quadro era de redução dos postos sob os influxos da reestruturação produtiva - a implantação desses empreendimentos se fez acompanhar de diversos impactos ambientais e sociais tanto no campo, quanto na cidade. Afora o caso das diversas famílias desalojadas nas áreas de instalação desses empreendimentos (FEITOSA, 1995), essas iniciativas também fomentaram o deslocamento de produtores rurais para a capital do Estado provocando uma reconfiguração nas modalidades de ocupação do espaço urbano (RIBEIRO JUNIOR, 1999). Progressivamente, no entanto, frente às fragilidades do modelo de desenvolvimento

priorizado no Maranhão a diáspora de trabalhadores se manteve constante a ponto de, já em 2010, o Maranhão ser o segundo estado brasileiro que mais perde população para outras unidades da Federação (GOMES, 2014).

Em suma, especialmente para o campo, tratou-se aqui da passagem de uma estrutura de predominância da pequena propriedade rural para outra caracterizada pela concentração fundiária, não sem consequências sobre os esquemas de mediação social e política. Enquanto no espaço rural, a situação instaurada implicou o agravamento dos conflitos e da violência no campo - com expulsão de camponeses -, na capital, o consequente crescimento demográfico desordenado e a carência de serviços urbanos, colocaram em relevo os problemas relativos à moradia, transporte coletivo, custo de vida, etc. Como sintetizou Arleth Santos Borges (2008, p. 47),

(...) nos últimos anos da década de 1970 e primeiros de 1980, a dinâmica política da sociedade civil maranhense era marcada, no campo, pela explosão e violência dos conflitos fundiários e, na capital, o ativismo político se dava em mobilizações reivindicatórias e de caráter democrático, como ocorria noutras cidades do país.

Nesse quadro, seja em entidades associativas ligadas a diversas causas, seja em sindicatos ou partidos políticos, era muito frequente encontrar-se na base dessas mobilizações indivíduos caracterizados pelo seu ativismo anterior ou socialização no seio de organizações vinculadas à Igreja Católica. Aliás, essa recorrência já deveria ter suscitado o interesse por investigar as trajetórias de militantes cristãos que deixaram suas organizações religiosas, ao preço de revisões ideológicas e biográficas importantes, para se engajar em organizações políticas (NERIS, 2012).

3.2.2 A constituição de uma pluralidade de investimentos católicos

Desde que assumiu a Arquidiocese de São Luís, em 1950, Dom José de Medeiros Delgado (1951-1963), demonstrou grande interesse pela construção de um programa ambicioso de seleção de lideranças católicas no Maranhão. Na avaliação do seu bispo auxiliar, Dom Antônio Fragoso, o arcebispo teria pensado tão somente “[...] no futuro dessa terra, e viu que o Maranhão não teria futuro, sem ter lideranças nativas que pudessem ser formadas, especializadas, em consonância, em sintonia com a própria história do Maranhão”, como relatou em entrevista concedida a Alder Julio Ferreira Calado em 31/05/2006³⁴. Sem dúvida, esse esforço de extensão da influência católica sobre a sociedade política mantinha correspondência com a ambição de reconquista do poder temporal que constituía, até então, as diretrizes principais da gestão diocesana no Brasil (MICELI, 1988). Embora essas iniciativas continuassem a ser confessionais, um dos aspectos novos residia no fato de que esses investimentos passaram a abranger novas categorias de leigos, principalmente no campo maranhense (ALMEIDA, 1981).

Inspirado em preceitos do Humanismo Integral de Jacques Maritain³⁵, Dom José de Medeiros Delgado deu início então a um programa de intervenção poderia muito bem ser definido pelo seu caráter multisetorial, uma vez que se traduziu concretamente na criação de diversas iniciativas articuladas, entre as quais: a ampliação do número de faculdades e a fundação da Universidade Católica do Maranhão na capital do estado (MEIRELLES, 1994; FARIA; MONTENEGRO, 2005; NERIS, 2012); a promoção da Ação Católica Especializada em seus diversos setores, conforme o modelo belga e francês (PACHECO, 1969); a implantação do Movimento Educacional de Base (MEB), cuja

³⁴ Ibid

³⁵ A este respeito, consultar: DELGADO, 1978; PORTO, 2014.

atuação foi iniciada na região a partir de 1961 (RAPOSO, 1981); no âmbito comunicacional, destaca-se a criação da Rádio Educadora Rural Ltda. (REMAR), cuja concessão como emissora foi adquirida em 1962; para cuidar da imprensa diocesana, foi criado ainda o Departamento Universitário de Rádio, Imprensa e Livro (DURIL); a criação do programa denominado *Ruralismo* para favorecer sua inserção no universo rural (ALMEIDA, 1981; COSTA, 1996; LUNA, 1984); a adoção das experiências das *Capelas Rurais*, como estratégia de descentralização das vastas paróquias do interior e auxílio no trabalho pastoral (ADRIANCE, 1996) etc. Numa conjuntura de penúria sacerdotal, para implementar essas diferentes frentes de atuação, tornou-se indispensável então a utilização de mão de obra de intelectuais e estudantes disponível, o que fez com que “[...] o laicato [passasse] então a desempenhar um novo papel na nova Igreja” (RAPOSO, 1981, p. 97).

Boxe 10:

Dados biográficos de Dom José de Medeiros Delgado

Dom José de Medeiros Delgado, nascido na fazenda Timbaúba, Município de Pombal, hoje Condado, aos 28 de julho de 1905, filho legítimo de Manoel Porfírio Delgado e Francisca de Medeiros Delgado. Fez o curso primário na cidade de S. Negra do Norte, Rio Grande do Norte e na então Vila de Malta, Pombal, concluindo-o no Seminário de João Pessoa onde ingressou a 4 de março de 1918. NO referido seminário combinado com o Colégio Diocesano Pio X, em João Pessoa, em 1922, concluiu os preparatórios. Em 1924 terminou, no referido Seminário, a Filosofia. Em 1925 transportou-se a Roma para a Teologia, curso que voltou a concluir em João Pessoa por motivo de saúde. Ordenado sacerdote a 2 de junho de 1929 – dia da beatificação em Roma de São João Bosco, teve a primeira nomeação canônica para Campinha Grande, onde foi Coadjutor de janeiro de 1930 a unho. Dali foi transferido para Bananeiras com igual função, acumulando a capelania do Colégio das Dorotéias. Voltou a Campinha Grande, onde ficou como Pároco, de fevereiro de 1931 a maio de 1941. Em Campinha Grande foi encontrá-lo a eleição para 1º Bispo de Caicó, a 26 de

julho de 1941, onde permaneceu até 26 de janeiro de 1952. Transferido para São Luís do Maranhão a 4 de setembro de 1951 empossou-se do cargo aos 3 de fevereiro de 1952. De São Luís foi transferido para Fortaleza aos 10 de maio de 1962. Conferiu-lhe o Palácio o Eminentíssimo Cardeal Mota, na cidade de Belém, à Catedral Metropolitana, durante o Congresso Eucarístico Nacional, em agosto de 1953. Nascido no Pontificado de S. P. Pio X, estudou em Roma quando governava a Igreja o S. O. Pio XI, foi elevado ao episcopado pelo S. P. Pio XII, tendo estado em Roma no Pontificado deste durante o ano santo de 1950, voltou a Roma duas vezes no Pontificado de S. P. João XXIII em 1959 e 1962. No Maranhão teve dois bispos auxiliares, o 1º D. Otávio Aguiar que este cá menos de um ano, tendo sido nomeado Bispo de Campina Grande, o 2º D. Antônio Batista Fragoso que, nos últimos 6 anos, constituiu-se o esteio máximo de todo o seu apostolado no Maranhão. Transferido para Fortaleza, sua posse naquela Arquidiocese está marcada para 8 de setembro do corrente ano de 1963.

Fonte: Jornal do Maranhão, 17 de setembro de 1962, p. 7.

Em 1963, quando o arcebispo e seu auxiliar foram transferidos para outras dioceses, boa parte desses movimentos retrocedeu (ADRIANCE, 1996). Porém, o novo lugar assumido pelo laicato na condução das tarefas pastorais na região já vinha produzindo efeitos sobre a estrutura do espaço religioso, favorecendo a emergência de um espaço comunitário no seio do qual as relações entre padres e leigos começavam a ocorrer de maneira mais equilibrada, sem que fosse colocada em questão a presença dos primeiros. Como também observou Raposo (1981, p. 97), “[...] embora muitas vezes esses movimentos fossem liderados por leigos, a assistência de elementos do clero em todos eles não era dispensável”. Não surpreende, portanto, que a despeito de haver áreas que não contassem com sacerdotes habilitados para a assistência, a presença de padres sempre tenha sido garantida pelas autoridades dicioesananas. Aliás, em diversas oportunidades o arcebispado providenciou o envio de padres locais para serem especializados no exterior (e até mesmo de leigos) ou mesmo

optou pela convocação de religiosos “de fora” para assumirem o acompanhamento nas novas áreas de investimento institucional. No que se segue, esboçaremos uma descrição sucinta de alguns desses movimentos para seleção de lideranças promovidas pela Arquidiocese, destacando nesse processo os efeitos sobre a posição do laicato no desenvolvimento de novas linhas de atuação pastoral da Igreja dentro e fora do espaço institucional.

Uma das iniciativas em que a presença do laicato se tornou decisiva foi a criação das chamadas *Capelas Rurais*. Estas foram implementadas no Maranhão a partir de 1952, pelo Arcebispo Dom José de Medeiros Delgado, e tinham como função principal auxiliar os padres a cuidar daquelas vastas paróquias situadas no interior do estado (ADRIANCE, 1996). Evidentemente, essa ação se torna compreensível frente à severa diminuição do corpo sacerdotal, ao declínio de vocações e ao envelhecimento dos clérigos em atividade. Para fazer frente a esses processos, a solução encontrada foi então a descentralização da paróquia, com sua subdivisão em capelas administradas por leigos. Além disso, foram organizados treinamentos de lideranças pelo bispo auxiliar, Dom Antônio Fragoso.

Assim, diferentemente do quadro anterior, no qual era necessário o deslocamento de populações isoladas para o centro da paróquia, onde receberiam os sacramentos, com a descentralização, era a própria pastoral que se deslocava para as pequenas comunidades locais. Da mesma forma, leigos passaram a ser encarregados da condução de determinados ministérios e serviços por meio dos quais eram selecionados e treinados os núcleos e lideranças principais dessas comunidades. É difícil oferecer um quadro quantitativo dessas capelas, porém, sabe-se que estas experiências foram decisivas para a constituição e expansão pioneira das Comunidades Eclesiais de Base no Maranhão situadas no espaço rural a partir da década de 1970 (ADRIANCE, 1996, p. 178), como veremos mais adiante.

Por outro lado, cabe destacar o investimento eclesial para o controle do espaço das faculdades no Maranhão, cujas origens

podem ser remontadas até a década de 1940. Até então, a maior parte dos estabelecimentos de produção de conhecimento científico na região havia sido criada por iniciativa privada e sem fins mais explicitamente religiosos: Faculdade de Direito do Maranhão (1918-1941); Escola de Farmácia do Maranhão (1922-1941); Faculdade de Farmácia e Odontologia do Maranhão (1925-1941); Faculdade de Agronomia do Maranhão (1932-1939) (NUNES, 2000; MEIRELLES, 1994). Desde a década de quarenta, no entanto, o espaço universitário passou a ser objeto de disputa principalmente entre instâncias do poder político e religioso (NUNES, 2000). De um lado, encontravam-se as instituições de ensino superior que passaram a ser mantidas pela Fundação Paulo Ramos, criada em 1944 pelo então Interventor do estado, Paulo Ramos (1936-1945), na órbita da qual se encontravam a Faculdade de Direito, a Faculdade de Farmácia e Odontologia de São Luís, e parte da Faculdade de Filosofia.

Em outro polo encontrava-se a Arquidiocese que passou a promover a fundação de diversas faculdades, parte das quais em parceria com outras instituições maranhenses a partir do final da década de quarenta (FARIA; MONTENEGRO, 2005). A começar pela Escola de Enfermagem São Francisco de Assis, criada em 1948 pelas Irmãs Terceiras Capuchinhas em conjunto com representantes da elite médica no Maranhão (PACHECO, 1969). Já sob a administração de Dom José de Medeiros Delgado (1951-1963), esse investimento foi ainda mais aprofundado com a fundação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, em conjunto com a Academia Maranhense de Letras (AML), em 1952, oferecendo quatro cursos: Filosofia, Pedagogia, Línguas Neolatinas e de História e Geografia. Logo após, em 1953, foi estabelecido o curso de Serviço Social que se fundiu com outro, de iniciativa da Legião Brasileira de Assistência (LBA), contando com a colaboração de membros do Governo do estado e também da Arquidiocese.

Criadas essas diferentes faculdades, o Arcebispo decidiu então fundar a *Sociedade Maranhense de Cultura Superior* (SOMACS), em 1955. Nas palavras de um contemporâneo, essa

sociedade consistia em um órgão para manter o ensino superior no Maranhão dentro do campo católico (informação verbal³⁶). Já em 1957, quando da criação da Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão, o Arcebispo declarava em seu discurso de fundação: “É em nome desta fé e a serviço desta Igreja, que vos convidei e, perante vós e contando com a vossa cooperação, venho declarar fundada a Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão” (DOM DELGADO apud ATA DA FACULDADE DE CIÊNCIAS MÉDICAS DO MARANHÃO; 1957.p. 2-3). Neste mesmo evento o Dom Delgado anunciava a criação da Universidade Católica do Maranhão, o que foi concretizado posteriormente, em 1961 (FARIA; MONTENEGRO, 2005; MEIRELLES, 1994).

Pretendo e conto com vosso apoio para fundar, em futuro mais ou menos próximo, a nossa Universidade Católica. Constará a Universidade de cinco unidades de Ensino Superior: a Faculdade de Filosofia que a Arquidiocese organizou, em colaboração com a Fundação Paulo Ramos; a Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão, que, neste momento, recebe a vossa cooperação para nascer; a Escola de Serviço Social, que criei com a união das Irmãs de Jesus Crucificado; a Escola de Enfermagem que no governo do Senador Archer, foi confiado às Irmãs Capuchinhas, e a Escola de Museologia, a ser instalada no Museu Pio XII, por mim criado, no ano próximo passado (DOM DELGADO apud ATA DA FACULDADE DE CIÊNCIAS MÉDICAS DO MARANHÃO; 1957.p. 2-3)

Em uma perspectiva geral, a criação desses cursos era concebida como fundamental para legitimar as formas de intervenção social promovidas pela Igreja. Um exemplo disso, em 1961 o Grupo de Estudos de Cooperativismo da Universidade se colocava a serviço das iniciativas da Igreja tentando levar o cooperativismo às massas e trazendo-as a si (RAPOSO, 1981, p. 98). Além disso, esses diferentes profissionais deveriam participar

³⁶ Entrevista concedida por José Maria Cabral Marques a Regina Helena de Martins Farias em 29/08/1998.

da promoção do “[...] bem do Maranhão e o bem das populações do interior para quem a faculdade nasceu [...]” (NUNES, 2000, p. 238), o que constituiria o principal foco da atuação da Igreja e do investimento para a constituição de profissionais na região. Essa concepção pode ser notada, ainda, na definição dada pelo Arcebispo para a função do médico.

O médico maranhense, sobretudo formado no Estado, sem perder as características da individualidade nativa, formado com carinho pela Igreja, que quer ajudar a humanidade a redescobrir a beleza da vida rural do interior, transformando-lhes as atuais inconveniências e enriquecendo-as das vantagens oferecidas pelos modernos meios de progresso, formará ao lado do padre, levando a este Retalho do Brasil a glória a que tem direito. (DOM DELGADO apud ATA DA FACULDADE DE CIÊNCIAS MÉDICAS DO MARANHÃO; 1957.p. 2-3)

Com a criação da Universidade Federal do Maranhão, em 1966, agrupando esses diferentes cursos superiores (com exceção da Faculdade de Ciências Econômicas, que só foi incorporada anos depois), as disputas de projetos intelectuais, políticos e religiosos entre as faculdades se deslocaram para embates acirrados dentro da recém-criada Universidade. Além das diversas redes, bem como de lideranças que organizavam em torno de si alianças e oposições, o que entrou em pauta a partir de então foi o próprio controle e distribuição dos cargos administrativos, docentes e da própria reitoria. A leitura do livro *Memórias de Professores da UFMA* (FARIA; MONTENEGRO, 2005) e do conjunto das entrevistas realizadas com agentes que participaram desse processo³⁷ dá a ver então esse estado de disputas encarniçadas variáveis conforme as vicissitudes das relações de reciprocidade afetivas e dos alinhamentos pessoais, com diferentes consequências sobre a profissionalização da

³⁷ Gentilmente cedidas pela organizadora da obra, Prof.^a Dr.^a Regina Helena de Martins Farias, pelo que sou grato.

pesquisa acadêmica no Maranhão. “Embora isso não viesse a público”, como recorda esse professor e ex-reitor, “todos sabiam que havia uma luta pelo poder”, conectada não apenas ao estado das disputas anteriores, como também ao peso de outras instituições culturais externas à Universidade.

Havia o grupo das duas federais que julgava ter pleno direito a mandar tudo, porque tinha mais tradição, porque os professores eram todos concursados, catedráticos, porque tinham elas mais projeção nacional (...). Havia o grupo que vinha da única escola privada, a Faculdade de Economia. Afinal de contas, esta já fizera mais esforço que todas as outras instituições, porque, antes da Faculdade de Economia existir, houve investimentos para isso? Foi oferecido um curso de alto nível, para preparar os futuros sacerdotes (...) E havia o grupo que nós chamávamos da Católica (Universidade do Maranhão), mas da Católica em termos, pois havia dois subgrupos: da antiga Fundação Paulo Ramos e o grupo propriamente, que eram os que vieram originariamente da Santa Madre Igreja, ou pertenciam por laços definidos à grei (informação verbal).³⁸

Se num primeiro momento as estratégias de controle do espaço universitário foram bem sucedidas, a julgar pela sucessão nos postos de reitoria de sacerdotes ou agentes vinculados às redes católicas, em médio prazo o desfecho das disputas em torno do controle da universidade foi desfavorável às demandas da instituição eclesiástica. Porém, ainda que a intervenção externa da arquidiocese tenha perdido força no quadro dos grupos de pressão em condição de determinar os postos e seus ocupantes no espaço acadêmico, a influência católica ainda se manteve forte em diversos cursos, especialmente no Serviço Social, na Enfermagem e na área de Humanas (Letras, História, Geografia, Pedagogia e, principalmente, Filosofia). Isto se devia, em parte, ao acúmulo de títulos acadêmicos distintivos por aqueles sacerdotes que haviam

³⁸ Entrevista concedida por José Maria Cabral Marques a Regina Helena de Martins Farias em 29/08/1998 e transcrição gentilmente cedida a mim pela entrevistadora.

sido enviados pela Arquidiocese para realizar cursos no estrangeiro, como José de Ribamar Carvalho, Antônio Bezerra Bonfim (Sociologia na Sorbonne, Paris, em 1959) ou mesmo religiosos convocados de dioceses europeias para atuarem no espaço acadêmico.

Enfim, ao longo das décadas de 70-80, com a expansão do número de cursos e postos profissionais na docência e na burocracia, a entrada de agentes com perfis mais diferenciados e/ou menos dependentes do pertencimento prévio a redes, a reorganização do sistema de ensino superior, o processo de redemocratização etc., certamente ocorreu um redesenho das disputas pelo controle do espaço universitário, implicando a inclusão de novas problemáticas, ainda que os critérios de seleção e hierarquização desse espaço ainda se fizessem presentes em maior ou menor grau.

Afora a presença de padres professores ou de docentes com declarada vinculação à Igreja, a influência católica em meio acadêmico também se dava por meio daqueles setores especializados da Ação Católica que desenvolviam trabalhos junto ao público estudantil, universitário, e que também promoviam o encontro desses estudantes com a população de bairros periféricos (PACHECO, 1969). Tal observação permite introduzir outro setor importante de investimento da Arquidiocese no período: a Ação Católica Especializada. Esse investimento coube principalmente ao Bispo Auxiliar, Dom Antônio Fragoso, que foi encarregado por Dom Delgado de assumir os quadros especializados:

Quando ele me colocou como seu auxiliar [1957], ele disse: ‘você, meu auxiliar, vai cuidar, de modo especial, das vocações, para fazer reviver, em todo o interior, as coletas para sustentar os seminaristas pobres. E você vai cuidar, de modo especial, da Ação Católica especializada’ (DOM ANTÔNIO FRAGOSO, em entrevista concedida a Alder Julio Ferreira Calado em 31/05/2006)³⁹

³⁹ Ibid.

Em 1953, quando já haviam sido criados os setores especializados, o arcebispo designou então um leigo para a Presidência Geral do movimento: o médico e futuro sacerdote, João Miguel Mohana (MELO, 2013). Concretamente, o movimento promoveu uma série de eventos e encontros especializados, contando com a presença de propagandistas, dirigentes regionais e nacionais. Estes encontros eram realizados em São Luís ou em cidades dos interiores, como ocorreu em 1962, quando a Juventude Agrária Católica (JAC) organizou atividades em "[...] Pedreiras, Angical, Marianópolis, Coroatá, Pirapemas, Itapecuru, Vargem Grande, São Bernardo" (PACHECO, 1969, 767). Na avaliação de contemporâneos, os movimentos que mais se destacaram foram a Ação Católica Operária, na cidade de São Luís, e a Ação Católica Rural, no campo (ASSELIN, 2009; PACHECO, 1969). Para Conduru Pacheco, a expansão da ACO se devia aos cuidados perseverantes do bispo auxiliar que demonstraria seu pendor para esse setor através da passagem constante por eventos internacionais e nacionais do movimento. Desde 1961, o movimento ganhou ainda mais impulso nos bairros periféricos da cidade, quando o cargo de Assistente Arquidiocesano passou ao encargo do Padre Manoel de Jesus Soares – outro desses sacerdotes recém-ordenados que foi fazer cursos de especialização no Canadá. No ano seguinte, ocorreu então o II Encontro Nacional da ACO em São Luís, contando com a participação de "[...] 50 delegados de Macapá, de Belém, de São Luís, Bacabal, Parnaíba, Fortaleza, Natal, João Pessoa, Recife, Maceió, Rio de Janeiro e São Paulo". Por fim, lamentava Conduru Pacheco que "[...] infelizmente esse movimento em alguns subúrbios de São Luís vai propendendo para a esquerda" (PACHECO, 1969, p. 768-769).

Boxe 11: **A Ação Católica no Maranhão**

Dei lugar de destaque à organização da Ação Católica da Arquidiocese. Em 1953 conferi a Presidência geral da A.C. ao Dr. João Mohana e os quadros constavam de JEC, JOC, JIC, JUC, LIC, LOC. Para suscitar a compreensão das exigências do Apostolado especializado, foram organizados Semanas de Estudos, Tríduos, Dias de Estudos e Assistentes e Dirigentes puderam participar em Semanas, Congressos, Seminários, Tríduos e Encontros Especializados em vários Estados do Brasil. A vinda de Propagandistas e Dirigentes Nacionais e Regionais trouxe estímulo e um encorajamento decisivo para o Movimento da A.C. Em 1962, existe na Arquidiocese, a JUVENTUDE AGRÁRIA CATÓLICA (JAC), em Pedreiras, Angical, Marianópolis, Coroatá, Pirapemas, Itapecuru, Vargem Grande, S. Bernardo (Currais); a JUVENTUDE ESTUDANTIL CATÓLICA (JEC), em alguns colégios de São Luís; a JUVENTUDE OPERÁRIA CATÓLICA (JOC) em 5 paróquias da capital; a JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA CATÓLICA (JUC), em 4 faculdades; a AÇÃO CATÓLICA OPERÁRIA (ACO) em 3 paróquias de São Luís.

Fonte: Jornal do Maranhão, 17 de setembro de 1962, p. 7.

Notadamente na capital, onde se desenvolveram mais visivelmente, esses organismos favoreceram a constituição de redes de jovens que se interconectavam por relações interpessoais e se reforçavam pelo pertencimento ao conjunto organizacional da Ação Católica atuante na Igreja, nas faculdades, nos colégios e também nos bairros populares. Apesar da inexistência de pesquisas que enfrentem efetivamente a questão da construção da identidade estudantil (MISCHE, 1997) no contexto e recorte em pauta, não faltam exemplos concretos de mobilizações de estudantes que assumiram papel decisivo na vida política da Universidade e da própria cidade, em décadas posteriores, e que estavam fortemente vinculados a agentes e movimentos católicos. Como se pode observar no trabalho de Arleth Borges (2008), no final da década de 1970 o setor ideológico com maior influência dentro do Movimento Estudantil da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) era a Igreja Católica através de dois organismos: a JUAC – Juventude Autêntica Cristã, dirigida pelo

ex-leigo, agora, Padre João Mohana; e o grupo da Pastoral Universitária, acompanhada pelos padres italianos Rejean Pacini e Marcos Passerini.

Quando em 1961 decidiu-se então pela implantação do Movimento de Educação de Base no Maranhão, para compor a sua equipe de integrantes foram chamados justamente militantes da Ação Católica, “[...] especialmente jucistas ou ex-jucistas⁴⁰ que mantinham uma relação mais próxima ao Arcebispo de São Luís [...]” e possuíam prática em política estudantil (RAPOSO, 1981, p. 162). Para descrever a atuação desse movimento no Maranhão entre 1961-1967, recorreremos principalmente ao trabalho de Maria da Conceição Brenha Raposo (1981). Conforme a autora, enquanto a primeira equipe dependeu da vinculação pessoal dos recrutados com o arcebispo, pouco tempo após, os treinamentos seletivos passaram a ser o principal método para expansão e seleção dos quadros.

Composta quase sempre de um reduzido número de elementos em relação ao seu volume de trabalho, esta equipe em fins de 1961 era constituída de quatro elementos e em 1962, de sete. Em 1963 já contava com catorze elementos, sendo que os manteve até março de 1964 quando começou a reduzir-se, chegando ao final desse ano já com apenas dez. Em 1965 voltou a sofrer redução em seu quadro, passando a contar com oito elementos. Em 1966 possuía sete, sendo que em 1967, quando do encerramento de suas atividades, já possuíam apenas quatro pessoas (RAPOSO, 1981, p. 163).

Na avaliação de Raposo (1981), embora o MEB não constituísse um bloco monolítico, havia na composição da equipe um relativo consenso na postura política em relação aos "problemas sociais", o que resultaria principalmente do treinamento dispensado. Entre 1962 e 1967, o MEB atuou em dezenove municípios maranhenses que compunham,

⁴⁰ Responsável por um forte dinamismo da Igreja, a Juventude Universitária Católica (JUC), entre 1969 e 1965, participou ativamente da política universitária, bem como forneceu diversos quadros para iniciativas de escolarização popular (SOUZA, 2004). A este respeito, consultar também: SOUZA, 1985.

efetivamente, as principais áreas de conflitos e de surgimento de associações e mobilizações camponesas na região: Brejo, Bom Jardim, Cantanhede, Chapadinha, Colinas, Coroatá, Matinha, Monção, Paço do Lumiar, Pedreiras, Pindaré-Mirim, Pirapemas, Santa Inês, Santa Luzia, São Benedito do Rio Preto, São João Batista, São Vicente Férrer, Viana, Vitória do Mearim. Cabe observar que nestas áreas vinham sendo desenvolvidos projetos de colonização pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE - e também pela Igreja Católica, através de uma das principais vertentes do Ruralismo, como será visto.

Uma vez que no Maranhão o MEB não iniciou suas atividades pela utilização do Sistema de Escolas Radiofônicas, em razão da não instalação imediata da Rádio Educadora do Maranhão⁴¹ (REMAR), o primeiro método de atuação explorado para iniciar o processo de Animação Popular (AnPo) foi a chamada "*Caravana Popular de Cultura*" (RAPOSO, 1981, p. 112). Em sua fase inicial, entre 1962 e 1963 - e contando com a participação de diversos profissionais liberais e estudantes voluntários orientados e treinados pela equipe do MEB -, as Caravanas se deslocavam regularmente para as zonas rurais onde promoviam debates sobre a "realidade local", planos de estudos, revisões com líderes de comunidades etc. O conteúdo dos debates deveria surgir de sugestões locais. Equipamentos como toca-discos, alto-falantes e recursos musicais, poesias, teatro, júris simulados, sociodramas e desenhos eram largamente utilizados. Cada experiência era objeto de reflexão sistemática. O esforço de adaptação dos recursos aos quadros de racionalidade dos atores rurais constituiu outro aspecto importante da atuação do MEB com consequências sobre a politização de questões sociais. Esse

⁴¹ A despeito de que a Rádio Educadora do Maranhão Rural tenha entrado em funcionamento somente em 1966, no Maranhão inteiro era possível ouvir a Rádio Pioneira, que transmitia o Programa do MEB desde Teresina, Piauí (CONCEIÇÃO, 1980).

método de conscientização foi apropriado posteriormente pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Boxe 12:
Através do retrato das coisas

O MEB fez esse mesmo tipo de assembleia em vários povoados de Pindaré-Mirim. Eu fui indicado para ir ao curso pelo pessoal da mata (...). Muita coisa na época, durante o curso, a gente começou a assimilar uma série de perguntas, por que o curso era muito mais em forma de questionariozinhos. O pessoal do MEB fez toda uma estrutura do ponto de vista político, ligando o município com o estado, a Presidência da República. Na região, nós classificamos o curso de seminário para analfabetos, porque não precisava ler. Você via através do retrato das coisas pintadas lá no quadro, na cartolina.

- Então, como é que elege o prefeito?

O pessoal lá votando – na pintura. Depois de eleito o prefeito, você via logo uma cadeia, polícia. Na segunda página você via os movimentos camponeses ligados, de mãos dadas. Alguns tombados, mortos na terra e as balas saindo da boca dos fuzis da política, que estava lá na prefeitura.

O MEB questionava se esse sistema de eleição era suficiente pra conseguir a terra, já que aquelas brigas eram em função do problema da terra. Eles levantavam uma série de coisas técnicas – agrícolas, saúde, escola – que agente podia conseguir daquela forma: através do voto. Alguns achavam que não. Na outra parte do curso, eles mostravam o camponês sem nenhuma Assistência, morrendo sem tratamento nenhum: uma hora de cócoras, sentado, encorujado; outra hora lá na rede.

Aquilo tudo a gente tinha que interpretar: o que era o quadro? A partir da interpretação é que se dizia alguma coisa. O pessoal do MEB ia fazendo outras perguntas e anotavam as respostas da gente. Fonte: CONCEIÇÃO, 1980, p. 91-92.

Desde suas primeiras iniciativas, um dos focos principais do movimento foi se consolidando em torno da tentativa de seleção de lideranças da comunidade para assumirem o trabalho de

animação, entre os quais, moradores mais antigos ou idosos, professores, vereadores e até mesmo estudantes. O pressuposto básico da *Animação Popular (AnPo)* era que o trabalho deveria ser conduzido e assumido por elementos populares, inclusive no que se referia às consequências do processo de engajamento. Estando a par dos métodos de animação popular e rural "[...] desenvolvidos em Marrocos, e principalmente no Senegal, sobre os quais os coordenadores haviam tido acesso a um razoável número de informações". (RAPOSO, 1981, p. 117), além de desdobrarem também novas linhas de investimento, como a atuação junto aos órgãos de representação de classe (Sindicatos) no espaço rural. Cabe ressaltar que até que essa orientação fosse considerada fundamental e prioritária no movimento nacional e no processo de educação de base, a experiência maranhense era fortemente considerada como uma exceção (RAPOSO, 1981) Em meio à população rural, o MEB reuniu condições então para se apresentar sob o signo da combinação entre Igreja, Estado e Lei. Como recordava Manuel da Conceição (1980, p. 90):

O MEB chega [em 1962] e fala do negócio do sindicato, uma proposta ainda feita pelo Papa João XXIII, aquele que tinha sido descendente de trabalhador. E nós: 'Bem, agora estamos apoiados pela lei, pelo papa, pela Igreja. Vem gente da cidade. O pessoal tá ficando importante aqui no interior.

De fato, o início do investimento promovido pela Igreja brasileira no sindicalismo rural adquiriu sua face concreta no Maranhão principalmente através da atuação do Movimento de Educação de Base. Como se sabe, a despeito do empenho do padre Alípio de Freitas para organização das Ligas Camponesas no estado, estas não tiveram muita expressão na região (ALMEIDA, 1981). Assim, foi principalmente a partir do MEB que foi lançado um ataque às diferentes associações orientadas pela Associação dos Trabalhadores Agrícolas do Maranhão (ATAM) e se investiu no recrutamento de lideranças nas áreas onde se

verificou maior intensificação das mobilizações camponesas. Como visto, desde 1954, sobretudo nos vales dos rios Itapecuru e Mearim, já se faziam sentir as atividades de mobilização de camponeses (LUNA, 1984; SOUSA, 2010). Em contra-ataque, membros da ATAM denunciavam que os Sindicatos orientados pelo MEB eram *Sindicatos da Igreja*, e como a “[...] Igreja é aliada dos latifundiários, logo a orientação do MEB é vinculada aos interesses dos latifundiários” (RAPOSO, 1981, p. 171). Progressivamente essa corrida sindical se espalhou para a questão do controle da Federação dos Trabalhadores Rurais do Maranhão (FTRM), gerando diversas cisões e divisões no movimento camponês no estado (ALMEIDA, 1981).

Para garantir sua influência no campo sindical e não perder a disputa ideológica com outros grupos, além de ter cogitado a aproximação com lideranças políticas do Partido Comunista (PC), os agentes do MEB recorreram à Ação Popular (AP)⁴², a fim de garantir o controle dos novos órgãos representativos a nível estadual (RAPOSO, 1981; STEIN, 2013). Em curto prazo, porém, as disputas do MEB com a ATAM foram desfavoráveis às demandas do movimento católico. Acusado de conivência com os interesses patronais e pela divisão do movimento camponês no estado, por um lado, e criticado dentro da própria Igreja como um “movimento comunista disfarçado” e promotor de uma “politização perigosa e errada”, esse Movimento foi paulatinamente perdendo as suas bases de apoio dentro e fora da

⁴² A Ação Popular foi um movimento político nascido em 1962, resultante da atuação de militantes estudantis vinculados à Juventude Universitária Católica e também a outras agremiações da Ação Católica. Conforme Scott Mainwaring (2004), a partir do Golpe militar de 1964, esse movimento tornou-se clandestino, passando por uma rápida radicalização que o levou do marxismo à participação na luta armada. Atravessada por uma série de lutas e divisões internas e explorando novos compromissos, independentemente da hierarquia católica, a AP “estabeleceu uma tradição de humanismo radical dentro do catolicismo brasileiro que continuou depois de o próprio movimento ter abandonado suas origens católicas” (MAINWARING, 2004, p. 87). A esse respeito, consultar: BEOZO, 1984; DIAS, 2004; SOUZA, 1984.

Igreja, chegando mesmo a ser criticado pelo Arcebispo como um exemplo de “errada e perigosa politização”, como se pode ver a abaixo. Quando se instaurou o regime militar no pós-64, inviabilizando a continuidade do movimento sindical por meio da instauração de um clima de insegurança e perseguições no campo maranhense, o MEB recebeu então um tratamento igual ao dispensado para os membros da ATAM.

Boxe 13:
Politização errada e perigosa

No fenômeno positivo de alta importância social e humana da politização, politização se define muito bem como a conscientização do povo no tocante aos problemas que dizem respeito à sua justa e inadiável promoção intelectual e econômica, humana e cultura, vem-se caindo num gravíssimo erro, pleno de ameaças de toda sorte.

Em parte, cumpre reconhecer que a omissão dos mais velhos tem dado lugar a que jovens audaciosos e inexperientes assumam indébito comando na urgente tarefa. Os estudos para tais jovens passaram a ser atividade de menor importância. Amanhã quando a idade lhes der direito de liderar tais movimentos a inteligência não os ajudará. A formação falha e os talentos mal disciplinados conduzi-lo-ão ao fracasso. O erro de consequências perigosas ainda não é este. Até aí o que se tem a lamentar é muito sério, mas não tão grave de fazer desanimar ou de impor medidas enérgicas da parte dos que possuem uma qualquer parcela de autoridade na sociedade dos nossos dias. O mal maior é que por trás das falanges de jovens escondem-se velhas raposas da demagogia revolucionária internacional. Não são estrangeiros. Não é a presença da Rússia pelos seus representantes diplomáticos que apenas acabam de chegar e armar suas primeiras arapucas de propaganda. São brasileiros natos e naturalizados os insufladores encobertos. São políticos sem aceitação maior nos meios eleitorais que, nas proximidades das eleições, querem renovar mandatos ou ganhá-los custe o que custar, esses são os responsáveis do que há de mais detestável no erro e perigos a que hoje me refiro.

O erro e perigo, porém, não estão também nos pobres atiradores de tocaia, nos míseros insufladores da juventude. O erro e perigos que denuncio consistem sobretudo, na feição classista-revolucionária nacionalista das campanhas de politização chefiadas pelos jovens estudantes.

Não há pessoas responsáveis, não há programas definidos, não existe organização partidária consistente no trabalho de politização. Há sim, politização por politização. Politização radicada em classe como se classe alguma pudesse representar a comunidade. A cortina de fumaça do nacionalismo apenas disfarça o azedume revolucionário. Predomina em tudo, de ponta a ponta, uma sede de destruir, uma fúria demolidora de autoridade, de sistemas, de estruturas, de credos e de instituições acompanhada de insinuações socializantes, indisfarçáveis, imprudentes e cegos, o que quer dizer incontroláveis. A mínima palavra de crítica é abafada. Ninguém pode divergir, nem ponderar.

A caracterização do erro e o perigo assume nota mais alarmante e é aqui que se justifica o meu pronunciamento. A torrente revolucionária da politização simples e pura, sem princípios definidos, não caminha somente nas ruas. Penetrou santuários, perturba consciências, rasteja altares e procura impor-se à Igreja. Não há consideração para quem quer que seja do laicato católico e da hierarquia com idéias opostas a tal insolência, a ousadia tanta, que merca a mínima atenção. Condenação em regra é irremediável, é a única resposta.

Errada e perigosa, esta politização.

Fonte: Jornal do Maranhão, 25.05.1962.

Avaliando o significado da atuação do MEB no Maranhão ao longo desse período, para Maria da Conceição Brenha Raposo (1981, p. 169-170) esse movimento contribuiu, na realidade, “[...] para a subordinação das organizações dos camponeses aos aparelhos de Estado à medida que os orientou para um sindicalismo submetido aos dispositivos da legislação imposta pelo poder”. Porém, a despeito de que esse investimento no sindicalismo nascente tenha se dado principalmente nas áreas sob influência da ATAM, é necessário concordar com Regina Celi

Miranda Reis Luna (1984) quando enfatiza que ainda assim as experiências do MEB foram fundamentais para a atuação de diversos sindicatos importantes na luta de trabalhadores do campo⁴³, como os de Santa Luzia e Pindaré. Além disso, mesmo com o desmantelamento do movimento sob os influxos de críticas e denúncias dentro e fora da Igreja, sua equipe foi absorvida pela Secretaria de Educação do Estado onde pôde elaborar e executar um projeto de educação popular para o meio rural que ficou conhecido como *Projeto João de Barro* entre 1967 e 1974 (RAPOSO, 1981; KREUTZ, 1982).

Outra forma de investimento da Igreja na zona Rural foi a promoção do Cooperativismo Católico e o desenvolvimento de pequenos núcleos de colonização para realização de experiências de reforma agrária. Essas iniciativas faziam parte de um movimento mais amplo e ambicioso de intervenção econômica iniciado pelo arcebispado em 1952 para superar a débil presença da Igreja no campo da reforma agrária. Este projeto foi chamado de *Ruralismo* e combinava uma série diversa de atividades, tais como: a criação da Cooperativa Banco Rural do Maranhão; o Movimento Intermunicipal Rural Arquidiocesano (MIRA) e a realização de experiências-piloto de reforma agrária (ALMEIDA, 1981; COSTA, 1994; RAPOSO, 1981; LUNA, 1984).

Sem dúvida, um dos principais aspectos a fomentar esse interesse sobre a problemática do campo estava ligado ao temor do alastramento de “[...] concepções revolucionárias [...]” no espaço rural (COSTA, 1994, p. 19). Não causa surpresa, portanto,

⁴³ De fato, se até então a presença da Igreja no campo, como instituição, esteve recorrentemente ao lado das formas tradicionais de dominação, principalmente a partir da década de 1950 diversos setores dessa instituição contribuíram de forma decisiva como suportes para a contestação camponesa, desempenhando papel importante “na transformação da questão da reforma agrária em questão política”. Assim, desde meados dos anos 1970, esses setores da Igreja envolveram-se “diretamente na organização dos trabalhadores, em especial nas áreas de expansão da fronteira agrícola do norte e do centro-oeste” (PALMEIRA, 1989, p. 102-104). A este respeito, consultar também: ALMEIDA, 1981; MARTINS, 1985.

que já em sua segunda circular, em 1952, Dom Delgado se referisse à preocupação com as “agitações e manobras escusas do sindicato daquele município [Itapecuru]” onde “alegavam-se falsos direitos sindicais que cheiram à anarquia e estariam muito bem na boca dos comunistas” (Circular n.º 03, José de Medeiros Delgado, 1952). A finalidade do *Banco Rural*, de acordo com Pacheco (1969, p. 747) era:

[...] servir aos associados de todas as classes, desde o industrial até o operário; estimular a vida rural, dando assistência financeira aos homens do campo através de Cooperativas Agropecuárias; melhorar as condições do trabalhador urbano, pelo apoio às Cooperativas de Consumo em São Luís.

Além do financiamento agrícola para pequenos produtores e cooperativas, a arquidiocese também criou a "Missão Intermunicipal Rural Arquidiocesana" (MIRA) que era financiada com verbas federais e tinha como principal finalidade a “extensão rural e conscientização do homem do campo”; incentivar o “cooperativismo” e a “colonização” (PACHECO, 1969). Esse movimento teve como principal órgão nas paróquias o “Conselho de Obras Paroquiais, de Educação e de Assistência” (COPEA). A chamada conscientização do homem do campo era promovida por meio das *semanas ruralistas* que a MIRA realizou em diversos municípios do estado do Maranhão – “[...] 2 em São Luís, 2 em Pedreiras, 2 em Coroatá, 1 em Araioses, 1 em Arari, 1 em Bacabal, 1 em Caxias, 1 em Itapecuru e 1 em Rosário.” (PACHECO, 1969, p. 751-752) – contando com a participação de representantes do Ministério da Agricultura, da Secretaria da Agricultura e de várias outras autoridades. Nessa oportunidade, padres ofereciam cursos intensivos para fundação de Cooperativas de Crédito Rural, como esse sacerdote maranhense, Sidney Castelo Branco Furtado, que foi enviado para Antagonish, no Canadá inglês, a fim de especializar-se em Cooperativismo. Outros ainda podiam acumular a visibilidade desses eventos para aumentar suas chances de inserção política,

como foi o caso de Clodomir Brandt (MELO, 2013). Embora a Igreja tenha conseguido promover a organização de algumas Cooperativas como a de Araioses, Arari, Coroatá, Itapecuru e Viana (PACHECO, 1969), em curto prazo essas iniciativas entraram em decadência, no mesmo período em que começou a se implantar o Movimento de Educação de Base no estado.

A Igreja também promoveu diversas experiências de colonização. A começar pelas experiências na zona do rio Mearim, nos municípios de Morros e Vargem Grande, e, posteriormente, na cidade de Pedreiras, onde foi criada *Marianópolis*. Grosso modo, após a aquisição dos terrenos pela Arquidiocese, estes eram demarcados, divididos em lotes, e revendidos para os lavradores a preços abaixo do mercado. Em 1963 o bispo informava, assim, que, “[...] atualmente, 380 lavradores já assinaram o contrato, dos quais 260 já receberam os lotes. Os pagamentos são realizados com 10% na assinatura do contrato e o restante em parcelas combinadas em cada caso” (PACHECO, 1979, p.749). Preconizando outro modelo de reforma agrária, essas iniciativas se beneficiavam ainda da capacidade de mobilização de recursos externos pela Igreja.

Cumpramos informar que a Arquidiocese sozinha, sem ajudas do Governo ou do estrangeiro, não poderá realizar o trabalho de *Marianópolis*, trabalho que envolve a abertura de estrada permanente, abertura de escolas, serviços de saúde, assistência técnica e creditícia. O DNERU tem contribuído com medicamentos. Em outubro vai chegar uma ajuda financeira da França. A Bélgica e a Alemanha projetam enviar-nos em breve um sociólogo, um agrônomo, com viagem e vencimentos pagos, para trabalharem entre os nossos lavradores. As ligações com essas três nações foram obra de Dom Antonio Fragoso, Bispo Auxiliar. *Marianópolis* poderá dar muito ao homem rural, sem tirar um centavo daqueles que está promovendo. Nos próximos meses a Cooperativa de Pedreiras iniciará o financiamento da lavoura com um fundo permanente destinado a credito rotativo (PACHECO, 1969, p. 749).

Porém, em curto prazo essas experiências se mostraram inviáveis. Com a transferência do Arcebispo e do auxiliar, na década de 1960, as condições de viabilização desses movimentos também foram minimizadas. O novo arcebispo, Dom João José da Mota e Albuquerque (1964-1984), que não era a favor da liderança laica, permaneceu à frente da arquidiocese de São Luís durante 20 anos (ADRIANCE, 1996). Porém, seja nesta circunscrição, seja naquelas que foram criadas a partir de então, padres e irmãs continuaram a estimular o surgimento de lideranças laicas. As pequenas comunidades que “[...] pareciam inócuos grupos de estudo da bíblia, puderam continuar existindo, tornando-se assim o único espaço para expressar a dissensão durante os anos mais repressivos do regime militar” (ADRIANCE, 1996, p. 178). Elas se constituíram nos principais focos de desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base no Maranhão a partir da década de sessenta.

3.2.3 As Comunidades Eclesiais de Base no Maranhão.

Embora com a retração dessas múltiplas iniciativas institucionais de afirmação da presença da Igreja no espaço rural maranhense, a influência de alguns setores dentro da Igreja em questões do campo foi se intensificando ainda mais através do notável desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) na década de 1970 (ADRIANCE, 1996). Apesar de inexistirem estatísticas detalhadas acerca da quantidade das mesmas e tampouco sobre o perfil dos seus participantes, sabe-se que em pouco tempo elas não apenas ganharam em organicidade, como também, já na década de 1980, encontravam-se espalhadas pelas “[...] onze dioceses existentes na Província Eclesiástica do Maranhão”. (COSTA, 1994, p. 19-20).

Para discutir a experiência das Comunidades Eclesiais de Base no Maranhão, recorreremos basicamente a três trabalhos como fontes principais de informação. O primeiro, um livro escrito pela irmã Carolina Clemens (1982) em colaboração com diversos animadores das CEBs no Maranhão, chamado *É bom lembrar: um pedacinho da*

história das CEBs no Maranhão, consiste em uma publicação consagradora feita a partir de material arquivado ao longo do tempo pelas comunidades, e apresenta entrevistas complementares. O segundo é uma publicação da socióloga americana Madeleine Cousineau Adriance (1996), *Terra prometida: as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais*, que representa uma das pesquisas mais sistemáticas até então produzidas acerca do relacionamento entre comunidades de base e mobilização de trabalhadores rurais na Amazônia, com especial atenção à região maranhense. Por fim, a publicação mais recente de Luigi Lo Monaco (2012), intitulada: *As comunidades Eclesiais de Base nos discursos dos agentes de pastoral do Maranhão (1964-1969): nascimento e morte de um movimento social*, que, além de ser uma excelente fonte de informações, apresenta extratos longos de entrevistas, agrupados por eixos. Cabe ressaltar que até onde temos conhecimento, poucas pesquisas na região permitem estabelecer um diálogo mais distanciado (COSTA, 1994; PEREIRA, 2012; PORTELA, 2011).

Através da análise desses materiais o que se pode apreender, de maneira geral, é que o crescimento acentuado das Comunidades Eclesiais de Base no Maranhão poderia ser explicado em função de quatro fatores principais: em primeiro lugar, elas se desenvolveram num período de crescimento da preocupação da Igreja com "problemas sociais" nas décadas de 1960/70 e notadamente com as "questões do campo" (PAIVA, 1985).

Além disso, ela também se conectou às modificações ocorridas em movimentos da Ação Católica e seu aumento de importância regionalmente, tanto na capital quanto no interior (ADRIANCE, 1996). Destaca-se, nesse último caso, a criação de núcleos da ACR (Ação Cristã em Meio Rural) em paróquias periféricas da Arquidiocese de São Luís na década de 1960. Esse movimento foi organizado em várias cidades do Maranhão (Coroatá, Caxias e Santa Rita) através da atuação do Padre francês Jose Servat, que criou diversos desses núcleos no Nordeste ao longo de sua atuação missionária que se estendeu por mais de quarenta anos na região nordeste (SERVAT, 2005; MARIN, 1995).

Aliás, além de diversos dos veteranos das CEBs no Maranhão terem se originado desses movimentos da Ação Católica (CLEMENS, 1982), as “[..] reuniões da Ação Católica se transformaram nos primeiros encontros das CEBs do Maranhão” (MONACO, 2012, p. 77)⁴⁴.

Em terceiro lugar, essas comunidades continuaram a dar ênfase à iniciativa laica na execução de tarefas pastorais (rezas, celebrações semanais, manutenção de antigas tradições populares, pastorais e ministérios específicos), valorizando formas de organização mais horizontais e de tomadas de decisão coletivas em equipes de base relativamente homogêneas. Esse destaque também se mostrou indispensável frente ao aprofundamento da crise de vocações entre as décadas de 1960/80.

Por fim, o modelo de dinâmica de grupo usado nas CEBs consistia no mesmo método de conscientização desenvolvido no Movimento de Educação de Base (MEB) e na Ação Católica Especializada (ver, julgar e agir) (ADRIANCE, 1996; MONACO, 2012). Assim, antes mesmo que a Teologia da Libertação tomasse as Comunidades Eclesiais de Base como referencial culminante de seu projeto eclesial alternativo, principalmente após a Conferência de Medellín, em 1968, essas comunidades surgiram como herdeiras do conjunto de empreendimentos de "reconquista social" promovidas desde o espaço eclesial naquele recorte.

Boxe 14:
Entre Ação Católica e CEBs.

A ACO desenvolveu intensa atividade nos meios operários na década de 60. Nessa década começavam a surgir os grandes conflitos entre empregados e patrões no Maranhão. Os patrões alegavam a falta de condições para movimentar suas indústrias. Eles começaram a pensar no fechamento das mesmas e viram como solução única a diminuição dos seus quadros. Os teares, que ocupavam cada um o seu operador passaram a ser distribuídos,

⁴⁴Entrevista com Dom Xavier Gilles De Maupeau realizada em 03.07.2007

ficando às vezes um operário com cinco máquinas, dificultando as condições de trabalho de cada um, que passava a receber pressões dos chefes, chegando mesmo a causar doenças físicas e mentais. Cuidando mais especificamente dos adultos, a ACO despertava o dever de defender os interesses da classe trabalhadora. Os grupos eram criados nas fábricas, nos bairros e nas uniões dos moradores. Havia a necessidade urgente de ser feito um trabalho nos interiores, onde já começavam a ter sérios problemas para os lavradores. Iniciava para os mesmos o grande martírio: o de viver e sentir na própria carne a dor do grande progresso do “Maranhão Novo” do Sr. José Sarney, que no seu plano de governo construía estradas para o escoamento das safras. Na verdade, o que não foi dito e não constou da propaganda é que as terras precisavam ser griladas para enriquecer uma minoria de maranhenses e deixar cada vez mais na miséria aqueles que, com seus labores penosos, cuidam da grande parte, ou melhor, a parte mais importante do Estado – a agricultura. Na história das CEBs encontramos nomes de companheiros que iniciam o exercício de viver como comunidade. Esses companheiros, todos ex-operários de fábricas (Camboa, Cãnhamo, Rio Anil, São Luís, Santa Amélia, Martins, Albertina), encontraram um meio de sobrevivência criando uma horta comunitária. Foi ali que surgiu mais fortemente a ideia de reunir os lavradores para também, utilizando o método Ver, Julgar e Agir, procurarem soluções para os problemas.

Fonte: CLEMENS, 1982, p. 26-27.

Vale dizer, porém, que antes de se tornar um movimento com consciência acerca do seu impacto sobre a opinião pública, as CEBs não possuíam inicialmente um plano pastoral preciso e tampouco mantinham vinculações constantes entre si. É assim que, ao pesquisador interessado pelas origens desse fenômeno, elas se apresentam frequentemente sob o signo da variedade (LACROIX, 1974).

Variedade, em primeiro lugar, quanto às fontes e circunstâncias de seu nascimento na região, a partir da década de 1960. Algumas dessas CEBs surgiram simplesmente como comunidades de culto, promovendo celebrações, procissões e a

organização tradicional de festejos de padroeiros em capelas rurais (CLEMENS, 1982). Outras nasceram de experiências paroquiais originais, como as desenvolvidas pelos missionários canadenses nas paróquias de Bequimão e Peri-Mirim, inspirados no humanismo cristão e nos métodos da Ação Católica (CARRIER, 2008). Certas delas resultaram ainda da aplicação de experiências pastorais litúrgicas renovadas, como a missa participada ou o treinamento de pregadores populares, nas paróquias acompanhadas pelo Monsenhor Hélio Maranhão (MONACO, 2012). Outras ainda resultaram mais diretamente da tentativa de aplicação das diretrizes do Concílio Vaticano II, como o fizeram os padres missionários americanos da Ordem dos Redentoristas na paróquia de São Cristovão, periferia da capital São Luís, a partir de 1967 (ADRIANCE, 1996; PEREIRA, 2011; 2012). Algumas, no entanto, surgiram a partir de conflitos de terra e do desenvolvimento de trabalhos comunitários (CLEMENS, 1982). Não causa surpresa, portanto, que as representações de agentes diretamente vinculados à história desse fenômeno apresentem uma diversidade de pontos de vista quanto às suas condições efetivas de surgimento e, inclusive, a respeito da sua definição (MONACO, 2012).

Assim como as condições de surgimento, a natureza das atividades dessas comunidades era também muito variada, implicando desde a realização de celebrações, o desenvolvimento de atividades caritativas, discussão e resolução de "problemas coletivos", até mesmo a realização de atividades políticas (CLEMENS, 1982). Não havia, portanto, um foco único de atuação, mesmo em se tratando daquelas comunidades que poderiam ser classificadas como mais fortemente engajadas em lutas sociais ou de caráter mais estritamente sacramental. Da mesma forma, as orientações dadas às comunidades poderiam se modificar em função de diversos fatores. Assim, dependendo de cada diocese, de cada família religiosa, das modalidades de vinculação institucional (diocesano ou regular), das trajetórias e concepções dos agentes pastorais implicados e, até mesmo, das

situações vivenciadas por cada comunidade, os investimentos poderiam ser mais estritamente religiosos, políticos ou alternados. Embora, como afirmou esse sacerdote, o processo de surgimento de lideranças e comunidades tenha sido mais fácil justamente “[...] nas comunidades que dependiam de padres diocesanos e mais difícil onde havia religiosos - Os Missionários Combonianos constituem uma exceção a esta regra”⁴⁵ (MONACO, 2012, p. 80)⁴⁶. Mesmo assim as variações eram recorrentes de comunidade a comunidade, e toda alternância de sacerdotes ou de religiosos nem sempre significava a continuidade do mesmo padrão e estilo de trabalho desenvolvido.

Por outro lado, embora tenha se cristalizado a ideia de uma espécie de surgimento espontâneo entre leigos e nas bases populares, agentes de pastoral (principalmente padres e irmãs) exerceram função decisiva e praticamente indispensável para a criação e orientação da maior parte dessas comunidades. De fato, em praticamente todos os principais trabalhos disponíveis sobre o tema no Maranhão, os agentes de pastoral foram regularmente considerados como elementos fundamentais no desenvolvimento de Comunidades Eclesiais de Base. Carolina Clemens (1982, p. 76), por exemplo, afirmava que

[..] se é verdade que as bases tinham razão ao reclamar ‘falta de apoio’, não é menos verdade que o apoio dado por muito agentes de pastoral teve grande peso na história das CEBs. Não eram tão pequenas as fileiras de leigos, religiosas e padres que se dedicaram às CEBs.

Em pesquisa sobre o surgimento das CEBs em quinze paróquias distribuídas entre Pará, Maranhão e Tocantins, Madeleine Adriance (1996) constatou, por seu turno, que entre os

⁴⁵ Na edição comemorativa dos cem anos de presença dos Capuchinhos Lombardos no Maranhão, pode-se ler então que as comunidades eclesiais de base por eles fundadas conservaram regularmente “orientação mais religiosa do que social” (CORONINI, s/d, p. 44).

⁴⁶ Entrevista com Franco Ausania realizada em 14.04.2012

fundadores de comunidades era forte a presença de agentes de classe média (religiosas, padres e agentes pastorais). Mesmo no caso de leigos que deram início a outras comunidades, frequentemente se tratava de indivíduos que já tinham experiências em outras comunidades fundadas por religiosos, ou aqueles ex-militantes da Ação Católica, como ocorreu na cidade de Santa Rita (ADRIANCE, 1996). Nas palavras de um dos ex-coordenadores das CEBs da Arquidiocese de São Luís:

As CEBs foram criticadas pela autonomia e por um suposto anticlericalismo. Mas nunca houve nada contra o clero nas CEBs. Para as CEBs os padres são importantíssimos. O que as CEBs rejeitam não são os padres, mas a postura clerical deles. Quando o padre é respeitoso, quando ele é comprometido, as CEBs o reconhecem e apreciam. (MONACO, 2012, p. 122-123)⁴⁷.

O fato de que padres e freiras detinham maior influência que os bispos para a geração de Comunidades Eclesiais de Base no espaço rural maranhense (ADRIANCE, 1996, p. 189) se devia às próprias características dessas comunidades, marcadas pela dispersão por pontos geográficos afastados, cujo contato com a Igreja era realizado quase que exclusivamente por meio dessa camada intermediária da configuração eclesial. Essa camada era composta tanto por um conjunto de sacerdotes itinerantes que passavam uma vez por mês, ou a cada seis meses, para fazer as sobregas, quanto por diversas religiosas que organizavam e incitavam cotidianamente as comunidades para as novas linhas de atuação pastoral. Numa situação em que a atividade sacerdotal assumia feições muito próximas àquelas de um bispo, a oposição aberta de um desses clérigos, esta sim, tinha condições de se tornar um obstáculo dificilmente superável para a constituição de uma comunidade (ADRIANCE, 1996).

Contudo, ainda que a presença desses agentes religiosos significasse maior vinculação institucional, essa integração esteve

⁴⁷ Entrevista com Jean Marie Van Dame realizada em 31.06.2007

longe de representar um controle absoluto por parte do clero, posto que, uma vez organizados os primeiros núcleos das comunidades - através das visitas esporádicas para fornecimento de sacramentos (desobrigas) – essas CEBs afastadas tinham de se desenvolver de forma praticamente autônoma em relação aos agentes pastorais e, principalmente, em relação ao episcopado. Ou seja, embora se tratasse sempre de estruturas organizacionais vinculadas à Igreja e que gozavam de apoio e legitimidade institucionais, as CEBs nunca constituíram uma modalidade de influência direta e estrita pela instituição (ADRIANCE, 1996), de sorte que suas lógicas organizacionais estavam sujeitas a variações diversas em função das próprias condições de apropriação e de retradução práticas dessas experiências e das relações de interdependência constituídas entre os seus membros.

Cabe ressaltar, por outro lado, que não necessariamente isso implicou um questionamento da autoridade clerical. Em diversos casos, na realidade, esta tendeu a ser ainda mais reforçada quando ocorria afinidade entre padres e lideranças laicas em projetos de intervenção social. Noutros momentos, essa relação era atravessada pelos próprios dilemas e paradoxos dos fenômenos de delegação e despossessão política (BOURDIEU, 1984), como se pode captar no relato de José Vale dos Santos, o Padre Vale, cuja “vocação” surgiu em meios às CEBs “da comunidade de Andiroba, paróquia de barrerinhas” (CLEMENS, 1982, p. 56).

Quanto se trata da pessoa, ou do padre, quer dizer, como ele é um tipo de líder espiritual que mexe, que é aquela pessoa que no imaginário popular ou mesmo eclesial, o padre é alguém que ajuda a levar as pessoas pro céu. Essa coisa muito forte e cria uma dependência muito forte, por que desde que tu vai nascer, que tu vai batizar as crianças muito pequenas até quando tá morrendo, quer dizer, o padre no imaginário popular desse povo na vivência tem um espaço assim muito forte. Eu queria reagir à isso, por que eu acho que não é isso. E eu creio que realmente essa questão da dependência, cria muito, e tanto é essa dependência mais ideológica, dependência de que é uma pessoa que tu conta muito. É

tipo um papaizão pra todo mundo e agente tem que em um dado momento refletir: é isso?! Ou criar mais autonomia, ou criar mais que as pessoas sejam elas e possam dar os passos e caminhem. E pra mim, acho que também isso tava muito assim nas minhas preocupações (ANDIROBA, 2008⁴⁸).

Difícilmente essa diminuição da distância entre leigos e padres ocorreria sem que uma diversidade de fatores tivesse promovido uma modificação do papel e do lugar do sacerdote dentro da lógica comunitária e a valorização de novas competências sacerdotais ligadas à gestão e supervisão de equipes de leigos. Um dos movimentos que contribuiu fortemente para isso foi o chamado *Movimento Litúrgico* que, desde meados do século XX, desafiou a tradição e o regime disciplinar dentro da Igreja brasileira (SERBIN, 2008). Entre outros aspectos, o movimento preconizava o uso litúrgico da língua vernacular nas celebrações, permitindo tanto a maior participação de leigos quanto a sua aproximação com os padres. No Maranhão, as primeiras experiências pastorais litúrgicas renovadas, com a introdução do livro e da missa participada, foram promovidas pelo Monsenhor Helio Maranhão que, por essa razão, considerase o principal iniciador das CEBs no Maranhão e no Brasil. E, de fato, antes da implementação desse movimento, como afirmou esse outro sacerdote: “[...] os padres, naquela época, iam para o interior e ainda celebravam em latim. Batizavam e não evangelizavam. Isso era insuportável. Nós começamos a refletir a partir dos fatos da vida. Tudo mudou com o golpe militar de 1964. Aí que as CEBs pegaram mesmo” (MONACO, 2012, p. 77)⁴⁹.

⁴⁸ Depoimento colhido no documentário *Andiroba* (2008), dirigido por Jerome Perret, onde é apresentada a trajetória do Padre Vale como um dos apoiadores de diversas mobilizações entre camponeses do Baixo Parnaíba no Maranhão, contra o projeto de expansão da monocultura intensiva de eucalipto na região.

⁴⁹ Entrevista com Dom Xavier Gilles de Maupeau realizada em 03.07.2007

Decidi então reunir 116 homens de diferentes povoados num salão (...). E com este pessoal fizemos uma semana de estudo sobre a figura do padre. Os 116 aprenderam que é o padre na comunidade. Depois fizemos um curso de Bíblia. Mandei Chamar uma professora inglesa, que por um mês ajudou o pessoal a conhecer a Bíblia. Depois dei a eles um livro de cantos e uma Bíblia e enviei-os aos povoados. Em pouco tempo surgiram 52 comunidades. Em seguida, fizemos um curso sobre a liturgia. Repare que cada comunidade tinha que ter: a) um pregador; b) um professor; c) uma enfermeira; d) um conjunto musical e, também, e) um conselho local. Esse era o projeto. Foi assim que nasceram as CEBs em Tutóia e depois se espalharam pelo Maranhão, pelo Nordeste e pelo Brasil. Não havia nenhuma experiência desse tipo (como a de Tutóia) e, não há nenhum documento de época que fale das CEBs, antes do relatório de Meruóca, na diocese de Sobral, no Ceará, onde eu fui pregar (de 21 a 24 de novembro de 1966), dois anos depois de iniciada a experiência pastoral de Tutoia. Repito, havia vários padres que trabalhavam com o social, mas não havia CEBs. Só depois da experiência pastoral de Tutoia é que começaram a surgir CEBs na diocese de Brejo, em Barreirinhas, em Urbano Santos, em São Benedito, em Chapadinha e em outras paróquias. Eu, com a permissão do meu bispo, as visitava todas, independentemente do vigário de cada paróquia (MONACO, 2012, p. 91-92)⁵⁰.

Em consonância com a busca de novas formas de atuação clerical no mundo, outro aspecto importante para essa mutação foi a adoção pelos sacerdotes de metodologias de acordo com as diretrizes emanadas do Concílio Vaticano II e de Medellín e já testadas em movimentos anteriores (MEB, Ação Católica), as quais enfatizavam a iniciativa laica e a busca por uma ministerialidade decidida pela própria comunidade. O que representava, na prática, uma verdadeira ruptura histórica em relação ao estilo sacerdotal tridentino fundado sobre a separação entre padres e leigos, a neutralização de influência social, a multiplicação dos sinais de pertencimento e a ruptura com o

50 Entrevista com Monsenhor Hélio Maranhão realizada em 12.08.2007

social. Essa aproximação não significava, porém, uma atenuação das distâncias sociais e culturais entre agentes pastorais e leigos, o que poderia dar lugar também a uma diversidade de formas de animação pastoral paradoxal, como a que relatou um dos ex-coordenadores das CEBs na província.

Constituem elementos positivos das CEBs a ministerialidade nova e protagonismo dos leigos. Claro que esse protagonismo, às vezes, se expressou mal, mas isso é outra questão. É evidente que não faltaram pecados na caminhada, mas são os pecados dos pobres: às vezes o animador agia de maneira autoritária. Seria difícil ser diferente, porque os modelos de gestão do poder que os pobres sempre reconheceram são de tipo autoritário, e eles são induzidos a reproduzir estes modelos (MONACO, 2012, 2012, p. 113)⁵¹.

Ao longo das décadas de 1970/80, esse movimento das Comunidades Eclesiais de Base conheceu, no entanto, importantes modificações ideológicas e organizacionais no Maranhão. Essas mudanças se conectaram, em primeiro lugar, à própria renovação pastoral provocada pelo Concílio Vaticano II e chamada “opção pelos pobres”, expressa em Medellín em 1968 e reafirmada em Puebla, em 1979, bem como a emergência da Teologia da Libertação, que provocaram uma verdadeira ruptura na Igreja em nível continental (COMPAGNON, 2000). De fato, além da publicação de numerosos documentos na linha de Medellín e Puebla emanando da Conferência Nacional, das conferências regionais, como as do Nordeste e do Centro-Oeste ou de diversos bispos, a título pessoal, vários padres e leigos se engajaram na tentativa de tornar aquelas equipes de evangelização em meio popular instrumentos de defesa da dignidade dos humildes (camponeses, indígenas, negros, trabalhadores, marginais, prostituídos...) frente ao poder político e os segmentos favorecidos, fossem eles políticos profissionais, proprietários de grandes domínios de terra, empresas multinacionais etc.

⁵¹ Entrevista com Dom Xavier Gilles de Maupeau realizada em 03.07.2007

Além disso, o esforço de implantação da “Igreja dos Pobres” na região também contou com o reforço vindo de diversos religiosos estrangeiros (seculares e regulares) que há pouco tinham chegado à região para se colocar a serviço das Igrejas locais, e que eram mais atentos às novas tendências e orientações surgidas na Igreja latino-americana. A emergência da Teologia da Libertação como matriz teológica e ideológica importante e a promoção das Comunidades Eclesiais de Base como espaços de politização social serviram então para a construção de um poderoso esquema interpretativo capaz de localizar, identificar, etiquetar acontecimentos e mobilizar princípios gerais como “participação”, “respeito”, “justiça”, “o povo” em favor de mobilizações coletivas em todo o Brasil.

Do ponto de vista organizacional, por outro lado, destaca-se o adensamento das conexões entre as CEBs dentro e fora do Estado, notadamente com a organização de encontros provinciais e a formação da equipe de coordenação provincial (CLEMENS, 1982; COSTA, 1994). Quanto a isso, desde o início da década de 1960 já era sentida a necessidade de criação de pastorais mais organizadas nas dioceses do estado, o que fez com que em algumas circunscrições se tomasse a “[...] iniciativa de realizar anualmente a Assembleia diocesana de pastoral, reunindo leigos, religiosos e padres” (ASSELIN, 2009, p. 2).

Quanto às Comunidades de Base, no entanto, os primeiros encontros realizados na região ocorreram na Arquidiocese de São Luís, em 1968, contando com lideranças de paróquias periféricas da capital (Tirirical) e comunidades que hoje fazem parte do território das dioceses de Brejo e Coroatá (ASSELIN, 2009). Esses encontros foram sendo realizados anualmente em São Luís até o ano de 1973, quando foi organizada uma grande reunião de Comunidades contando com a participação de leigos e de agentes pastorais de diversas regiões (CLEMENS, 1984). Entre os agentes que assumiram a frente desse processo de integração regional estava o padre e advogado canadense Victor Asselin que, em 1973, fora designado pelo Arcebispo Dom Motta para ser o coordenador em tempo integral das comunidades

situadas no território da Arquidiocese. A respeito desse primeiro grande encontro de 1973, Asselin destacava que uma das principais conclusões foi a identificação da “[...] falta de uma visão mais conflitiva do evangelho [...]”, o que impunha “[...] a necessidade da articulação dos agentes e das bases e a importância da análise mais profunda da realidade [...]” (ASSELIN, 2009, p.3). Após esse encontro, pela primeira vez, era possível ter uma visão sobre a heterogeneidade dessas comunidades, bem como sobre a desigualdade dos níveis de “consciência”, organização e capacidade de ação.

Desde então, entrou em curso um efetivo processo de institucionalização das Comunidades Eclesiais de Base que se traduziu tanto pela tentativa de conformação das práticas e representações dentro desse conjunto, quanto pela criação de uma estrutura de coordenação em nível regional capaz de responder aos desafios da nova arquitetura organizacional criada. Tendo iniciado no ano de 1974, o encontro anual da Arquidiocese passou a ser realizado semestralmente (julho/dezembro), contando com a participação de lideranças de todas as dioceses do Estado (ASSELIN, 2009). Da mesma forma, lideranças que estiveram à frente desse processo de integração estadual participaram de encontros visando à articulação em âmbito nacional – a exemplo daquele ocorrido em Salvador, Bahia, em 1974 – e também no nível do regional Nordeste III [composto pelo Maranhão, Piauí e Ceará (MAPICE), conforme a divisão eclesiástica da CNBB], a partir do encontro em Meruoca, no Ceará, onde ocorreu a decisão de criação de uma “[...] equipe regional de articulação, que se deu como tarefa o acompanhamento e a animação dos participantes da região MAPICE” (ASSELIN, 2009, p.4).

Concomitantemente a esses encontros, começou-se a articular reuniões entre agentes de pastoral que trabalhavam no território definido como Amazônia Legal para estudar a questão da terra (ASSELIN, 2002, p. 62-65). Cabe ressaltar ainda que, nesse processo de transição organizacional, agentes religiosos estrangeiros desempenharam papéis de destaque tanto à frente

dos cargos de coordenação⁵², quanto nos espaços mais periféricos das Igrejas locais. Era sem dúvida a isso que se referia o bispo auxiliar emérito de São Luís, Dom Geraldo Dantas de Andrade, quando afirmava que “as CEBs surgiram, sobretudo, pela coragem dos padres estrangeiros”. E continuava: “Eu tenho muita admiração pela coragem profética deles. Recebemos muitos padres de fora. Isso foi uma graça para a Igreja, no Brasil e no Maranhão” (MONACO, 2012, p. 75)⁵³.

Por outro lado, foi elaborada uma espécie de plano de capacitação que envolvia desde o treinamento de lideranças em municípios do interior até a discussão cada vez mais sistemática, ao longo dos encontros provinciais, de temas que incluíam mais diretamente questões relativas à política e aos direitos humanos, direitos do trabalhador, lei da renda, direitos e deveres do lavrador etc. (ASSELIN, 2002). Notadamente a partir de 1975, quando os encontros passaram a reunir de 100 a 120 agentes, em média, a questão da importância da ação política em cada comunidade recorrentemente “voltava ao palco” (CLEMENS, 1982). Foi assim que, durante os decênios de 1970/80, as Comunidades Eclesiais de Base se tornaram gradativamente um dos lugares de redefinição das relações com o “social” e o “político” no Maranhão.

Quadro XIV: Os encontros provinciais das CEBs e seus temas.

Encontro/Ano	Participantes	Temas e questões geradoras
1º Encontro (1970)	53	Quais são as coisas que dominam as comunidades. Palavras chaves: Dominação; Libertação
2º Encontro	59	O que estamos fazendo de janeiro de 1970

⁵² Como se pode ver na cronologia das CEBs proposta por Carolina Clemens (1982), além do canadense Victor Asselin, que assumiu a coordenação da Arquidiocese de São Luís em 1973, exerceram funções de direção os franceses Xavier de Maupeau e Jean Marie Van Damme; o bispo italiano Dom Ricardo Páglia e a freira norte americana, Carolina Clemens.

⁵³ Entrevista com Dom Geraldo Dantas de Andrade realizada em 22.06.2007

(1971)		até hoje?
3º Encontro (1972)	-	Unidade e pluralismo
4º Encontro (1972)	-	Troca de experiências e o significado dos Ministérios
5º Encontro (1973)	-	Política, Educação, Saúde e CEBs
6º Encontro (1973)	>60	A partir dos estudos feitos no encontro de julho sobre os problemas levantados e as causas, refletir sobre: 1) a falta de união na Igreja; 2) a falta de união do povo; c) a falta de coragem diante da situação política.
7º Encontro (1974)	94	Direitos Humanos
8º Encontro (1974)	93	A responsabilidade do Lavrador em sua comunidade.
9º Encontro (1975)	175	Direitos e deveres do Trabalhador Rural e do Proprietário
10º Encontro (1975)	>100	Os problemas da Comunidade e a ligação do Estatuto com o Estatuto da Terra.
11º Encontro (1976)	>100	Política.
12º Encontro (1976)	>100	A igreja de Ontem; a Igreja de Hoje.
13º Encontro (1977)	>100 (20 paróquias)	Os direito e deveres da Família
14º Encontro (1977)	133 participantes	Os clamores do Povo
15º Encontro (1978)	90 pessoas	Evangelização no mundo de hoje
16º Encontro (1978)	-	CEBs e o Êxodo Rural
17º Encontro (1979)		A valorização do homem oprimido à luz do Evangelho e de Puebla
18º Encontro (1979)	-	O que se fazer depois de ter tomado conhecimento do documento de Puebla
19º Encontro (1980)	8 dioceses	Compromisso político do povo oprimido à luz do Evangelho.
20º Encontro (1980)	159	Compromisso político do povo oprimido à luz do Evangelho.

Fonte: Clemens, 1982.

A passagem desse conjunto de experiências comunitárias e religiosas diversas para uma estrutura organizacional cada vez mais orgânica exigiu, por seu turno, certa profissionalização das atividades de coordenação e assessoramento às comunidades rurais. Não surpreende, portanto, que a ideia de criação de uma equipe de coordenação provincial das CEBs tenha sido acompanhada justamente pela proposta de fundação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) na região, em 1976. Como o descreveu Carolina Clemens (1982), foi durante o encontro provincial nesse ano que agentes de pastoral se reuniram para tratar da criação de uma secretaria para as CEBs e também da CPT, visando ao assessoramento jurídico das comunidades. Em certo sentido, isso também chegou a ser mesmo uma demanda das próprias comunidades rurais na proporção em que se aprofundavam os conflitos no campo maranhense. Em entrevista concedida à Philippe Dagonet em julho de 1977, Victor Asselin enfatizava então a importância dessas diferentes iniciativas, gestadas dentro da Igreja, para a promoção da passagem do estado de conscientização para o do engajamento e para a superação das formas tradicionais de exercício religioso.

Para passar do estado da conscientização para aquele do engajamento, há pois uma paralisia a ser superada?

Sim e é por essa razão que nós temos um papel tão importante. Aqui, no Brasil, como em toda a América Latina, a Igreja tem uma responsabilidade muito grande. Por que ela é a única força de resistência, É por isso que o governo luta de tal forma contra ela e emprega todos os meios para desmoralizar e desencorajar os padres. Se eles conseguem em algum momento é por que nós temos, nós mesmos, todo um esforço a ser feito para entrar no processo de conscientização. Nós não somos espontaneamente conscientizados e nós temos muito a aprender com os grupos de base e juntamente com eles. Sem isso, nós poderíamos facilmente continuar a fazer o jogo do poder, ajudar a manter o Estado como ele é, celebrar missas para o exército, os aniversários dos generais, etc (DAGONET, 1980, p. 92).

Por outro lado, como será visto em maior detalhe à frente, a implantação de uma série de organismos ligados à CNBB e a movimentos extra paroquiais em curso na década de setenta e oitenta foi beneficiada pela capilaridade oferecida pelo fenômeno das comunidades de base no Maranhão e sua articulação nos diferentes níveis (estadual, regional e nacional). Assim, o que entrou em pauta a partir da década de 1970 foi a efetiva constituição de uma rede organizacional católica composta por órgãos e movimentos que exerciam efeitos uns sobre os outros e nos quais militantes católicos, fossem eles sacerdotes ou leigos, podiam se engajar em nome de princípios morais, éticos e religiosos. Inclusive, a existência desses efeitos interdependentes nessa rede pode ser vista através da decisão das lideranças regionais das CEBs de que os encontros regionais haviam atingido o seu objetivo, em 1980, na medida em que diversos organismos de atuação pastoral profissionalizada já haviam sido estruturados na região (ASSELIN, 2002).

3.2.4 As redes em torno da Igreja e o apoio à participação política no Maranhão (1970-1980)

No presente, semelhante a essas ruínas majestosas de onde são tiradas as pedras para construir outros edifícios, o cristianismo tornou-se, em nossas sociedades, o fornecedor de um vocabulário, de um tesouro de símbolos, de sinais e de práticas reempregadas alhures. Cada um o usa à sua maneira, sem que a autoridade eclesial possa gerir a sua distribuição ou definir em sua escala o valor do sentido.

La Faiblesse de croire, Michel de Certeau (1987).

Com a progressiva modificação das normas legítimas de atividade religiosa interna à Igreja Católica e a reconfiguração das relações entre fé e mundo, a partir das redefinições institucionais do Vaticano II, das Conferências latino-americanas e dos esforços de revitalização da Igreja local, as lógicas de inserção social e

política do catolicismo na região maranhense, ao longo das décadas de setenta e oitenta, passaram por alterações importantes. Como apresentado até aqui, esse processo de revitalização da vida eclesial, iniciado desde a década de 1950, ao mesmo tempo em que provocou uma complexificação da divisão do trabalho religioso, representou também uma tentativa de consolidar um tecido organizacional mais planejado e adequado às novas características da realidade social maranhense. Para tanto, o apelo ao laicato era indispensável tanto pela carência de efetivos religiosos, quanto pelo fato de que esse recurso representava, até certo ponto, uma tentativa de adequação às novas tendências em curso dentro do espaço católico nacional ou internacional.

Assim, mesmo que a atuação dos leigos pudesse ter sido vista com desconfiança ou considerada como preocupante para a defesa dos interesses da Igreja, pouco a pouco eles se tornaram portadores de diversas funções e competências na dinâmica eclesial, o que também tornou possível e legítima a adoção de posicionamentos mais críticos daqueles em relação às próprias tensões e subdivisões que atravessavam a Igreja local. Nesse quadro, as tomadas de posição de agentes religiosos (bispos, padres, religiosos) poderiam ser objeto de avaliações críticas, como ocorreu em diversos momentos de reflexão nos encontros das Comunidades Eclesiais de Base (CLEMENS, 1982), ou mesmo o laicato poderia servir de anteparo e apoio material e psicológico para aqueles sacerdotes perseguidos por seus posicionamentos e engajamentos na região (ADRIANCE, 1996).

Associado a esse processo de diminuição da distância entre leigos e sacerdotes durante as décadas de 1970 e 1980, o que se observou foi a ampliação do escopo de intervenção religiosa e a diversificação dos organismos militantes especializados na defesa de determinadas “causas” na região, muitos dos quais gozando de vinculações diversas com a Igreja e seus agentes. Dentro disso, cabe destacarmos dois aspectos principais: em primeiro lugar, o processo de politização das Comunidades Eclesiais de Base e o estabelecimento de vinculações com diversas formas de militância

social na região; em segundo lugar, a criação e/ou instalação de uma série de organizações conciliares e também seculares (alguns dos quais, nominalmente não-confessionais) - muito embora fosse frequente nelas a presença de indivíduos socializados em algum dos movimentos e organizações católicos - que se beneficiaram das redes sociais de apoio de que dispunha a organização religiosa, devido à forte capilaridade social e política da Igreja na região.

3.2.4.1 A politização das Comunidades Eclesiais de Base e o apoio de agentes religiosos a mobilizações coletivas

Pode-se começar então pela conexão das CEBs com as modalidades de militância social no Maranhão para exploração das dimensões apresentadas acima. Com efeito, da mesma forma que diversos estudos sobre os movimentos sociais nos anos 1970 e

1980

demonstraram essa quase ubiquidade dos participantes das CEBs (MAINWARING, 1986; DOIMO, 1992, 1995; SCHERER-WARREN, 1993), no Maranhão seus membros estiveram envolvidos em múltiplas mobilizações e grupos de ação nesse recorte, tais como: Clubes de Mães, Movimentos

Figura VI: Desenho indicando posição das comunidades de base no apoio a formas de transformação da sociedade maranhense



Fonte: Clemens, 1982, p.85.

Populares, Sindicatos Rurais, Partidos Políticos, Ocupações e Resistências à expulsão da Terra etc.

É assim que se pode compreender essa figura apresentada na ocasião da reunião de 20 anos das CEBs no Maranhão (1982) localizando as comunidades de base no centro do apoio a formas de transformação da sociedade maranhense. Sem a pretensão de esgotar todas essas modalidades de conexão, valeria à pena destacar alguns exemplos concretos desse tipo de vinculação entre CEBs e modalidades de ativismo social no Maranhão com base em diversas pesquisas em curso ou já realizadas no contexto em pauta. Paralelamente, também destacaremos como agentes religiosos colaboraram com mobilizações coletivas, principalmente na capital do estado (São Luís).

Um interessante ponto de partida consiste em discutir a vinculação das CEBs com a mobilização de mulheres, principalmente no espaço rural (ADRIANCE, 1996). Uma das razões dessa vinculação encontrava-se no fato de que o estímulo ao desenvolvimento de lideranças leigas nas Comunidades Eclesiais de Base, sem referência específica ao sexo, influenciou diretamente sobre o público feminino, que constituía a maior parte das pessoas atuando nessas comunidades (ANJOS, 2009).

Foi o que observou Madeleine Adriance (1996) em pesquisa sobre a participação de mulheres na luta pela terra. Conforme a autora, muito embora as concepções nas CEBs em matéria de família e moral tendessem a um confinamento das mulheres na condição de mães, essas comunidades contribuíram inadvertidamente para a redefinição da condição feminina devido a pelo menos três fatores principais. Em primeiro lugar, elas favoreceram o rompimento do confinamento feminino no lar, uma vez que a própria dinâmica dessas comunidades exigia a participação em cursos e reuniões periódicas, o que, por vezes, exigia deslocamento geográfico intenso entre comunidades. Em seguida, promoviam uma tomada de consciência por parte dessas mulheres sobre seus direitos e seus papéis na luta pela terra, isto, na medida em que elas se engajavam em encontros e reuniões na

comunidade, embora fosse, muitas vezes, fonte de conflitos no espaço doméstico - como quando o marido proibia a participação da esposa. E, de fato, não foram poucos os exemplos concretos de mulheres enfrentando a polícia, pistoleiros ou participando de ocupações de terra ou de manifestações políticas cujos percursos as vinculavam às Comunidades Eclesiais de Base como lideranças ou participantes regulares. Além disso, em terceiro lugar, ao longo dos diversos cursos e treinamentos que foram sendo realizados com homens e mulheres leigos, estes eram expostos a rituais, cânticos e temas concernentes ao papel de ambos os sexos e à influência da mulher na comunidade local. Para tanto, desempenharam importante papel os agentes de pastoral em atuação, notadamente freiras (ADRIANCE, 1991; 1994; 1996).

O movimento das Quebradeiras de Coco pode ser tomado como um dos exemplos dessa modalidade de articulação entre socialização nas CEBs e militância de mulheres. Como se pode notar nos trabalhos de Viviane Oliveira Barbosa (2008; 2013), diversas das lideranças do Movimento de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) eram também representantes da Igreja em seus povoados, constituindo, por vezes, os núcleos centrais das CEBs e dos Clubes de Mães. Assim, frente à inexistência de espaços alternativos para discussão de aspirações e necessidades por essas mulheres na comunidade, progressivamente esses clubes foram se constituindo como espaços de encontro catalisadores de lutas e reivindicações coletivas, capazes, inclusive, de sedimentar sociabilidades em torno da identificação dessas mulheres com sua condição de "mães". Aliás, uma das principais contribuições desse trabalho foi justamente demonstrar que, ao invés da identidade materna se tornar um obstáculo para a mobilização de mulheres no campo, ela pôde ser um dos aspectos mais importantes a suscitar o engajamento de mães em defesa de problemas relativos à própria reprodução do núcleo familiar (BARBOSA, 2013).

Como também o demonstra a pesquisa de Maristela Paula de Andrade (2007), em uma conjuntura na qual as atividades de coleta, quebra e venda do coco foram se constituindo como

garantias de alimentação de diversos grupos familiares no campo, o fechamento dos babaçuais e a limitação das zonas de extrativismo, principalmente a partir da década de 1970, só poderia aparecer como um cerco à economia camponesa e uma ameaça à reprodução desses núcleos familiares. Em defesa de suas famílias e, o que está incluso, de sua condição de mães, como mostra a antropóloga, essas mulheres participaram inclusive de uma espécie de divisão do trabalho de guerra com seus maridos, como se pode ver nos diferentes episódios de embates nos quais as mulheres se colocavam à frente do processo de expulsão de terras.

Nesses e em outros momentos, a atuação da Igreja Católica através de padres e missionários nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), e de algumas organizações como a Cáritas, fundada em 1956, era fundamental, uma vez que, por meio de seu apoio, diversos trabalhadores rurais eram poupados de maiores violências, bem como suas mobilizações e denúncias ganhavam em visibilidade (BARBOSA, 2008, p. 270):

[...] a Igreja contribuía para o surgimento de uma nova linguagem nos movimentos através de seus rituais (celebrações, caminhadas, vigílias) e de suas práticas comunitárias. As situações de conflitos passaram a ser muitas vezes o lugar de atuação das CEBs". "Algumas músicas de protesto vinculadas ao MIQCB apresentam forte influência do catolicismo. Muitas delas são semelhantes aos cânticos entoados nas pastorais católicas e têm o mesmo ritmo, diferindo, em alguns casos, nas letras que são criadas em consonância com as experiências das quebradeiras.

Por outro lado, embora lideranças das Comunidades Eclesiais de Base tenham promovido diversas formas de mobilização social fora dos partidos políticos e de sindicatos tradicionais, não deixaram de estabelecer relações de maior ou menor proximidade com instâncias convencionalmente políticas (eleições, partidos, sindicatos).

Esse interesse pela política pode ser ilustrado, inclusive, pela sua escolha como tema principal do 11º encontro, realizado em 1976, quando uma das principais conclusões da reunião foi a

necessidade “fazer a comunidade capaz de escolher seus candidatos”; “é escolher e apresentar candidatos da comunidade” (CLEMENS, 1982, p. 102). E, de fato, desde que ganharam em organicidade, as CEBs apoiaram ou lançaram candidaturas de diversos agentes pastorais e leigos no Maranhão. Houve candidaturas desde sacerdotes (embora em menor número), como a do Monsenhor Hélio Maranhão, que se lançou a prefeito de Tutóia em 1978, quanto de leigos, a exemplo de José Santana Rodrigues, que após anos na liderança do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município de Morros, foi eleito prefeito do mesmo município em 1989, tendo sido assassinado um ano após (ROCHA, 2011; SILVA & ALBUQUERQUE, 2012). Assim, muito embora, como afirmava o sacerdote Franco Ausania, “As CEBs no Maranhão quase nunca elegeram alguém” (MONACO, 2012, p.122), os exemplos desse tipo de investimento mais direto, através da proposição de candidaturas, não foram raros no espaço regional.

Por outro lado, embora nas representações de lideranças das CEBs, essas comunidades tenham estabelecido relações óbvias com o Partido dos Trabalhadores (MONACO, 2012), as pesquisas de Borges (2008) e Costa (1994) mostraram mais claramente que tais vinculações eram muito mais difusas e variáveis, a depender tanto do período quanto da configuração espacial, “[...] alusivas às diferenças entre capital e interior do Estado” (BORGES, 2008, p. 75). Oficialmente, não havia uma escolha partidária única, uma vez que diversos dos animadores dessas comunidades estavam mais próximos ora do PCdoB, do PMDB, do PDT e até mesmo do PT, a exemplo dos municípios de Santa Quitéria, Alcântara e Imperatriz no início da década de oitenta (BORGES, 2008).

Uma vez que essa relação com a política partidária sempre comportou uma diversidade de posicionamentos, os diferentes tipos de vínculos não deixaram de suscitar lutas internas e animosidades que se mesclavam com diferentes perspectivas acerca das relações entre movimentos confessionais, posicionamentos partidários e concepções sobre o político e o social. Porém, raras vezes essas rupturas se mostraram de forma tão explícita como quando foram

demitidos sumariamente todos os membros da CPT que mantinham alguma vinculação direta com o PT, em 1980 (BORGES, 2008). Além disso, embora parte dos fundadores do PT tenha iniciado seu engajamento em estruturas da Igreja, a contribuição dos setores mais fortemente engajados da Igreja no Maranhão para a constituição desse partido foi apenas indireta, o que privou a esses diferentes partidos o acesso privilegiado à não desprezível rede católica regional (BORGES, 2008).

Agentes das Comunidades Eclesiais de Base e da Comissão Pastoral da Terra também incentivaram a criação de Sindicatos Rurais (ADRIANCE, 1996) num período de crescimento vertiginoso do número de Sindicatos no Brasil e no Maranhão (ALMEIDA, 1981; BORGES, 2008; COSTA, 1994). Como visto, o investimento promovido pela Igreja para a sindicalização rural e o controle do movimento camponês não era propriamente uma novidade na região, visto que era uma das tônicas das iniciativas promovidas na Igreja Católica desde a década de 1960, através do Movimento de Educação de Base (MEB).

Porém, tanto a Igreja quanto a conjuntura política já haviam mudado consideravelmente nas décadas de 1970/80. De um lado, a experiência de repressão entre 1968 e 1978 e o crescimento da violência contra agentes pastorais em todo Brasil ensejou, dentro da Igreja, a adoção de estratégias de contenção e resistência ao regime. Estratégias essas que iam desde a promoção dos Direitos Humanos por parte do episcopado, o engajamento e apoio de agentes religiosos a movimentos populares e sindicatos autônomos, até a construção de uma rede de informações para evitar a repressão contra seus agentes religiosos e leigos perseguidos (SERBIN, 2001). Em São Luís, por exemplo, padres colocaram à disposição de entidades e militantes estudantis espaços físicos para realização de reuniões, assinaturas de jornais de circulação nacional, mimeógrafos e outros (BORGES, 2008). Além disso, foi montado um serviço de informações em todos os níveis da sociedade: foi assim que prostitutas avisaram a Cúria local de que militares se vangloriavam em um bordel da cidade

pela tortura do padre José Antônio de Magalhães Monteiro, preso juntamente com o padre francês Xavier de Maupeau, em 1970 (COSTA, 1994; MONTENEGRO, 2010; SERBIN, 2001).

Quanto à conjuntura política, com a desarticulação dos movimentos organizados por camponeses através da repressão oficial, do intervencionismo e da violência, o regime militar impôs uma série de modificações importantes no sindicalismo rural (ALMEIDA, 1981; COSTA, 1994), as quais merecem ser destacadas.

Em primeiro lugar, estabeleceu-se um sindicato único para congregar assalariados e pequenos produtores municipais, uniformizando-os nacionalmente através de uma mesma sigla: Sindicato de Trabalhadores Rurais/STR; segundo, com a criação do Programa de Assistência ao Trabalhador Rural (PRORURAL, e mais conhecido como FUNRURAL), em 1971, "[...] os militares impuseram uma forte marca assistencialista aos Sindicatos" (COSTA, 1994, p. 38). Dentro desses parâmetros, na década de 1970, os Sindicatos Rurais multiplicaram-se rapidamente por praticamente a totalidade dos municípios do Maranhão (129 de 130 disponíveis), sendo possível conectar essa extensão à busca de "[...] aposentadoria, pensões, auxílio-funeral, serviços de saúde" (NOVAES apud COSTA, 1994, p. 38-39). Isso tudo teve algumas consequências importantes para o sindicalismo rural no Estado, como destacado por Costa (1994, p. 39):

Em primeiro lugar, foi desfeita a correspondência entre as áreas geográficas em que as agremiações se instalavam e os centros de luta e mobilização política [dos trabalhadores rurais] (Almeida, 1981, p. 69), ou seja, regiões do Estado sem tradição de luta camponesa passaram a contar com um elevado número de sindicatos, enquanto outras, como por exemplo o Vale do Pindaré (palco dos sindicatos clandestinos) tinham poucos sindicatos. A segunda consequência foi que, em virtude das amplas possibilidades de manipulação clientelística dos recursos do FUNRURAL, os sindicatos passaram a ser alvo do interesse de grupos políticos, sendo, então, em grande número "absorvidos

institucionalmente pelos esquemas de dominação política” e funcionando como redutos eleitorais da ARENA (Almeida, 1981, p. 69). Além disso, gerou-se no campo uma “cultura sindical específica”, em que o presidente do STR, em função dos recursos que administra, torna-se uma autoridade local e alimenta pretensões de permanência e ascensão na carreira sindical (Novaes, 1991, p. 182-183).

Quanto à atuação da Igreja no campo do sindicalismo rural, pode-se dizer que, sobretudo com as modificações nas CEBs, com o início da atuação de base da Federação de Assistência Social e Educacional (FASE) na região, em 1971 (LUNA, 1984) e também a criação da CPT, em 1975, a concepção do trabalho pastoral desenvolvido pela rede institucional da Igreja não apenas se diferenciou em relação aos anos 1950/60, como também as estratégias de atuação junto ao movimento de trabalhadores rurais se tornaram mais diversificadas, quer em função da conjuntura política estadual, quer pelas próprias características do movimento sindical em cada localidade (COSTA, 1994).

Em outras palavras, à diferença dos chamados *sindicatos de padres* (ALMEIDA, 1981), fundados anteriormente para combater o crescimento da “influência do socialismo e do comunismo” nos movimentos camponeses, os sindicatos promovidos por essa rede, a partir de finais da década de 1970, eram mais decisivamente autônomos e engajados na promoção de mobilizações rurais para resistência ou ocupação de terras. Enquanto em diversos novos municípios, membros de CEBs foram os primeiros a organizar sindicatos rurais, noutros, o desafio para esses agentes era a conquista dos chamados *sindicatos pelegos*, ou seja, aqueles que seriam manipulados por proprietários de terra ou por interesses clientelísticos (ADRIANCE, 1996). As estratégias empregadas pela Comissão Pastoral da Terra quanto aos Sindicatos não diferiam muito, como se pode ver em Costa (1994). Com a instalação de um escritório da FASE no município de Santa Luzia, em 1973, esse

organismo ensejou ainda a articulação de iniciativas com as demais instituições (Luna, 1984).

Porém, se em alguns momentos ocorreu uma maior articulação entre os organismos vinculados à Igreja (CPT, CEBs e FASE) e destes com organizações de luta dos trabalhadores rurais como a FETAEMA (Federação dos Trabalhadores da Agricultura do Estado do Maranhão, fundada em 1973), a CONTAG⁵⁴ (COSTA, 1994), essas coalizões também se mostraram provisórias em diversas oportunidades. Assim, após um trabalho de mobilização inicial de maneira articulada entre esses órgãos, “[...] houve desarticulação entre FASE, CPT e Sindicato, influenciando na desarticulação do movimento camponês pela terra, já que as cisões internas do sindicato transformam camponeses em adeptos da FASE ou da CPT” (LUNA, 1984, p. 88). Da mesma forma, durante a gestão estadual de João Castelo (1979-1982), houve um forte investimento do governo para cooptação de entidades e lideranças de movimentos de trabalhadores no campo e para dividir os agentes e organismos religiosos mais atuantes nesse âmbito e minimizar sua influência, especialmente da CPT (COSTA, 1994). Para tanto, foi criada a Companhia Estadual de Terras (CETER) e foi nomeado para sua presidência um dos fundadores das CEBs no Maranhão, Monsenhor Hélio Maranhão, que gozava de relações pessoais com o senador José Sarney (COSTA, 1994; BORGES, 2008).

A despeito disso, o fato é que houve uma contribuição decisiva de entidades e de agentes ligados à Igreja para a constituição do sindicalismo rural⁵⁵. Assim, durante os anos oitenta era bastante comum que, após a criação de uma Comunidade de Base, ocorresse um investimento para a criação ou a tomada de Sindicatos Rurais locais.

⁵⁴ Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura.

⁵⁵ Para uma análise acerca dos sindicatos urbanos no Maranhão, consultar: ALMEIDA, 1981; BORGES, 2008

Foi assim em Morros, onde o Jesuíta Italiano Luigi Muraro, juntamente com as Irmãs Capuchinhas, deu início às Assembleias Provinciais, para a formação de lideranças nas comunidades, em 1979, e revitalizaram com o apoio dessas lideranças o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Morros (ROCHA, 2011; SILVA & ALBUQUERQUE, 2012). Da mesma forma, após a chegada de três jovens padres italianos no povoado de Arame/Dioceze de Grajaú – Claudio Zannoni, Luis Pirotta e Jan Zufellato – administrada pelos Capuchinhos Lombardos, a organização das CEBs criou condições organizacionais para a discussão sobre a necessidade de um sindicato (ADRIANCE, 1996). Em um último exemplo citado por Adriance (1996), no Bico do Papagaio, fronteira entre Pará, Tocantins e Maranhão, tanto as comunidades de base, quanto missionárias e missionários estrangeiros (leigos e religiosos) e a CPT favoreceram a fundação de Sindicatos de Trabalhadores Rurais que desempenharam função importante na resistência de posseiros na região.

Porém, esse vínculo entre o Sindicalismo Rural e a atuação de agentes e organismos religiosos também suscitou estratégias de contenção entre os segmentos dominantes, como descrito por Wagner Cabral da Costa (1994). Essas foram desde campanhas nas páginas de periódicos visando à desmoralização de agentes religiosos até a multiplicação de casos de violência contra militantes leigos e sacerdotes, resultando em ameaças de morte, prisões e até mesmo assassinatos. Como em todo o Brasil, bispos começaram a denunciar e condenar a tortura e a violência sofridas tanto por leigos quanto por religiosos, o que fez com que a instituição passasse a ser considerada como um “[...] ninho de subversão [...]” (SERBIN, 2001, p. 107).

Na delegacia de Ordem Política e Social, por exemplo, há diversos registros de vigilância de clérigos e leigos por parte de autoridades policiais, a exemplo das comemorações quanto ao Tricentenário da Arquidiocese de São Luís, que contou com a presença de Dom Hélder Câmara (PORTELA, 2013; TEIXEIRA, 2013). Um dos casos mais conhecidos de repressão a religiosos na

região foi o acontecimento da prisão dos padres Xavier de Maupeau e José Antônio Monteiro, em agosto de 1973, tendo sido este último barbaramente torturado. Houve também assassinatos de religiosos, a exemplo do ocorrido com Josimo de Moraes Tavares (1950-1986), em Imperatriz, quando era então o coordenador da Pastoral da Terra no Bico do Papagaio, como se pode ver na descrição de seu itinerário abaixo, com base nos trabalhos de Binka Le Breton (2000), Mário Aldighieri (1993) e de depoimentos e entrevistas concedidas pelo próprio sacerdote (TAVARES, 1986).

Boxe 15:

Conversão total e caminhos que levam ao martírio

Nascido em Marabá no início dos anos 1950, *Josimo Moraes Tavares* era originário de uma família humilde. Seu pai sempre foi uma figura ausente e sua mãe, analfabeta, ajudava no sustento da casa *batendo roupa* na beira do Araguaia. Após ter sido abandonada pelo marido, ela decide migrar com os dois filhos para Xambioá, estado de Goiás. A situação econômica nunca foi fácil e o quadro de penúria e instabilidade parecem ter sido uma marca da primeira infância de Josimo. Devido à religiosidade da mãe, que nutria desde a infância o desejo de ser freira, Josimo e sua irmã frequentaram desde cedo a Igreja local, onde ele “fazia parte da turma de moleques que, suados e empoeirados, vestiam a batina um pouco sem jeito para servir ao altar como coroinhas”. Embora fosse *doido para estudar*, Josimo sempre apresentou fraco rendimento escolar. Seus estudos só não foram interrompidos completamente (sua mãe o retirou da escola durante um período) pela intervenção das freiras vinculadas à escola paroquial que convenceram sua mãe a deixá-lo estudar. Desde então, a questão da educação de Josimo nunca foi uma questão de foro estritamente materno. Na escola paroquial e também pela frequência à igreja, Josimo chamaria a atenção de um padre italiano da Congregação dos Padres da Divina Providência de Dom Orione, que foi um grande estimulador de sua vocação. Quando tinha 11 anos, mesmo sem que a mãe soubesse, inscreveu-se numa lista para ir pro Seminário Menor por que

também queria *ir com seus amigos*. Porém, o desejo de Josimo de ir para o Seminário não foi bem aceito pela mãe, muito apegada ao único filho que possuía (a irmã de Josimo morreu de subnutrição). Embora essa resistência tenha impedido a saída imediata de Josimo de casa, a insistência do padre, do Bispo e do próprio menino, garantiu sua ida para o Seminário de Tocantinópolis. Nesse período, o seminário de Tocantinópolis tinha uma educação *bastante tradicional*. Negro, pobre, filho de camponês, conforme o relato de um contemporâneo seu, Josimo parecia deslocado do ambiente seminarístico: *parecia um menino de sertão; roupas surradas, calças de pescador, um verdadeiro caipira. Ele costumava usar aquelas botinas que se usam para trabalhar na roça. O bispo achava que eram feias (...) mas ele usou as botas até o fim* (BRETON, 2000, p. 49). Era resignado. Nesse espaço de formação dura, especialmente para os meninos do interior, Josimo manifestara diversas carências emotivas: *sentia que havia sido privado de carinho; sentia também falta da figura paterna, o que o fez apegar-se ao bispo, muito embora essa relação fosse perpassada por um distanciamento que o incomodava* (BRETON, 2000)

Com a conclusão do curso em Tocantinópolis, J. mudou-se para Brasília, depois, para Aparecida do Norte, no Estado de São Paulo. Feito os estudos de filosofia e teologia, foi para o seminário franciscano de Petrópolis onde, como relata em uma de suas entrevistas, pôde conhecer *de perto a espiritualidade franciscana, como também a teologia da libertação, pela palavra e vivência de Fr. Leonardo Boff* (TAVARES, 1986, p. 55). A essa altura já estava decidido a tentar equilibrar, na condição de sacerdote, o modelo do pastor e do profeta, da *vocação religiosa com a realidade política do povo*. Paulatinamente ganhava em segurança e confiança. Em uma carta de 1974 dizia ao bispo: *“Não quero ser padre de escritório, mas não quero ser padre burro. Gostaria de ser letrado como um teólogo, ao mesmo tempo que humilde e simples o suficiente para poder trabalhar com o povo”* (BRETON, 2000, p. 47). Nos discursos memorialísticos e fúnebres, seus contemporâneos relatam que era um comunicador extraordinário, capaz de mediar como poucos a cultura religiosa com as falas do povo. Ordenou-se em 1979 na cidade de Xambioá, que no início dos anos 1970 havia sido um centro das operações do exército contra a guerrilha do Araguaia (ALDIGHERI, 1993). Posteriormente, assumiu uma paróquia e um colégio do interior

de Goiás, juntamente com um sacerdote italiano que chegou a ser descrito como “um agitador esquerdista que influencia as pessoas contra o governo, os latifundiários e as leis da terra” (BRETON, 2000, p. 48). Quando o padre foi para Itália, e não voltou mais, Josimo assume todo o trabalho, inclusive dentro da Pastoral da Terra. Trata-se de uma fase em que passa a assumir diversas funções como a de Coordenador da Pastoral da Juventude e depois Coordenador da Pastoral Geral da Diocese. Além de acumular essas diversas atividades, Josimo sentia cada vez mais intensamente a necessidade e a responsabilidade por engajar-se na luta pela defesa dos direitos dos camponeses. Em entrevista concedida em 1984, assim respondia a questão quanto às suas perspectivas de futuro pessoal e pastoral: *“Devo continuar na mesma paróquia e na mesma luta, enquanto espero julgamento definitivo do processo. Quero aprofundar mais ainda o meu trabalho na região, fazendo um levantamento sério e objetivo da história do Bico do Papagaio, a partir das condições de vida dos trabalhadores. Espero recuperar pelo menos os dez últimos anos da história da região. Quanto à minha vida, quero voltar-me com mais afinco à causa da Justiça e da Liberdade, a partir da Sagrada Escritura. Estou firme”* (TAVARES, 1986, p. 57). A partir de então, esteve presente em diversos conflitos por problemas da terra no Bico do Papagaio⁵⁶. O adensamento dos conflitos na região teve como contrapartida para Josimo o aumento de intensidade do seu engajamento, quer na luta pela reforma agrária, contra a exploração e opressão dos camponeses, no apoio às lutas dos trabalhadores e no reforço aos sindicatos rurais. Pouco a pouco o discurso profético se consolida como um dos elementos centrais de sua definição do sacerdócio e em suas falas. Nessa mesma entrevista mencionada, realizada enquanto estava preso em virtude do seu trabalho na região, assim definia a missão do padre frente à realidade: *“Penso que o padre deve assumir uma posição como os profetas antigos e Jesus Cristo. Primeiramente, deve viver com simplicidade no meio do povo, para conhecer não apenas a vida e as preocupações do povo, mas principalmente para se deixar penetrar das diversas formas como Deus Libertador se faz presente nesta realidade de violência e desumanidade. O padre deve ter um*

⁵⁶ Conforme esclarece Mário Aldighieri (1993, p. 40), “Bico do Papagaio é o nome popular da microrregião geográfica, classificada como Extremo Norte Goiano. Contorna-o, ao Norte, a confluência dos rios Araguaia e Tocantins. Ali se forma uma figura que, vista nos mapas, se assemelha ao bico de um papagaio”.

senso crítico muito grande, tanto em relação ao movimento social e político, como sobretudo em relação ao tipo de religião que vive e ao modo como anuncia a Palavra de Deus. O padre deve ter coragem, firmeza e certa lucidez no rumo da libertação, despertando a esperança do povo nos momentos de crise e sofrimento, e denunciando com precisão os inimigos da libertação do povo. Como pastores do rebanho perseguido, devemos nos misturar ao povo como sinal de ser companheiro e presença do Deus-Conosco-Libertador. (...) É um momento de ação no sentido de fortalecer no interior da organização dos trabalhadores a união, a informação e a articulação, para que não se percam as forças de transformação da realidade. Em resumo, penso que nossa missão de padres no meio do povo torturado e oprimido, deve se preocupar muito com a memória e a prática históricas dos pobres na luta por liberdade, revelando nisto a própria memória do Deus dos pobres – Javé. Penso que nunca nos libertaremos sem pôr em prática o que estas memórias nos apontam” (TAVARES, 1986, p. 53-54).

Após diversas ameaças de morte e atentados sofridos pelo sacerdote, Josimo foi assassinato na sede da CPT local de Imperatriz/MA no mês de maio de 1986, tornando-se um dos mártires da luta dos trabalhadores do campo no Maranhão. Tratava-se de uma morte anunciada da qual o próprio sacerdote deu-se conta, pois, em abril de 1986, proferiu o seguinte discurso frente à Assembléia diocesana de Tocantinópolis, no qual a sua conversão total à causa dos trabalhadores: *“Tenho que assumir. Agora estou emprenhado na luta ela causa dos pobres trabalhadores indefesos, povo oprimido nas garras do latifúndio. Se eu me calar, que os defenderá? Quem lutará a seu favor?... Eu pelo menos não tenho nada a perder. Não tenho mulher, filhos e nem riqueza sequer, ninguém chorará por mim... Só tenho pena de uma coisa: de minha mãe que só tem a mim, e não mais ninguém por ela. Pobre. Viúva. Mas vocês aí cuidarão dela. Nem o medo me detém. É hora de assumir. Morro por uma causa justa. Agora quero que vocês entendam o seguinte: tudo isto que está acontecendo é uma consequência lógica resultante do meu trabalho, na luta e defesa dos pobres, em prol do evangelho que me levou a assumir até as últimas consequências. A minha vida nada vale em vista da morte de tantos pais lavradores assassinados, violentados, despejados de suas terras. Deixando mulheres e filhos abandonados, sem carinho, sem pão e sem lar”* (TAVARES, 1986, p. 17).

Por outro lado, as Comunidades Eclesiais de Base também se inscrevem numa linha de continuidade com as diversas iniciativas que, desde a década de 1950, vinham reforçando a presença de agentes católicos em “movimentos comunitários” que se organizavam em vários bairros da periferia de São Luís do Maranhão. Conforme indicado por Arleth dos Santos Borges (1998), a perspectiva do trabalho realizado era fundamentalmente religiosa e caritativa nessas comunidades, mas a dimensão organizativa e reivindicatória também se fazia presente, modestamente:

[...] as atividades mais frequentes das CEBs também eram diversificadas, indo das celebrações religiosas (batismo, catequese, círculos bíblicos) ao engajamento político em sindicatos, associações, movimentos sociais como o Movimento Contra a Carestia. Também realizavam visitas a residências e a enfermos, viabilizavam a construção de escolinhas e capelas, cursos da Legião Brasileira de Assistência (LBA) e campanhas de saúde (BORGES, 1998, p. 80-81).

Porém, a Igreja também dispôs de alguns repertórios de ação para mobilização da opinião pública por meio da organização de manifestações de rua ou de campanhas de politização de temas variados. O “Movimento Contra a Carestia” (MCC), uma das mobilizações mais expressivas nesse período, pode ser tomado como ilustrativo dessas modalidades diversas de engajamento político e de contestação oriundos de alguns setores da Igreja Católica (BORGES, 2008). Em termos gerais, o MCC se inscreve no rol de acontecimentos que em 1978 e 1979 mobilizaram os “pobres” na busca de soluções para os problemas que enfrentavam, no caso o alto custo de vida. Surgido primeiramente em São Paulo, no Maranhão o movimento foi lançado em 1979 em um dos bairros periféricos da capital (Bairro de Fátima) como parte das comemorações do dia do trabalhador. A iniciativa partiu de grupos da Igreja, como a Ação Operária Católica, com grupos de base espalhados por diversos bairros populares da

cidade de São Luís. A própria composição das lideranças estaduais do MCC demonstra a composição social e ideológica diversificada dos agentes que a ele se vincularam: a operária Maria Carvalho, o locutor de rádio José Raimundo Aroucha (PDT), o estudante Júlio Guterres (ligado ao PCdoB), Frei Nonato, Padre João Maria etc. A campanha recebeu amplo apoio de outras entidades, como a Sociedade de Defesa dos Direitos Humanos, o Comitê pela Anistia e o DCE da UFMA. Em suma, o MCC é um exemplo claro de uma grande frente das lutas populares urbanas resultantes do impulso dos “setores progressistas da Igreja Católica ao lado de outras entidades⁵⁷” (BORGES, 1998; 2006).

A politização de questões, amplificada no quadro de abertura política, também repousou num trabalho de reinterpretação de problemas sociais mais concretos como aqueles vinculados à questão da infraestrutura urbana e da luta pela moradia/habitação (PEREIRA, 2010). Conforme Jesus Marmanillo Pereira, a construção social da ideia de “direito à moradia”, fundamental para a legitimação do movimento de reivindicação por habitação no espaço simbólico, não teria sido possível sem que houvesse uma forte atuação de diversos especialistas vinculados principalmente à Igreja ou à advocacia, os quais exerciam a função de intermediários culturalmente favorecidos.

Entre as diversas contribuições do trabalho no quadro de pesquisas regionais, uma que interessa mais diretamente ao tema que se vem discutindo é o da qualificação da importância detida pelas redes e as formas de mediação religiosa naquele contexto. Por um lado, por demonstrar que o conjunto multiorganizacional do movimento de luta pela moradia, ao longo das décadas de

⁵⁷ Seria possível mencionar ainda que vários religiosos na década de 80, a exemplo de Marcos Passerini, intermediaram a construção de espaços de reflexão das “feministas do Grupo Mulheres da Ilha” com diversas mulheres do Bairro de São Bernardo, Vila Padre Xavier, Vila Isabel, Vila Conceição, dentre outros, discutindo temas como o “prazer”, o “corpo” e a “sexualidade”, até os problemas do país e o cotidiano daqueles moradores. Para um estudo do movimento feminista no Maranhão, CF: FERREIRA, 1999; ARAÚJO, 2007.

1960 a 1980, tinha como principal elemento de continuidade a manutenção de vínculos diretos ou indiretos com a Arquidiocese, a qual tendia a funcionar como uma grande estrutura de mediação, construção e manutenção de redes e alianças no nível regional. Em outro, pela demonstração da intensa presença de sacerdotes na realização de denúncias em periódicos, protestos - alguns dos quais, ocasionando prisões - e na construção de “palavras de ordem”, os quais permitem ver com clareza não somente o emprego de repertórios de ação oriundos da religião (hinos, orações, cânticos nas mobilizações), como também as estratégias de publicização e mobilização da opinião pública.

Outros elementos importantes da influência católica nas mobilizações em espaço urbano (concentradas na capital) também são evidenciados nos estudos realizados por Arleth Borges (1998; 2006) quanto à organização do movimento estudantil no contexto de redemocratização. Para a autora, a Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP) e a Pastoral Universitária (PU) foram fundamentais para a forte influência ideológica exercida pela Igreja no meio estudantil⁵⁸. Já em 1979, o setor estudantil com maior influência ideológica no Movimento Estudantil era a Igreja Católica. Tal influência teria sido marcada pela vitória do Grupo Unidade nas eleições estudantis para o DCE/UFMA em 1978, período em que os estudantes foram se engajando em diversas “lutas democrático-populares” e em “frentes” em curso. Contudo, essa orientação era ambígua, uma vez que decorria de influências bem diferenciadas. Por um lado, havia a JUAC – Juventude Autêntica Cristã (conhecida como Grupo de Jovens da Igreja da Sé), dirigida pelo Padre João Mohana; de outro, a Pastoral Universitária (PU), influenciada principalmente pelos padres Rejean Pacini e Marcos Passerini, da Igreja de São João. Como descreve Borges (2006, p. 113):

⁵⁸ À época, os principais espaços de atuação estudantil eram a Fundação da Universidade Federal do Maranhão (FUM) e a Federação das Escolas Superiores do Maranhão (FESM).

Enquanto o Pe. Mohana era mais preocupado com questões de ordem religiosa, moral e 'preparação de lideranças', estes últimos acentuavam as questões políticas, a denúncia do regime autoritário e a importância da unificação das forças oposicionistas. Os padres Pacini e Passerini colocavam à disposição das entidades e dos militantes estudantis (organizados seja na Pastoral da Juventude Universitária, que reunia parte dos católicos, seja no Grupo Unidade, que abrangia também estudantes não católicos) espaços físicos para a realização de reuniões (Igreja de São João), assinaturas de jornais e revistas de circulação nacional, mimeografado e outros, de acordo com as necessidades. Além do apoio material, davam referências ideológicas, desenhadas a partir de ideais da Igreja Católica, cuja doutrina igualitarista incentiva o apego à justiça e defesa dos oprimidos. Tais idéias influenciaram significativamente os jovens católicos atuantes no movimento estudantil que, movidos pela "sede de justiça", assumiam como desafio a "conscientização dos estudantes".

Disso decorre, como conclui a pesquisadora, que o movimento estudantil demonstra claras "articulações entre fé católica e atividade política"; como "os movimentos religiosos delineavam lutas e organizações políticas" e que "o empenho em vivenciar a dimensão política da fé religiosa foi uma poderosa força a animar o movimento estudantil em 1978 e 1979 e também se faz presente na maior parte das lutas de caráter popular daquela época". Essa influência pode inclusive ser notada na análise da construção do PT do Maranhão, uma vez que mesmo negada pelos seus "fundadores", "é forçoso reconhecer que parte significativa desses fundadores do partido despertaram para o mesmo a partir do seu engajamento em estruturas da Igreja (PJ/PU, grupos de jovens, grupos de casais etc.)" (BORGES, 1998, p. 84).

3.2.4.2 A ampliação da rede organizacional Católica

Paralelamente ao processo de politização das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a partir das décadas de 1970-1980 deu-se

ainda, em nível regional, a ampliação do conjunto multiorganizacional situado nas margens da instituição eclesiástica (PEREIRA, 2011), promovendo um descentramento militante *vis-à-vis* a Igreja regionalmente. Sem que seja possível aqui pretender a exaustividade ou a síntese concernente a essas várias instituições e suas contribuições para as novas formas de engajamento religioso, pode-se destacar algumas no contexto e recorte em pauta. A começar por aquelas organizações ecumênicas vinculadas à Conferência Nacional dos Bispos – a exemplo da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) -, que atuaram fortemente na defesa de direitos de trabalhadores rurais, camponeses e indígenas.

Desde o início de sua atuação na região, estes organismos estiveram mais fortemente influenciados por clérigos estrangeiros de diferentes procedências. Assim, a coordenação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) no Maranhão, criada em 1975, esteve sob o encargo de Victor Asselin (canadense); Xavier Gilles de Maupeau (Francês); Cláudio Bergamaschi (italiano); Flávio Lazzarin (italiano). O mesmo pode ser dito em relação ao Conselho Indigenista Missionário (1977) no Maranhão, cuja trajetória nos primeiros decênios se confunde com o histórico de engajamento na Pastoral Indigenista do padre Carlo Ubbiali (1939-2001) (ALMEIDA, 2012). Uma vez que a coordenação da CPT e das Comunidades Eclesiais de Base se englobavam (CLEMENS, 1982), pode-se dizer que a extensão da atuação daquela acompanhou a própria multiplicação das CEBs, favorecendo seu processo de politização.

Além desses organismos ecumênicos, destacou-se ainda a criação ou reformulação de uma série de organizações que se beneficiavam do estabelecimento de convênios com agências nacionais e internacionais de financiamento de projetos sociais. De maneira geral, esses organismos dependiam mais diretamente de militantes leigos oriundos de segmentos sociais médios e escolarizados para sua liderança e coordenação regional, bem como exigiam certa especialização/profissionalização para a elaboração

de projetos de intervenção e também para a obtenção de recursos junto a organizações de cooperação internacionais.⁵⁹ Entre as organizações internacionais que financiavam projetos de intervenção social destacaram-se a Cáritas e a Misereor, embora não se disponha de informações mais sistemáticas sobre os acordos firmadas e tampouco sobre os valores destinados a projetos⁶⁰.

A Cáritas é “[...] um organismo da Igreja presente em cerca de 200 países e territórios na forma de uma rede com nome de Cáritas Internationalis⁶¹, sede no Vaticano e origem em 1897” (SOUZA, 2007a, p. 131). A história do processo de instalação da Cáritas em território brasileiro se vincula à chegada do Catholic Relief Services (CRS) - um grupo de ação social da Conferência dos Bispos dos Estados Unidos - e de estabelecimento de uma série de convênios de assistência técnica e educacional entre os governos norte-americano e brasileiro (SOUZA, 2006). Como esclarece Minayo e Valla (1982, p. 3), o CRS foi fundado em 1943 e chegou ao Brasil em 1956 com a finalidade de distribuir alimentos, como segue:

Para isso, o CRS, que recebe a maior parte da sua verba do governo norte-americano, vai montar escritórios de uma entidade intermediária chamado Cáritas. Na realidade a distribuição de alimentos -“uma solução humana do problema doméstico norte-americano do surplus agrícola” visa o desenvolvimento de um programa de caridade dentro da pastoral geral da Igreja Católica no Brasil.

⁵⁹ Para uma avaliação nesse sentido, consultar: PEREIRA, 2011; para outro contexto, consultar também: ANDION, 2006.

⁶⁰ Para uma observação semelhante, ver: ALVES, 1981; DELLA CAVA, 2003.

⁶¹ Conforme André Ricardo de Souza (2007a, p. 131-132), esta rede está subdividida em 7 regiões: "América Latina e Caribe, África, Europa, Oceania, Ásia, América do Norte e a chamada MONA - Oriente Médio e Norte da África. Nessas diversas partes do globo a Cáritas costuma agir em parceria com organismos nacionais e internacionais, com enfoque na questão da defesa dos direitos humanos e numa perspectiva ecumênica. Ela detém o 'status consultivo geral', atribuído pelo Conselho Socioeconômico das Organizações das Nações Unidas".

Nacionalmente a Cáritas foi implementada também como um dos organismos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), segundo definição encontrada em seu site⁶²: “[...] incumbida de articular todas as obras sociais católicas e assumir a distribuição do Programa de Alimentos para a Paz subsidiado pelo governo americano”. A princípio, a Cáritas foi coordenada pelo Padre Edmundo Nelson Leising, um missionário norte-americano da Ordem dos Oblatos da Maria Imaculada (OMI) que veio para o Brasil em 1946 e atuou durante anos na direção da Cáritas do Brasil e como representante do Catholic Relief Service (de 1962 a 1967). Já na década de 1960, a Cáritas do Brasil havia montado diversos escritórios em São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Mato Grosso (MINNAYO & VALLA, 1982).

É nesse mesmo período que a organização inicia sua atuação na região do Maranhão, desenvolvendo “[...] trabalhos centrados em 4 eixos de atuação: Políticas Públicas, Economia Popular Solidária, relação com a Igreja e organização interna” (PEREIRA, 2011, p. 191). Porém, em 1966, a quantidade de donativos para a Aliança para o Progresso começou a diminuir e em 1974 foi extinto oficialmente o programa de distribuição de alimentos oriundos dos Estados Unidos (SOUZA, 2007a). Paralelamente, no entanto, a Cáritas começou a ocupar nesse mesmo período um espaço importante no espectro das pastorais sociais promovidas pela Igreja. Na década de 1970, desenvolveu-se então uma *Rede de Cáritas Diocesanas* compostas por entidades de assistência social filiadas à Cáritas Brasileira, dispendo de personalidade jurídica própria, muito embora continuassem a seguir as diretrizes da CNBB e da Cáritas Internationalis (SOUZA, 2006).

Sob o impacto das orientações do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, que promoveram uma renovação das experiências comunitárias e a multiplicação dos organismos e pastorais sociais da Igreja nas décadas de 1970/80, paulatinamente a ideia da “educação de base” e da “promoção humana”

⁶² <http://caritas.org.br/quem-somos-e-historico>. Acessado em 10/ 01/ 2014

substituiu aquela do assistencialismo dentro da Cáritas. Desde então começaram a ser introduzidas novas iniciativas como os Projetos Alternativos Comunitários (PACs), contando com o auxílio financeiro de organizações europeias para apoiar “[...] ações de caráter associativo e cooperativo de grupos comunitários [...]” (BERTUCCI & SILVA, 2003a, p. 81).

Os PACs no Maranhão surgiram na década de 1980, tornando-se “[...] um instrumento na luta contra a falta de políticas oficiais de reforma agrária, de assistência técnica e de oportunidade de geração de trabalho e renda” (BERTUCCI & SILVA, 2003b, p. 121-122). Em uma publicação promovida pela própria Cáritas, é informado que os PACs na região maranhense enfatizavam prioritariamente o aspecto “técnico-econômico”, passando, após, a incorporar a dimensão “político-social”. Ao longo dos anos a Cáritas Regional Maranhão teria apoiado então cerca de 165 PACs, realizando financiamentos em 62 municípios integrantes de 10 das 12 dioceses existentes da Província Eclesiástica do Maranhão: Balsas, Brejo, Caxias, Coroatá, Imperatriz, Pinheiro, São Luís, Viana e Zé Doca. Entre os projetos financiados no Maranhão destacam-se:

Quadro XV: Tipos de projetos pelas Cáritas no Maranhão

Atividades Financiadas	%
Horta/roça comunitária	13,04
Casa de Farinha	10,14
Aquisição de equipamentos	10,14
Criação (galinha, porcos e cabras)	9,42
Artesanato	7,97
Plantios e/ou beneficiamento	7,24
Apicultura	5,79
Comercialização	5,07
Oficinas de corte e costura	4,34
Outros	26,85
Total	100

Fonte: Bertucci & Silva, 2003, p. 122.

Ademais, antes mesmo que essa ideia de *educação de base* e da *promoção humana* se afirmasse como orientação principal da Cáritas Brasileira, já havia sido gestada em seu interior a Federação dos Órgãos de Assistência Social e Educacional (FASE), como entidade de caráter civil e não-confessional concebida como alternativa para ampliar as possibilidades de captação de recursos e investimentos, desta feita, não se limitando às fontes religiosas (MINAYO & VALLA, 1982).

Fundada em 1961, pelo Padre Leising, o mesmo diretor da Cáritas, a FASE contou em seu período inicial com uma vasta equipe de técnicos que atuantes em 8 estados da Federação (SOUZA, 2006). Suas ações se estendiam desde a captação de recursos para financiamento de projetos até o treinamento de mão-de-obra e a prestação de assessorias técnicas a trabalhos assistenciais e educacionais (MINAYO & VALLA, 1982, p. 5). Na década de 1960 tornou-se, então, uma agência para financiamento de projetos de assistência técnica. Para tanto, embora a maior parte das doações fosse estrangeira, a FASE já conseguia nesse período promover campanhas com base na mobilização de recursos no Brasil, como quando promoveu o financiamento de estudos para crianças carentes, com o “MUCE – Mais Uma Criança na Escola”, ou a motorização do clero, “[...] onde os fiéis das paróquias mais abastadas contribuem para a compra de veículos, dando prioridade às paróquias mais pobres” (MINAYO & VALLA, 1982, p. 5).

Da mesma forma, a criação de serviços de assessoria técnica exigiu a criação de diversos departamentos especializados na FASE (jurídico, engenharia, agronomia, saúde, assistência social, cooperativismo, transporte e sociologia), requisitando a disposição de profissionais habilitados para a execução dos projetos que promovia em todo Brasil. No final da década de 1960, conforme Minayo e Valla (1982, p. 8), a FASE começou a desenvolver trabalhos referentes ao Movimento de Criatividade Comunitária (MCC), colocando entre os eixos de principais de atuação a formação de lideranças:

O MCC parece ser um marco na história da instituição, pelo fato de que acrescenta aos eixos anteriores a formação de líderes comunitários que pressupunha um relacionamento mais estreito da instituição com a comunidade. Esse movimento alcançou grande amplitude, totalizando 118 comunidades atingidas até 1969, com a formação de 2.750 “animadores”. E essa ligação maior com a comunidade, o contato entre os quadros técnicos e os movimentos que começam a se desenvolver na sociedade, aos poucos propiciam um caráter mais militante dos seus indivíduos componentes, também vítimas da repressão da ditadura militar.

Assim, quando iniciou sua atuação no Maranhão, em 1971, a FASE já tinha como principal orientação a seleção de lideranças e o desenvolvimento de trabalhos comunitários. Conforme Luna (1984, p. 88), já em 1973 foi instalado um escritório da FASE com a finalidade de desenvolver um “[...] trabalho articulado com outras instituições, como o sindicato e a CPT”. Nesse mesmo ano foi implementada ainda uma equipe em São Luís, contando com a colaboração de 8 técnicos “[...] que atuavam, inicialmente, no litoral ocidental do Maranhão, na ilha de São Luís e nos subúrbios da capital [...]” (PEREIRA, 2011, p. 190). Ainda conforme Pereira (2011), à frente dessa organização encontravam-se principalmente engenheiros agrônomos e economistas, a exemplo de Antonio Carlos Bastos Mattos, formado em Agronomia pela USP em 1979 e que trabalhou na Fase entre 1981 e 1984.

Desde o início de sua atuação, a FASE privilegiou o desenvolvimento de trabalhos nas mesmas regiões onde outros organismos vinculados à Igreja já atuavam (trabalhadores rurais, setores da periferia da capital). Se num primeiro momento pode-se dizer que houve articulação entre as iniciativas que promovia e as de outras instituições, como a CPT e os Sindicatos Rurais, com o passar do tempo o quadro implantado foi o de disputa entre esses organismos pelo controle do movimento camponês (LUNA, 1984). Analisando a atuação de ONGs em São Luís nesse mesmo período, Pereira também notou a existência de disputas entre a FASE e organismos como a Secretaria Maranhense dos Direitos

Humanos, como se pode ver no relatório da equipe de trabalho da SMDH relativo ao período de 1980 a 1981:

Como está claro no nosso projeto inicial, havíamos escolhido o bairro do Anjo da Guarda justamente por não estar presente, naquele local, nenhuma outra entidade, como Caritas ou Fase. Após o início do trabalho, alguns elementos da Fase aproximaram-se do bairro, numa tentativa de boicote ao trabalho da SMDDH, apresentando-se para cuidar de casos de assistência jurídica e também para dar cursos de direitos humanos (...). Além disso, a entrada daquela entidade dá-se, como de costume, através dos canais, como a Igreja, ou seja, há sempre um aproveitamento de trabalhos já existentes. No nosso caso, apesar de desejarmos um bom relacionamento com todos os grupos do bairro, queremos montar um trabalho próprio. Deste modo, a atitude pirata de alguns elementos da Fase não nos atingem, à medida que não baseamos todo o nosso trabalho em cima de intermediários. De qualquer modo, denunciemos a atitude pouco ética desses companheiros e chamamos a atenção para o fato de que a cidade é grande, são inúmeros os bairros descobertos, onde não existe nenhum trabalho de qualquer entidade - como a SMDDH, Caritas, Fase - onde os políticos do PDS, como Sarney Filho e Nãn Souza manipulam as uniões de moradores, no entanto, os companheiros vêm se colocar justamente em um bairro onde já existe equipe trabalhando. Chamamos ainda a atenção para o fato de que esta atitude em relação à SMDDH no bairro do Anjo da Guarda já ocorreu em outras ocasiões, e em outros bairros, em relação a outros grupos, como é o caso do Comitê de Oposição pra valer no bairro do Coroadinho. O sectarismo dos companheiros da Fase faz com que persigam trabalhos semelhantes ao seu exatamente porque são semelhantes, embora independentes. Os companheiros não suportam a independência e preferem perseguir grupos de esquerda, a tentar neutralizar o trabalho de manipulação operado pelo PDS junto aos moradores da periferia da cidade (PEREIRA, 2011, p. 85).

Além da Cáritas, outra instituição importante para o desenvolvimento de projetos por organizações locais foi a Misereor – uma organização episcopal alemã criada em 1958 para

lutar contra a pobreza em escala mundial. Trata-se de uma das primeiras organizações católicas do gênero em matéria de combate à fome, precedendo, inclusive, a aparição dos primeiros textos pontifícios consagrados a essa questão, como diversas vezes sublinhado pelo episcopado alemão (TOSKER, 1997). Criada numa conjuntura internacional de descolonização, de emergência de países em vias de desenvolvimento e de redefinição da utopia missionária, como mostra o estudo de Silvie Toscer (1997) a Misereor fez parte, na realidade, de um conjunto mais amplo de iniciativas “[...] lançadas por numerosos grupos católicos alemães desde a segunda metade dos anos cinquenta” (TOSKER, 1997, p. 8-9, tradução nossa).

Além de financiar um número elevado de projetos anualmente (em média, 1500 por ano), sua capacidade de mobilização de recursos e a abrangência geográfica de aplicação dos fundos recolhidos (Ásia, África, América Latina) não apenas se mostraram expressivas desde os primeiros anos, como também se diversificaram ainda mais com as subvenções dadas às igrejas pelo governo alemão que desenvolviam ações de ajuda ao desenvolvimento⁶³.

Com efeito, historicamente o começo da promoção de projetos na América Latina pela Misereor pode ser localizado no contexto de entrada da “[...] auxílio ao desenvolvimento [...]” no campo de preocupações da Igreja Católica e, mais precisamente, do terceiro mundo “[...] como ator na vida da Igreja [...]” (TEISSIER, 1989, p. 759, tradução nossa). Aliás, data desse mesmo período a criação da *Adveniat, Obra Episcopal para a Pastoral da América Latina*, em 1961, engendrada no seio da Igreja Católica Alemã como uma resposta à situação da Igreja na América Latina (falta de sacerdotes, propaganda intensa de seitas e de comunistas, descristianização e secularização crescente, indiferentismo religioso etc.) e o novo lugar

⁶³ Para uma exploração das razões desse investimento, consultar: Toscer, (1992, p. 156-160).

que o Cone Sul adquiriu na linha de investimentos da Santa Sé (TOSKER, 1997, p. 152).

Por razões também históricas, esses organismos promovidos desde a Igreja alemã não dispunham de contatos privilegiados com as populações do chamado terceiro mundo, principalmente pelo fato de que a Alemanha não dispunha de colônias desde o final da primeira guerra mundial (1914-1919). Face a isso, sempre foi indispensável à Misereor o estabelecimento de parcerias com missionários presentes sobre o campo ou a articulação com as estruturas e movimentos já existentes. Tal necessidade sempre gerou conflitos de interesse entre diferentes estilos de ação (missionário, caritativo, de apoio ao desenvolvimento), preocupações missionárias distintas em relação à aplicação dos fundos advindos da Misereor e, sem dúvida, a promoção de uma diversidade de modos de ação, inclusive, a despeito das linhas de interesse dos órgãos de direção (TOSKER, 1997).

No Maranhão não foi muito diferente. Entre as organizações nascentes que se beneficiaram do financiamento de projetos pela Misereor encontramos desde aquelas mais vinculadas à estrutura da Igreja até as menos nominalmente confessionais. Tendo em vista as orientações em curso dentro da Misereor, a maior parte dos projetos financiados dizia respeito à prestação de assistência jurídica e ao desenvolvimento de projetos educacionais. Nesse primeiro grupo, pode-se localizar a instalação regional da Comissão de Justiça e Paz, em 1981. As origens dessa comissão remontam ao Concílio Vaticano II, que, segundo informações colhidas em seu site⁶⁴, suscitou a criação de “[...] um organismo universal da Igreja que tivesse, como função, estimular a comunidade católica para promover o desenvolvimento dos países pobres e a justiça social internacional”.

Em 1967 foi criada então a Pontifícia Comissão Justiça e Paz e, já no ano seguinte (1968), foi instalada a Comissão Brasileira de

⁶⁴ <http://cjpazaoluis.wordpress.com/o-que-e-e-como-participar-da-cjp/>. Acessado em 17/01/2014.

Justiça e Paz como órgão subsidiário da CNBB. Em São Luís a Comissão foi criada em 1981, tendo “[...] grande destaque na promoção de encontros relacionados à questão da habitação e na promoção de assessorias jurídicas junto aos moradores da Liberdade” (PEREIRA, 2011, p. 190). Seus quadros contavam no Maranhão com a presença de assessores, sociólogos, assistentes sociais e psicólogos. Conforme Roseane Gomes Dias (2011), em seu estudo sobre a institucionalização dos Direitos Humanos no Maranhão, muito embora essa organização apresentasse como objetivo a defesa dos “[...] direitos humanos e a vida dos pequenos, empobrecidos e excluídos[...]”, ela não era identificada por militantes de outros movimentos como atuante efetivamente nesse campo, “[...] sendo mais associada às atividades caritativas e a ao alinhamento político da hierarquia” (GOMES, 2011, p. 46).

Outro organismo que se beneficiou do auxílio da Misereor foi a Associação Saúde da Periferia (ASP), criada em São Luís entre 1982 e 1983 (PEREIRA, 2011), e que desenvolve, desde então, projetos de educação de jovens e adultos, bem como seus representantes intervêm em questões de saúde em nível regional (PEREIRA, 2007). Essa instituição também se destacou na “prestação de assessorias para o Movimento de Defesa dos Palafitados e Favelados do Maranhão” na década de 1980 (PEREIRA, 2011, p.5). Composta principalmente por professores universitários, padres e políticos, entre suas lideranças se destaca a presença desse sacerdote belga que veio para o Maranhão em 1975, o qual, tendo sido convidado a sair da CPT em 1986, acusado de ser comunista, foi chamado para coordenar um projeto de Alfabetização de Jovens e Adultos e integrou a partir de então diversas comissões e conselhos atinentes à “questão da saúde” (PEREIRA, 2007).

Outro organismo que contou com o apoio dessa agência de cooperação internacional foi a Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH). Conforme se pode acompanhar no trabalho de Roseane Gomes Dias (2011), esse organismo foi criado em 1979, num contexto marcado pela ampliação das

manifestações contra a violação dos direitos humanos e de organizações atuantes na defesa dessa causa no estado, a exemplo do Comitê Brasileiro pela Anistia (CBA), criado nesse mesmo ano, e da Ordem dos Advogados do Brasil (GOMES, 2011). Entre os militantes e apoiadores da SMDDH encontravam-se professores universitários, dirigentes de partidos de esquerda, integrantes de movimentos estudantis, religiosos, artistas, etc (GOMES, 2011; PEREIRA, 2001; BORGES, 2008).

A despeito de que a SMDDH não tenha surgido de dentro da Igreja, a exemplo do que ocorreu com entidades similares em todo o Brasil, o apoio de segmentos da Igreja local e internacional foi importante não apenas para a constituição das redes que estiveram na base da fundação desse órgão, como também para a própria institucionalização do movimento na região. Aqui se destaca desde o apoio de segmentos religiosos atuantes no local, como também a importância assumida pelo financiamento da Misereor, entre 1978 e 1982, para o desenvolvimento de trabalhos em um dos bairros periféricos da capital (Anjo da Guarda), cuja população vinha sendo expropriada pela instalação de um terminal rodoviário e do Complexo Portuário da Ferrovia Carajás-Itaqui (GOMES, 2011). O relato da professora universitária Maristela de Paula Andrade, ela também uma das integrantes da primeira diretoria da SMDDH, reforça precisamente esse aspecto relativo à interconexão entre os movimentos sociais e as redes de cooperação católica.

[Irmã] Anne e a [Irmã] Barbara tinham uma espécie de divisão de trabalho - a Barbinha cuidava mais dos conflitos agrários, do sindicalismo rural, da educação de base no interior da ilha, das roças comunitárias, cooperativas, enfim, de vários tipos de organização dos camponeses no interior da Ilha e também em Barreirinhas. Foi ela que participou mais de frente com o Laborarte, depois na fundação da Sociedade [SMDDH]. A [Irmã] Anne tava mais no movimento de saúde, um movimento contra a indústria farmacêutica, ela trabalhava esse tema, junto com Jackson Lago, Clay Lago, um outro médico super legal que morreu num acidente

de carro[Cleomar Pinheiro] (...) No caso do Laborarte, que é o trabalho das freirinhas de Notre Dame que se juntou ao [Movimento] Oposição pra Valer e [depois] se juntou à SMDDH), tem Murilo [Santos], Tácito Borralho, Miguel Veiga, Sérgio Habib, César Teixeira, João Ewerton.... Enfim, são processos que se conectam, não são isolados... Por exemplo, tinha também o GRITA, no Anjo da Guarda e lá havia pessoas que eram ligadas também ao Laborarte (DIAS, 2011, p. 50).

3.3. Mobilizações improváveis e trânsitos de lógicas na fronteira do instituído

A observação das lógicas de funcionamento dessas organizações em seus múltiplos vínculos com a Igreja Católica e entre si permite reforçar alguns aspectos importantes para o que se discute neste capítulo. A começar pelo fato de que ela atesta a importância dos quadros católicos transnacionais (DELLA CAVA, 1998, p. 243-244) para o incentivo, construção e afirmação de “questões sociais” em nível local. Em segundo lugar, embora essa rede apresentasse variações com o passar do tempo em relação à sua densidade e interconectividade, não parece haver dúvidas, por outro lado, de que esse conjunto organizacional exerceu papel importante para a politização de segmentos sociais diversos, sobretudo aqueles mais distantes do universo político convencional e cujas condições de *mobilização* seriam *improváveis* sem esse tipo de apoio organizacional⁶⁵.

Evidentemente, estamos muito longe de afirmar aqui que essa função de colaboração organizacional se resumisse, nesse contexto, à rede estruturada em torno da Igreja, e tampouco que as mobilizações coletivas em diferentes quadros situacionais no

⁶⁵ A inspiração advém aqui claramente do trabalho de Lilian Mathieu (1999) que através do exame do caso da ocupação da Igreja de Saint-Nizier por prostitutas lionesas, demonstra o quanto as condições de mobilização de um grupo social tão desorganizado, desprovido de meios de ação e, inclusive, sem tradição protestatária, como o que está em pauta, se deve à mobilização de repertórios de ação coletiva importados e ao apoio de militantes e organizações externos.

Maranhão e por atores fracamente dotados de recursos culturais e políticos constituíssem a simples retradução da atuação desses organismos confessionais ou de inspiração religiosa. Porém, não se pode ignorar o fato de que a mutação nas estratégias de presença territorial da Igreja a partir de meados do século passado, tenham servido como matrizes estruturais para diversas mobilizações e ações coletivas.

O caso das CEBs assume uma importância crucial nesse aspecto. Primeiramente, pelo fato de que oportunizaram a criação de espaços organizacionais colocando indivíduos em estado de co-presença, favorecendo a partilha de representações e rotinas comuns. Além disso, na medida em que preenchiam um vazio organizacional que era, no final de contas, um vazio de poder, essas iniciativas também incentivavam a constituição de espaços de sociabilidade e de reflexão sobre os problemas específicos do lugar que poderiam funcionar como vetores de identificação coletiva e mobilização num quadro comunitário.

Não obstante, o que estava em curso no espaço católico era um complexo processo de *deslocamento de sacramentalidade*, empregando termos de Michel de Certeau (1993). Ou seja, tratava-se de um movimento no qual agentes com diferentes graus de vinculação à Igreja se sentiram autorizados a tomar concepções cristãs ao seu modo - por vezes, fora de qualquer referência explícita à Igreja - para fundamentar os seus engajamentos sociais e políticos, dotando-os de um valor sacramental.

Assim, organizações que não exibiam características nominalmente confessionais começavam a servir como autênticas empresas de bens de salvação, na medida em que eram investidas enquanto tais por diversos dos seus participantes. Por outro lado, empreendimentos confessionais podiam assumir mais abertamente o caráter de investimentos multidimensionais nos quais a dimensão religiosa era apenas uma dentre outras áreas de interesse. Nesse sentido, caberia aqui a ressalva feita por Johanna Simeant (2009, p. 101), para outro contexto, alertando que se o caráter não confessional de um organismo não diz nada acerca

dos investimentos religiosos de que ele pode ser objeto, da mesma forma que “[...] seria ilusório presumir que as obras confessionais permitiriam usos unicamente religiosos aos seus membros”.

A questão é complexa porque, se de um lado a multiplicação das instâncias produtoras desses bens resulta na afirmação dos valores católicos no espaço simbólico, por outro, representa a própria perda do monopólio da instituição e a *dissolução do religioso* (BOURDIEU, 1990). Paralelamente, com os deslocamentos nas modalidades legítimas de atuação religiosa e a afirmação dos leigos como mediadores entre Igreja, movimentos sociais e políticos, não apenas foi legitimado o contrabando de questões nos vários sentidos, como também a disseminação de significações indissociavelmente políticas e religiosas a uma variedade de atividades no tempo e no espaço (REIS, 2008, p. 48).

A despeito disso, no entanto, o fato é que esse conjunto organizacional conseguiu imprimir sua marca sobre a emergência de uma cultura institucional nova, na medida em que funcionou como aqueles *núcleos sócio-estruturais cotidianos de micromobilização* de que fala Doug McAdam (1999) ao se referir a grupos como unidades familiares, redes de amigos, associações voluntárias, centros de trabalho etc. no seio dos quais, inadvertidamente, foram gerados movimentos e redes de apoio a mobilizações coletivas. Nessas organizações, sacerdotes puderam também dedicar-se mais livremente a causas que não estavam ligadas estritamente ao seu exercício profissional, incorporando outras categorias de análise e, sobretudo, novas exigências ao ofício.

OS PADRES FIDEI DONUM EM TERRITÓRIO DE MISSÃO: circulação internacional, crise de vocações e as gerações de missionários no Maranhão (1960-1980)

4.1 Dois itinerários missionários

A aventura missionária de 40 anos de Gerard Cambron na América Latina começou no Brasil, em 1958, quando conseguiu finalmente realizar o sonho de consagrar sua vida ao engajamento missionário, como se pode ver acompanhar na releitura de seu itinerário feita por Yves Carrier (2008). Sua primeira destinação foi uma pequena comunidade do interior do Maranhão (Brasil), da qual pouco sabia, e que estava localizada na diocese de Pinheiro. Nascido em 1916, em Sherbrooke, Canadá, aos três anos de idade perdeu a sua mãe, sendo educado pelo avô dentro dos rígidos costumes e padrões da “pura burguesia” canadense.

Enviado aos 10 anos para estudar em Montreal, onde se encontravam as principais universidades *québécoises* fundadas desde a década de 1930, terminou seu curso clássico em 1936, então, com 20 anos. Licenciando-se em Teologia pela Faculdade da Universidade de Montreal, recebeu a ordenação sacerdotal aos 23 anos (1940). Logo após adquirir o estatuto clerical, tornou-se diretor, professor e superior do Seminário dos Santos Apóstolos, em Sherbrooke, entre 1945 e 1954. A oportunidade para engajar-se nas missões externas veio, no entanto, quando, atendendo aos apelos Pio XII, o episcopado canadense decidiu enviar sacerdotes de algumas de suas dioceses (Nicolet, Saint-Hyacinthe e Sherbrooke) para assumir o trabalho pastoral em paróquias localizadas no estado do Maranhão, um território missionário situado na porção norte do Brasil.

Assim, em 1957, quando o bispo da diocese de Cambron decidiu convocar seus diocesanos para a Missão, este viu abrir-se uma oportunidade para ingresso em uma missão externa. Sua primeira destinação no Brasil, em 1957, foi o Colégio Santa Cruz, em São Paulo, onde permaneceu durante 6 meses em treinamento antes de seguir para o Maranhão.

Nessa “vila monstruosa”, como relata em seu diário, *Lettre du Brésil* (CAMBRON, 2008), ele começou a tomar maiores informações sobre o lugar de sua destinação missionária, bem como passou a conhecer melhor essa “jovem nação”, sob diversos aspectos distante da realidade canadense. Para chegar a seu destino, Cambron, juntamente com três outros padres, atravessou o Brasil em dois Jeeps velhos do exército americano, de São Paulo a São Luís do Maranhão. Nessa ocasião, passando por diversas capitais, como Salvador e Recife, Cambron teve então a possibilidade de conversar com intelectuais locais sobre o Maranhão. As notícias não eram muito animadoras. Gilberto Freire, por exemplo, informava que “a região sofre de uma decadência total” e a maior parte dos seus habitantes “perderam todo o espírito de iniciativa”. A própria experiência de viagem, passando por Aracaju (SE), Recife (PE), Sobral (CE), Mossoró (RN), já era suficiente para provocar um choque quanto às “profundas clivagens que marcavam a estrutura social do país”: a subnutrição, o clima e as doenças infecciosas que abundam e se conjugam para aqueles que vivem sem meios de subsistência, a falta de estima de si, o estado de apatia dos deserdados (CARRIER, 2008, p. 60). Concernente ao povo e ao território maranhense, suas primeiras impressões foram bastante negativas, como relatava em seu diário: “Numa visão geral, o Maranhão é verdadeiramente o país o mais triste e miserável visto até a data” (CAMBRON, 1959 apud CARRIER 2008, p. 74).

Chegando ao Maranhão, juntamente com Robert Lessard, outro padre canadense, Cambron recebeu a responsabilidade por duas paróquias: Peri-mirim e Bequimão, na prelazia de Pinheiro, as quais jamais haviam contado com a presença regular de um sacerdote.

Desde sua chegada, esse missionário tentou colocar em ação as técnicas de transmissão da mensagem religiosa e a visão clerical que havia aprendido durante os anos de formação e de exercício de orientação espiritual; só até descobrir que eles simplesmente não funcionavam junto àquela população. Não havia, porém, modelos acabados que orientassem sua atuação. Nessas condições, conforme se pode perceber no seu diário *Lettre au Brésil*, ao longo dos 3 anos em que permaneceu no Maranhão o que se deu com esse religioso foi um lento processo de reconversão feito às custas de um longo trabalho sobre si (SUAUD, 1991) e de uma série de pequenas tomadas de posição cujos efeitos foram a mudança de orientação em sua perspectiva missionária.

Refletindo sobre as teses do Padre Lebre, Cambron passou então a interessar-se pelo desenvolvimento econômico e social da região e, notadamente, pelo papel que a Igreja deveria exercer para o desenvolvimento integral daquela população. Partindo de pequenas células da Legião de Maria, deu início a uma experiência que desembocou na criação de Comunidades Eclesiais de Base. Encorajando as iniciativas da população local, pouco a pouco seu modelo de atuação foi sendo difundido nos meios missionários canadenses, graças às cartas circulares que enviava falando de suas "aventuras" e que depois compuseram o seu diário.

Assim, a despeito de que sua permanência tenha sido curta no Maranhão (entre 1958 e 1960), as consequências dessa imersão em uma comunidade rural e com uma população marcada por baixa posse de recursos culturais e econômicos, produziram um verdadeiro evento de ruptura em sua definição do sacerdócio.

Ao confrontar-se a circunstâncias históricas não antecipadas, foi necessário que esse homem "cultivado", formado na pura burguesia canadense, desse início a um duro trabalho de adaptação e reinvenção de si e a produção de uma teologia indutiva, alimentada pelo desejo de desenvolver integralmente os destinatários da mensagem religiosa e animar os canais de sociabilidade e solidariedade local.

Convocado em 1960 para retornar a Montreal, a fim de se deslocar para a fundação do Seminário de Tegucigalpa (Honduras), Cambron permaneceu entre o México e América Central até 1965, colaborando com Yvan Illich em Cuernavaca na formação de novos missionários destinados à América Hispânica (CARRIER, 2009). Nesse mesmo ano foi convidado para dirigir o Centro de Formação Intercultural (CENFI) em Petrópolis no Rio de Janeiro. Em 1970 tornou-se conselheiro do episcopado brasileiro (CNBB) e de numerosas congregações religiosas, cuidando da difusão do modelo de comunidades eclesiais de base e de suas experiências missionárias. Em 1981, na sequência de um acidente vascular cerebral, retornou ao Quebec, em Sherbrooke, onde se instalou definitivamente, retornando ao Brasil em períodos frequentes até idade avançada. Faleceu em 2002.

Praticamente duas décadas depois da chegada de Cambron ao Brasil, Carlo Ubbiali desembarcava no Maranhão em 1975, com 36 anos de idade, conforme se pode observar nos relatos e análises biográficas que restam a seu respeito⁶⁶.

Primeiro filho homem e terceiro, de sete irmãos, para a família de Ubbiali, sua opção pelo metier eclesial surgiu como uma escolha surpreendente para um garoto de índole bastante vivaz. Nascido em 1939, em uma pequena comuna italiana da Província de Bergamo, norte da Itália, cresceu em ambiente católico e integrado à vida paroquial, à semelhança de Cambron. Com 11 anos de idade, ingressou no seminário diocesano de Cremona, obtendo a ordenação sacerdotal em 1964, com 25 anos de idade. Três meses mais tarde foi designado como padre responsável pela *Casa da Juventude*, na paróquia de Calvenzano, uma comuna próxima do povoado onde ele nascera. Ao longo dos 11 anos em que atuou nessa comunidade desenvolveu diferentes projetos de intervenção social e animação comunitária (pintura,

⁶⁶ Bombieri (2005) e uma breve biografia disponível no site italiano da Associazione Carlo Ubbiali <http://www.associazionecarloubbiali.org/biografia.htm>. Acesso em 12/05/2014

teatro, música, carnavais). É desse período ainda dois ensaios que escreveu refletindo sobre “o papel do padre na igreja e na sociedade: “O tolo da aldeia” e “reflexões de um padre subversivo”, nos quais expõe sua percepção do homem como um ser “normal”, com todas as suas “fraquezas, medos, emoções e sentimentos”. (BOMBIERI, 2005, p. 13).

A essas alturas, pelo que parece, já estava bem conectado com a modificação da sensibilidade religiosa sobre os influxos do aggiornamento católico e do engajamento missionário no terceiro mundo. Decidiu então inscrever-se no Seminário para a América Latina (CEIAL), localizado em Verona. Como muitos outros italianos, veio então para o Brasil. Sua diocese de destino foi Viana, uma circunscrição recente, localizada no Meio Norte, como até então era considerado o estado do Maranhão.

Sua chegada ocorreu, no entanto, em um momento um tanto quanto delicado regionalmente. Além do contexto político brasileiro e a escalada dos conflitos e violências no campo maranhense, a sucessão episcopal na Igreja de Viana havia colocado à frente da diocese Dom Adalberto Abílio Paulo Diniz, um capuchinho que se responsabilizaria pelo desmantelamento do trabalho pastoral que tinha sido introduzido pelo bispo anterior. Dispondo de sólidas relações com o exército, Dom Adalberto ficou conhecido como *O Pacificador da Baixada* (título de uma publicação crítica redigida por padres estrangeiros e nacionais). Nesse período, as posturas pastorais e políticas desse prelado provocaram a expulsão de diversos padres, irmãs e leigos da circunscrição. Vários sacerdotes considerados “subversivos” foram denunciados então à Delegacia de Ordem Política e Social do Maranhão (DOPS-MA). Solidarizando-se com os expulsos, Carlo Ubialli, em companhia de dois leigos e do Padre Mario Aldigueri (Diocese de Mantova, Itália), decidiu mudar de localidade instalando-se em Boa Vista do Gurupi, na diocese de Candido Mendes (hoje, Zé Doca), localizada no oeste maranhense, na fronteira com o estado do Pará.

Nesse mesmo período, juntamente com padres e leigos, participou da criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) no Maranhão. Porém, seu engajamento missionário mais destacado foi na Pastoral Indigenista. Foi precisamente nessa nova localidade que Ubialli começou a inteirar-se da realidade das diversas comunidades indígenas existentes na região.

Desde então passou a estudar, fazer cursos de caráter antropológico, fundando, em 1977, o CIMI Maranhão, juntamente com o padre Odilo Erhardt, um dos pioneiros da missão dehoniana no Maranhão. Como membro fundador e exercendo funções de gestão no CIMI ao longo de 20 anos, a atuação desse conselho no Maranhão se confunde, em parte, com o engajamento desses missionários. Entre os anos 1970 e 1980, juntamente com o padre Odilo, "[...] eram os únicos agentes da pastoral da Igreja católica que se dedicavam ao trabalho exclusivo com os índios deste Estado, defendendo seus direitos, reivindicações e projetos, diante da virulência avassaladora dos grandes projetos que avançavam no Estado" (BOMBIERI, 2005, p. 16).

Em 1990 foi nomeado vice-presidente nacional do CIMI, que tinha como presidente desse organismo, Dom Tomás Balduino, bispo de Goiás Velho. Exercendo diversas vezes o papel de mediador de conflitos entre órgãos do estado, empresas e comunidades indígenas e coordenando diferentes trabalhos junto aos povos indígenas, diversas vezes Carlo Ubialli foi ameaçado de morte. Não desanimava, porém. Em 1997 adquiriu o título de Perito em Antropologia Aplicada após defender o trabalho "*O filho de Ma'ira*", pela Escola de Antropologia Aplicada que havia aberto um curso à distância em São Luís por sua intermediação. Mesmo enfrentando resistências dentro da FUNAI, no final da década de 1990 começou a estruturar um projeto de letramento e educação social e política para jovens adultos em aldeias Guajá. Um acidente fatal em 2001 interrompeu, no entanto, a continuidade dessa atuação missionária na Pastoral Indigenista.

4.2 Os padres *Fidei Donum* e a militância clerical no Maranhão

Impossíveis de serem reduzidos a percursos típicos e separados sob diversos ângulos (geracional, nacional, disposicional, etc.), a apresentação desses dois itinerários sacerdotais resulta da preocupação pedagógica de introduzir o leitor na questão da importância da atuação de padres estrangeiros para o desenvolvimento de pastorais sociais na Província Eclesiástica de São Luís do Maranhão.

Sem dúvida, uma rápida observação acerca dos agentes mais decisivos do processo de *aggiornamento* da Igreja Católica no Maranhão evidencia o papel preponderante de religiosos estrangeiros e, entre eles, o dos chamados padres *Fidei Donum*, para desenvolvimento de novas linhas de atuação pastoral e vinculação entre fé e intervenção social na região. Esse termo (*Fidei Donum*) era empregado para designar aqueles sacerdotes missionários vinculados a dioceses estrangeiras que, atendendo aos apelos de Pio XII, através da Encíclica *Fidei Donum* (1957), engajaram-se no apoio às "Igrejas do Terceiro Mundo".

A maior parte dos sacerdotes vindos para o Maranhão provinha da Itália, Canadá e França, onde há pouco tempo tinham sido fundadas organizações de cooperação internacional católicas, estimuladas pelas redes do terceiro mundismo católico e o aumento de importância das igrejas do Cone Sul "[...] na complexa rede pastoral, espiritual, institucional e doutrinal do catolicismo contemporâneo." (BEOZZO, 2001, p. 29). Atores decisivos da história cultural e política da região, através do estudo dos modos de circulação e inserção concreta desses agentes torna-se possível discutir tanto os modos de vinculação desse componente institucional - tão distante de Roma - a processos e movimentos nacionais e internacionais, quanto os fatores que favoreceram a emergência de uma nova configuração institucional, marcada pela diversificação dos hábitos sacerdotais e a lenta gestação de uma nova cultura sacerdotal que ampliou o espectro de militância institucional católica.

Como procuramos demonstrar até aqui, a realização de intervenções públicas e políticas constituía uma característica consubstancial à própria imagem social do corpo sacerdotal atuante no Maranhão, posto que, historicamente, diversas das competências eclesiais constituíram recursos fundamentais para ingresso no jogo político por religiosos. Três aspectos, no entanto, favoreceram a constituição de novas relações entre engajamento religioso e participação política e, com isso, a emergência de uma nova cultura religiosa na região.

Em primeiro lugar, destaca-se o processo de expansão e legitimação de novas formas de investimento religioso, os quais ofereceram novas condições para o engajamento desses religiosos em causas que ultrapassavam o domínio tradicional de especialidade do seu ofício. Um segundo aspecto importante encontra-se no fato de que a diminuição da dissimetria entre leigos e religiosos, resultante do novo lugar assumido por aqueles no seio da Igreja e para o desenvolvimento de novas iniciativas pastorais, criou condições para que religiosos se tornassem mais sensíveis aos apelos, problemas e demandas do laicato. Além disso, deve-se levar em consideração a própria crise institucional da Igreja e uma série de fatores conjunturais, relativos ao contexto sócio-histórico e político de suas ações, como fatores importantes para a tomada de consciência por esses indivíduos acerca do papel político de sua atividade, constituindo, ainda, a oportunidade para a realização de seus projetos religiosos por novas vias.

Tendo chegado ao Brasil principalmente a partir da década de 1960, quando a crise de vocações locais atingia o nível mais crítico, rapidamente os missionários estrangeiros foram se impondo nessa periferia do espaço católico como as principais lideranças de movimentos e organismos de renovação pastoral e conciliar da Igreja Católica, especialmente no espaço rural maranhense. Por razões que vêm sendo explicadas, este fenômeno ligou a trajetória desses religiosos a eventos e mobilizações

diversos, a organismos de portes distintos, de duração variável e de abrangência heterogênea⁶⁷.

Nessas condições, a politização religiosa pôde se realizar segundo diversas modalidades: de maneira individual, no quadro de uma prática ou questão específica de natureza política ou social; entre pares, nos grupos constituídos sobre essa base, porém, ela se deu de maneira mais frequente através do engajamento no seio de uma daquelas organizações conciliares e militantes especializadas na defesa de uma causa que não era ligada estritamente ao exercício profissional, como visto no capítulo anterior.

Assumindo outro ângulo de observação acerca dos processos de politização do engajamento religioso no território missionário em pauta, o objetivo do presente capítulo é demonstrar, através do exame das modalidades de circulação internacional de clérigos diocesanos, como as redefinições nas formas de exercício do *métier* eclesial nesse componente periférico da Igreja se conectam às reconfigurações do espaço católico em nível mundial.

Para tanto, metodologicamente, procuramos combinar três níveis de análise interligados: em primeiro lugar, analisamos as reconfigurações das malhas transnacionais católicas, tentando demarcar as condições nas quais se deu a “Grande Missão”, ou seja, o envio a partir da década de 1960 de missionários das Igrejas do norte em direção às do Sul. Dentro desse processo, destacamos duas experiências de cooperação internacional ocorridas na região maranhense. Em seguida, através da análise da crise de recrutamento e de vocações sacerdotais ocorridas no Maranhão, evidenciaremos como se deu a diversificação dos *habitus* eclesiais e a relativização das formas instituídas de exercício religioso na região. Por fim, distinguiremos duas configurações institucionais e missionárias nas quais se deu o ingresso e engajamento desses religiosos estrangeiros no Maranhão.

⁶⁷ A esse respeito, consultar também: Feitoza, 2012.

4.3 Novas dinâmicas transnacionais e a imigração religiosa no pós-guerra

Embora a questão da circulação de ideias, recursos humanos, técnicos e financeiros dentro da estrutura transnacional do catolicismo não constitua propriamente uma novidade, e que tal enunciação apresente todos os ares de obviedade, vale à pena desenvolver aqui o argumento acerca da importância da importância da Igreja Internacional e de suas redes militantes para os processos de renovação institucional no Brasil a partir da década de 1950 (MAINWARING, 1989). Sem dúvida, uma das dimensões fundamentais dessa influência foi o processo de reafirmação da autoridade do Vaticano sobre as Igrejas nacionais, iniciado desde o século XIX, o que fez com que o Vaticano passasse a exercer um papel cada vez mais decisivo para o encorajamento ou proibição de mudanças dentro das igrejas nacionais. Como já demonstrou Scott Mainwaring (1989, p. 31) para o caso brasileiro, as inovações ocorridas nesse componente organizacional, "[...] entre o final da década de 50 e o término da década de 70, teriam sido impensáveis fora do contexto dos papados mais progressistas na história recente da Igreja". O leitor interessado por essa modalidade de influência já conta com uma volumosa bibliografia que descreveu esse processo em grandes linhas (MAINWARING, 1989; SERBIN, 2008; BRUNEAU, 1971).

Contudo, diversos estudos recentes vêm demonstrando que, apesar de o Vaticano constituir a influência internacional mais importante dentro da Igreja, esse poder centralizado teve de afrontar-se constantemente, ao longo do século vinte, aos desafios interpostos por dinâmicas religiosas, missionárias e leigas que, embora por ele promovidas, escapavam largamente ao seu controle, chegando mesmo a promover situações conflituosas e até mesmo uma relativização das normas institucionais e doutrinárias da Igreja Católica (CHAOUCH, 2006; MABILLE, 2001; 2003).

Seria necessário concordar nesse ponto com François Mabile (2001, p. 8) para o qual "mais globalmente, a história católica do

século XX pode se ler no domínio internacional como a impossibilidade por Roma de regular as iniciativas internacionais dos católicos". Perspectivas estimulantes têm sido desenvolvidas em pesquisas recentes quanto ao papel jogado pelas malhas transnacionais, católicas e ecumênicas, que circulavam entre a Europa, América do Norte e América Latina, e como nessas redes militantes foi criado sendo criado um outro espaço, dominado por relações mais informais e pelo intercâmbio de ideias, práticas e trocas culturais em vários sentidos (CHAOUCH, 2007; COMPAGNON, 2008, 2009; MABILLE, 2001).

Com essa inspiração de fundo, e sem que seja possível aqui pretender a exaustividade ou a síntese concernente a um domínio de investigação ainda em desenvolvimento, caberia destacar algumas dimensões importantes dessas dinâmicas internacionais católicas e como isso auxilia na compreensão das transformações institucionais do catolicismo no Brasil, com diferentes impactos sobre o conjunto de suas circunscrições.

A começar pela evolução das preocupações pastorais da Igreja Católica no pós-guerra e suas conexões com a internacionalização de movimentos dentro da Igreja (BEIGEL, 2011). Sobretudo a partir de meados do século vinte, os movimentos mais importantes dentro da Igreja desenvolveram um setor internacional que preparava os contatos com o estrangeiro, instauravam trocas, organizavam sessões de formação e enviavam formadores (PRUDHOMME, 2007). Além disso, também houve um investimento para formação e cooptação de elites cristãs, capazes de tomar em mãos os destinos das jovens nações, ao que se conectou a criação de universidades católicas, seminários e centros de pesquisas que favoreceram a circulação de agentes, ideias e modelos do centro em direção à periferia e vice-versa (CHAOUCH, 2007; COMPAGNON, 2006; DELLA CAVA, 2003). Cabe destacar, ainda, a criação de uma pluralidade de agências de caridade e apoio episcopal para as Igrejas do "novo mundo" que promoveram tanto a mobilização de recursos, quanto

o treinamento e envio de religiosos para os territórios de missão (DELLA CAVA, 2003; BEIGEL, 2011).

Com efeito, uma das dimensões importantes para o processo de renovação da Igreja na América Latina foi o surgimento de uma série de propostas de adaptação e projetos de intervenção proativa da Igreja no desenvolvimento social e na internacionalização dos movimentos da ação católica (BEIGEL, 2011). Por um lado, essa preocupação pastoral encontrava suas raízes no surgimento do cristianismo social no século XIX que, sob o impulso do papa Leão XIII, deu novo alento à renovação das concepções tradicionais da Igreja frente à sociedade e a cultura. Ela também se nutria de diversas correntes filosóficas, surgidas no período pós-guerra e promovidas tanto por algumas conferências episcopais, quanto por ordens mais ativas social e politicamente. Além disso, elas se enquadram num conjunto mais vasto de estratégias promovidas pelas autoridades eclesiásticas frente aos desafios de diversos movimentos e tendências. É nesse quadro que se pode compreender a maneira como se forjou uma nova forma de fusão entre fé e intervenção social: a *ação pastoral*, entendida como intersecção entre religião e política (BEIGEL, 2011).

Assim, quando, após a segunda guerra mundial, foi-se desenhando um cenário de diferentes conflitos entre projetos de internacionalização tendentes a hegemonizar os novos espaços de poder político, econômico e cultural, a Igreja desenvolveu diferentes instituições de distinto alcance para aumentar a capacidade instrumental do catolicismo de participar dessas lutas (BEIGEL, 2011). Associações internacionais foram criadas então com a finalidade de “re Cristianizar” a sociedade, como a Ação Católica, a Juventude Operária Cristã, e a Juventude Universitária Cristã, as quais se estenderam paulatinamente por distintos pontos do planeta e alcançaram seu pico de recrutamento durante a década de 1950 (GARCIA-RUIZ, 1990). Também a criação de diversos organismos de cooperação internacional, fossem aqueles fomentados por iniciativas do Vaticano, de Conferências

Episcopais ou por Ordens Religiosas, constituíram ações pastorais de alcance mundial.

Em boa medida, essas iniciativas para tentar insuflar novo dinamismo à Igreja Católica foram promovidas por novas tendências filosóficas surgidas no pós-guerra, a exemplo das correntes alemã e francesa, as novas formas de cristianismo social e a integração cada vez mais ampla dos conhecimentos das ciências sociais com fins de renovação da missão evangelizadora da Igreja (BEIGEL, 2011).

Na sequência das estratégias de reconquista da *intelligentsia* latino-americana pela Igreja, destacou-se, como já mencionado, a criação de diversas universidades católicas no continente americano, sobretudo a partir da década de 1930: Xaveriana de Bogotá, 1937; Lima, 1942, Medellín, 1945; Cuba, 1946; Rio de Janeiro e São Paulo, 1947; Porto Alegre, 1950; Campinas e Quito, 1956; Buenos Aires e Córdoba, 1960; Valparaíso e Guatemala, 1961, etc (GARCIA-RUIZ, 1990).

No Brasil, além dos investimentos na escolarização das elites via a abertura de educandários católicos para as elites regionais, a Igreja Católica investiu fortemente na conquista do espaço universitário (CORADINI, 1996; MONTEIRO, 2008) e na criação de grupos especializados que passaram a atuar junto a universidades e colégios secundários católicos e públicos (FERREIRA, 2007; 2009), com diferentes consequências sobre o grau de autonomização e profissionalização de diversos domínios do saber.

Notadamente nos anos cinquenta e sessenta, Dominicanos e Jesuítas foram responsáveis pela liderança de diversos movimentos políticos de origem católica no campo universitário latino-americano e nacional (BEIGEL, 2011; FERREIRA, 2007). Nesses espaços, ao mesmo tempo em que viabilizavam o acesso às perspectivas mais avançadas da teologia europeia, sacerdotes desempenharam papel determinante para a evolução e inserção dos militantes na realidade e incremento do compromisso social dos fiéis (DELGADO e PASSOS, 2003). É assim que esse grupo de *filósofos de origem católica*, atraídos por personalidades carismáticas

como o padre Henrique Vaz, pôde beneficiar-se das redes institucionais da Igreja para alavancar seus projetos de afirmação intelectual, o que, inadvertidamente, esteve no princípio da diversificação e dinamização do campo filosófico brasileiro (FERREIRA, 2007).

Por outro lado, uma elite de seminaristas latino-americanos também partiu para realizar seus estudos na Europa, estabelecendo conexões com os centros universitários católicos que eram até então os pontos mais avançados de mutação no pensamento católico, principalmente no triângulo geográfico da Bélgica, França e Alemanha (CHAOUCH, 2006).

Se a Universidade Católica de Louvain (UCL) já tinha tradição no acolhimento do clero estrangeiro para conclusão de seus estudos superiores (SERVAIS, 2006; FERREIRA, 2007), entre 1970 e 1980 suas fileiras estudantis só tenderam a ampliar-se sob os influxos da presença de estudantes tentando escapar da situação de violência política e social ocasionada pela instauração de regimes autoritários no Cone Sul (SAUVAGE, 2006). Como mostrou Paul Servais (2006), os mais numerosos eram estudantes brasileiros, seguidos em ordem decrescente pelos colombianos (68), chilenos (65), peruanos (57), argentinos (48), bolivianos (44), contando ainda com estudantes mexicanos, cubanos e costarriquenhos. A maioria deles pertencia às classes médias dos seus países de origem, “[...] ou seja, essencialmente uma classe de funcionários ou de intelectuais. As classes populares eram fracamente representadas e a burguesia agrária igualmente.” (SERVAIS, 2006, p. 56).

Em Louvain esses estudantes encontraram um modelo de formação que era bem distinto em relação às outras universidades do mundo. As disciplinas estudadas eram, sobretudo, as de ciências humanas: filosofia, psicologia, sociologia, antropologia, economia e história (SAUVAGE, 2006, p. 115). Com um corpo docente diversificado, muitas de suas conferências eram dedicadas ao tema da Europa e do terceiro mundo, com especial atenção aos países da América Latina.

Como mostrou Daniela Maria Ferreira (2007, p. 97), eram muito sugestivos os títulos de algumas conferências: *“les armées Latino-Américaines et la politique”, ‘la paix et la misere du tiers monde’, ‘Structures Sociales de l’Amérique Latine’, ‘La réalité à Cuba, espoir et réalité’, ‘L’idée du développement’* e *‘Amérique Latine, évolution ou révolution’*”⁶⁸. Em suas passagens acadêmicas, esses estudantes latino-americanos tiveram então uma vida comunitária relativamente intensa, marcada pela criação de círculos de proximidade, atividades culturais e perspectivas de engajamento político (SERVAIS, 2006), o que permite categorizá-los como pertencentes a uma elite político-teológica transnacional (CORTEN, 1995).

Nesse quadro, sob diversas perspectivas, a UCL desempenhou papel importante no processo de renovação do catolicismo na América Latina. Em primeiro lugar, foi principalmente no seio da elite político-teológica transnacional educada em seus quadros que foi formulada a Teologia da Libertação (CORTEN, 1995). Seja por meio de estágios de longa ou curta duração ou por contatos pessoais nutridos por comunicações telefônicas, personalidades latino-americanas engajadas na teologia da libertação tiveram passagem pela Bélgica (SAUVAGE, 2006).

Em uma das raras pesquisas objetivando esse espaço de produção teológica, Malik Tahar Chaouch acompanhou trajetórias de 42 teólogos latino-americanos ligados às ideias da Teologia da Libertação, o que lhe permitiu afirmar que parte expressiva desses intelectuais ativistas teve alguma passagem pela Europa, principalmente na UCL. Assim, seja para jornadas de estudos mais longas ou cursos breves, ou até mesmo por intermédio de

⁶⁸ É sem dúvida com base nisso que diversos pesquisadores têm mostrado ainda as conexões entre a teologia da libertação e as redes religiosas e militantes do terceiro mundismo que, aproximando atores individuais e institucionais da Europa, América do Norte e América Latina, favoreceram o interesse pela compreensão da AL e quanto aos problemas do subdesenvolvimento (SERBIN, 2008; MARIN, 1995).

contatos pessoais – como aqueles estabelecidos com bispos como Dom Fragoso, Casaldaliga, Proanio, Mendez Arceo, Mendiharat (SAUVAGE, 2006) – toda uma série de evidências demonstra a importância das fontes europeias da teologia da libertação. Como sintetizou Olivier Compagnon (2008, p. 3. Tradução nossa),

A importância da herança europeia para a emergência do Cristianismo de Libertação é, talvez, proporcional à afirmação, pela maior parte dos atores desse movimento, da ruptura histórica com a Europa que eles entendem colocar em ação⁶⁹(...) Assim os trabalhos pioneiros de Rubem Alves são eles largamente conectados a alguns teólogos alemães contemporâneos, entre os quais Jurgen Moltmann e Karl Barth que marca toda a teologia da libertação de maneira subterrânea. De fato, muitos dos novos teólogos latino-americanos foram formados em universidades europeias: Gustavo Gutierrez estudou na Universidade Católica de Louvain e em Lyon; Leonardo Boff defendeu sua tese intitulada: “A Igreja como sacramento na experiência do mundo”, em Munique, sob a direção do muito heideggeriano Karl Ragner; José Luis Segundo, jesuíta uruguaio, é o autor de uma tese na Sorbonne sobre Nicolas Berdiaeff e a reflexão cristã sobre a pessoa.

Para retomar o caso da Universidade de Louvain, este centro universitário foi igualmente importante pelo fato de que alguns dos seus professores se deslocaram para a América Latina, onde se tornaram animadores intelectuais dos meios católicos e de uma série de organismos acadêmicos e religiosos.

O jesuíta Roger Vekelmans, por exemplo, tornou-se um dos principais promotores da Escola de Sociologia da Universidade

⁶⁹ Evidentemente, não se pode excluir também o fato de que esses teólogos da libertação abraçaram os postulados anti-imperialistas e anti-capitalistas que colocavam o acento sobre os mecanismos de opressão, notadamente o Marxismo e as perspectivas da escola da dependência (Raul Prebisch, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, etc.), e que evidenciavam como as lógicas das relações internacionais entre centro e periferia do capitalismo repercutiam sobre a manutenção da dependência e o crescimento das desigualdades sociais (AYER, 2011).

Católica de Santiago e do Centro para o Desenvolvimento Econômico e Social da América Latina (DESAL) no Chile (Beigel, 2011). Michel Schooyans e Joseph Comblin “[...] chegaram ao Brasil com a incumbência de eleger seminaristas e estudantes, para estudos em Louvain. Uma vez no país, desenvolveram atividades docentes na PUC-Campinas e na PUC-SP” (FERREIRA, 2007, p. 97). François Houtard coordenou a Federação Internacional de Institutos de Investigação Social e Sócio-religiosa (FERES), que promoveu a criação de institutos em diversos países na América Latina: Argentina; Brasil; Colômbia; México; Chile; Paraguay; e também na Espanha e Bélgica (BEIGEL, 2011). O FERES foi financiado pela Homeland Fondation dos Estados Unidos que promoveu uma pesquisa estatística sobre a situação da Igreja Católica e das sociedades latino-americanas na qual se basearam os bispos latino-americanos que participaram do Concílio do Vaticano II (CHAOUCH, 2006). Segundo Fernanda Beigel (2011, p. 49, tradução nossa):

[...] a preocupação subjacente desses estudos era, pelo geral, a mesma. Advertiam um decréscimo de ingresso nos seminários e pretendiam estabelecer os fatores e condicionantes da vocação sacerdotal, a fim de contribuir ao fortalecimento da missão evangélica do clero na sociedade.

Outro aspecto importante das novas dinâmicas transnacionais foi a multiplicação de organismos de cooperação internacional católica, fossem aqueles fomentados por iniciativas do Vaticano, por Conferências Episcopais Nacionais ou por Ordens Religiosas, constituindo iniciativas pastorais de alcance mundial (BEIGEL, 2011). Conforme Fernanda Beigel (2011), essas associações se sustentavam com diferentes fundos provenientes de coletas nacionais ou de ajuda internacional. Pode-se mencionar, nesse caso, a Cáritas Internacional, criada em 1954 para articular as Cáritas nacionais; A ação Episcopal Adveniat de origem Alemã (1961); a criação da MISEREOR (Fundo para o

desenvolvimento sócio-econômico) e a Fundação Konrad Adenauer (1956), ambas de origem alemã, as quais incentivaram a criação de partidos democratas cristãos em todo o mundo:

Essas agências alcançaram certa coordenação internacional depois do Concílio Vaticano II, através da Comissão Pontifícia Justiça e Paz (1967), quando foram impulsionadas coletas mundiais para contribuir ao desenvolvimento do terceiro mundo, com porcentagens dos salários dos clérigos e os ingressos das dioceses (BEIGEL, 2011, p. 38, tradução nossa).

De fato, a América Latina foi bastante favorecida por um significativo aumento de ajuda externa dos países ditos desenvolvidos o que se inscreve, evidentemente, num contexto de enfrentamentos ideológicos da Guerra Fria. Atravessada pelas lutas entre ditaduras e oposições de esquerda, o subcontinente americano começou a sofrer ainda mais com a pressão da crescente economia capitalista (LOWY, 2000), o que teve como consequências sociais o aumento da precariedade e o crescimento do sentimento de injustiça por parte dos deserdados (AYER, 2011).

É desses anos ainda a descoberta da dependência e não mais somente do subdesenvolvimento. Diversos sociólogos e economistas latino-americanos começaram então a conceber como fundamental a emancipação das lógicas de dominação externas e internas, inscrevendo-se numa perspectiva próxima àquela que defendia o padre Lebret (COMPAGNON, 2000 p. 531). Suas análises estimaram que a estrutura do sistema mundial, no lugar de promover a prosperidade para os países do sul, exercia sobre eles efeitos de dominação que só faziam crescer as desigualdades sociais. Enunciada no contexto da descolonização asiática e africana, essas perspectivas de avaliação sobre a condição latino-americana não deixaram de repercutir em diversos setores sociais, entre os quais a própria Igreja.

Nesse quadro, como o destacou Ralph Della Cava (2003), por diversas razões a Igreja brasileira foi se tornando, provavelmente,

a maior beneficiária da filantropia e da canalização de recursos promovidos pelas redes transnacionais católicas. A começar pela afirmação de um modelo de militância terceiro-mundista ao qual se vinculou a constituição de um grupo de pressão dentro do episcopado oriundo da América Latina, Ásia e África e que apelava à “consciência moral” dos países ricos quanto ao problema do subdesenvolvimento (SERBIN, 2008; MARIN, 1995).

Como esclarece Denis Pelletier (2007), a partir de 1950, o terceiro mundismo católico assumiu a feição de movimento internacionalista católico que reformulou o combate pela paz em uma utopia do desenvolvimento generalizado⁷⁰. Além disso, caberia destacar o interesse despertado pelo catolicismo brasileiro e a forte atração exercida sobre a Europa Ocidental por conta das inovações produzidas nesse lapso de tempo (Comunidades Eclesiais de Base, Teologia da Libertação, a luta de bispos contra a tortura e o apoio aos direitos humanos, etc.) (DELLA CAVA, 2003). Um terceiro aspecto geral foi o fato de o catolicismo encontrar-se confrontado na América Latina a dois grandes desafios que pareciam colocar em jogo o seu futuro, na perspectiva da Santa Sé: de um lado, o cristianismo da libertação, definindo novas formas de engajamento clerical e dos leigos na vida pública; noutro, o sucesso extraordinariamente rápido das Igrejas pentecostais, promovendo uma ruptura na situação de quase monopólio do catolicismo (COMPAGNON, 2006).

O desenvolvimento de uma efetiva internacional católica, principalmente baseada na América Latina, na Europa e na América do Norte constituiu outro elemento importante das transformações em curso a partir da década de 1950 (CARRIER, 2008). Encorajado por Roma, esse movimento se materializou pela “Grande Missão”, ou seja, o envio, a partir de 1957, de missionários das Igrejas do Norte em direção àquelas do Sul (SUAREZ, 2004). Tratou-se então de uma diversificação no perfil da imigração religiosa estrangeira que, desde os primórdios do

⁷⁰ A este respeito, consultar também: MABILLE, 2001.

século vinte, vinha demarcando o processo de desnacionalização do clero atuante no Brasil (SERBIN, 2008).

A modificação mais sensível se deu pela ênfase na cooperação com os episcopados de diversas nacionalidades e o forte incremento na proporção de sacerdotes diocesanos e leigos enviados para os territórios missionários. Cabe ressaltar ainda que a partir da década de 1950 já se considerava, em meios hierárquicos, que o enfrentamento dos desafios da América Latina não poderia ser realizado somente com a ajuda do clero regular, que tinha marcado a onda de imigração religiosa desde o início do século vinte (MENDEZ, 2008).

De maneira particular, interessa aqui o caso daqueles sacerdotes que atenderam aos apelos de Pio XII, através da Encíclica *Fidei Donum*, de 1957, colocando-se à disposição de bispos do "terceiro mundo" para fazer frente ao problema agudo da crise vocacional nesses países, bem como para combater à expansão de outras denominações religiosas (SERBIN, 2008; MAINWARING, 1989). Nessa Encíclica, a Santa Sé se dirigia explicitamente aos bispos do mundo inteiro para reforçarem o esforço missionário. Foi a partir desse momento que os padres diocesanos enviados para a América Latina passaram a ser chamados de *Fidei Donum*. Cabe esclarecer ainda que essa Encíclica promoveu uma modificação importante no horizonte da prática missionária por pelo menos duas razões: em primeiro lugar, do ponto de vista da estratégia missionária, o estabelecimento de formas de cooperação já não consistia simplesmente no envio de recursos humanos do centro em direção aos territórios periféricos, uma vez que pressupunha a negociação de Igreja a Igreja quanto aos objetivos do trabalho missionário. Em segundo lugar, de uma perspectiva eclesiológica, o que se destaca é o novo papel exercido pelos bispos quanto à "missão universal da igreja" e a própria tarefa missionária transnacional, em colaboração com o Papa (CEFAL, 1992).

Boxe 16

A Encíclica Fidei Donum.

Durante a Páscoa de 1957 e às vésperas dos grandes anos de descolonização (em 1960, dezessete países africanos alcançam a independência), Pio XII, em sua Encíclica *Fidei Donum*, lança aos bispos de toda a Igreja um grande e importante apelo em favor das missões da África, mas também em favor do conjunto das missões católicas. Após o preâmbulo (sobre o Don da fé, que deve procurar suscitar a fé junto aos irmãos), nós encontramos quatro partes. A primeira é consagrada a uma análise da situação da Igreja em África: ilhas sobre os resultados obtidos e amplitude da tarefa a ser cumprida, descrição detalhada das condições presentes do apostolado: evolução política, econômica e social, crescimento do materialismo ateu, esforços do Islamismo, preocupação de uma elite cristã a ser formada e, em face disso tudo, insuficiente número de congregações missionárias assim como de clérigos africanos. Donde a necessidade imperiosa do apoio de toda a Igreja: é a segunda parte. Os problemas da África são os problemas de toda a Igreja e, para resolvê-los, o Papa recorda aos bispos que eles são, juntamente com ele, solidariamente responsáveis pela missão apostólica da Igreja, além mesmo de suas dioceses. Isso que, manifestadamente, representava uma transformação notória com relação ao direito canônico em vigor (cf.: o Código de 1917, Canon 1350: o papa se ocupa da Igreja inteira, os bispos se ocupam de suas dioceses). Na terceira parte, é o triplo apelo da Igreja à oração pelas missões, à generosidade financeira e ao recrutamento missionário. Aspecto inovador desse último ponto que se direciona diretamente aos padres diocesanos (assim como em outras partes se dirigia aos leigos) que foram qualificados de *Fidei Donum*. A última parte, resumidamente, é uma exortação endereçada a todos os missionários. Fonte: CEFAL, 1992c, p. 5-6, tradução nossa.

Com efeito, além do combate contra o “materialismo ateu”, o protestantismo e a “[...] marcha precipitada em direção à uma civilização técnica[...]”, Caroline Sappia (2006, p. 92) sugere que a promoção da vinda de sacerdotes, ao invés de religiosos, parecia estar ligada ainda ao tipo de relação que foi sendo construído

entre bispos locais e congregações religiosas nos territórios missionários. Isso poderia ser explicado em razão de que, quando um religioso trabalhava com um bispo local, este último era confrontado não somente com as perspectivas pastorais da família religiosa em questão, como também com as linhas de comando que deveriam ser obedecidas por esses mesmos religiosos. Tal situação não deixou então de ocasionar frequentes tensões, frustrações e questionamentos por bispos locais que, a despeito de necessitarem desses missionários para contrabalançar a penúria de sacerdotes nativos, viam-se afetados pela limitação nas condições de exercício de sua autoridade⁷¹. O interesse pela solicitação de padres *Fidei Donum* residiria, então, na relação direta que estes estabeleceriam com o bispo da diocese de destino, o que, na prática, raramente representou uma submissão imediata às visões pastorais das autoridades eclesíásticas que os recebiam.

Soma-se a isso o fato de que alguns bispos, querendo imitar o caminho percorrido por congregações e ordens religiosas missionárias, viram nesse processo a possibilidade de constituírem enclaves semi-autônomos nos territórios das dioceses que lhes acolhiam (ALDIGHERI, 2009). Porém, uma vez que as relações dos padres diocesanos com a instituição não apresentam uma malha institucional de enquadramento tão estreita quanto a dos religiosos, dependendo praticamente dos contextos paroquiais e organizacionais (RAISON DU CLEZIOU, 2008) essa situação tendeu, na realidade, a dotar os padres *Fidei Donum* de maiores condições de autonomia em suas opções.

Sem dúvida, essa circulação de recursos humanos e financeiros dentro da estrutura transnacional do catolicismo com destinação à Igreja latino-americana e brasileira foi beneficiada pela criação de organizações do episcopado e de organismos de atuação pastoral que rapidamente solaparam o estado de isolamento de diversos das circunscrições e movimentos religiosos, como mencionado anteriormente. Ou seja, o

⁷¹ Para uma observação semelhante, consultar Marin, (2010, p. 53)

estritamento das redes transnacionais católicas, mencionadas acima, foi favorecido pela formulação de um efetivo campo organizacional, garantindo a ocorrência de repercussões sobre as diferentes subunidades do catolicismo brasileiro.

Entre esses organismos destaca-se, primeiramente, a criação da Conferência dos Bispos Brasileiros (CNBB), fundada em 1952 por Helder Câmara e aprovada por Mons. Giovanni Montini, então secretário de Estado do Vaticano (MARIN, 1995; SEIDL; NERIS, 2011). Três anos depois, essa experiência de unificação se estendeu ao nível do continente latino-americano através da criação do CELAM – Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (1955), cujo nascimento esteve vinculado à primeira Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, ocorrido no Rio de Janeiro, nesse mesmo ano (COMPAGNON, 2000; SUAREZ, 1991). Além do CELAM, que constituiu um dos organismos precursores da integração entre os episcopados sul-americanos, a Confederação Latino-americana de Religiosos (CLAR) e a Comissão Pontifícia para a América Latina (CAL), fundadas no fim dos anos cinquenta por Roma, também colaboraram na tentativa de oferecer uma resposta a problemas organizacionais da Igreja, notadamente a escassez do clero, e às questões políticas e socioeconômicas do Cone Sul (MENDEZ, 2008).

De maneira geral, essas instituições favoreceram a coordenação de várias organizações de caráter latino-americano ou interamericano existentes (CIEC, UNIP, SIAC, CIASC⁷²) estimulando ações comuns, intercâmbios de ideias e a criação de redes religiosas transnacionais (CHAOUCH, 2007), bem como colaboravam na gestão da ajuda originada de diversos episcopados da Europa e da América do Norte e advindas de

⁷² Trata-se da Confederação Interamericana de Educação Católica (CIEC), que agrupava todas as respectivas federações nacionais; a União Interamericana de Padres de Família (UNIP). Além destes, outro organismo importante era o Secretariado Interamericano de Ação Católica (SIAC) e a Confederação Interamericana de Ação Social Católica (CIASC). Para maiores informações acerca desses organismos, consultar Mendez (2008).

organizações cooperação internacional católicas (MENDEZ, 2008). Como se pode observar na monografia histórica sobre a Pontifícia Comissão para a América Latina (MENDEZ, 2008), desde a sua criação, em 1958, uma das principais metas deste organismo era assegurar a manutenção de comunicações e a coordenação de ações de todos os organismos da Cúria Romana interessados na solução dos problemas fundamentais que afetariam a religião católica na América Latina, como será visto a seguir.

Para tanto a CAL de uma parte ajudava ao CELAM no desenvolvimento de suas funções como órgão de contato e de colaboração entre os Episcopados latino-americanos; de outro, se dirigia aos Episcopados de outros continentes e às famílias religiosas para assinalar as necessidade da Igreja no continente e as formas de afrontá-las de modo mais proveitoso, pedindo a colaboração que cada um estava em condições de oferecer (MENDEZ, 2008, p. 82, tradução nossa).

4.4 As obras de cooperação católica e a circulação de sacerdotes diocesanos

Frente a carência de informações mais sistemáticas acerca da circulação internacional dos padres diocesanos, recorreremos a fontes de informação diversas (monografias históricas, entrevistas, informações recolhidas junto às Comissões de Cooperação Episcopal, pesquisa em sites da internet, bibliotecas particulares, etc.) para fundamentar a análise sobre essa onda de imigração religiosa. Assim, após apresentar uma abordagem mais geral sobre o fenômeno de circulação de sacerdotes diocesanos, passaremos, num segundo momento, para a exploração de algumas das experiências ocorridas no Maranhão, as quais permitem destacar algumas características desses missionários.

Através do exame desses materiais, três aspectos se destacam de início. Em primeiro lugar, o fato mais óbvio de já existirem iniciativas de cooperação promovidas por determinadas igrejas

antes mesmo que os apelos de Roma em meados do século vinte favorecessem a sistematização e ampliação desse tipo de colaboração. Porém, quando isto ocorreu, em segundo lugar, o que se observou foi uma notável ampliação das conexões horizontais e transversais entre igrejas e bispos do mundo inteiro. Um terceiro aspecto a ser destacado é que essa cooperação não se restringia somente ao envio de missionários do norte em direção ao sul, posto que em alguns casos, assumiu o formato de coletas para financiamento de projetos e reformas das estruturas da igreja, ou até mesmo a abertura de instituições de formação voltadas tanto para a preparação prévia dos missionários, quanto para formação de latino-americanos, como já mencionado no tópico anterior.

Um exemplo claro do primeiro aspecto foi a criação do Pontifício Instituto das Missões (PIME) em 1950, durante o Pontificado de Pio IX (1846-1878), período no qual houve um notável impulso às missões *Ad Gentes* ou “além-fronteira” (GABRIEL, 2004). Porém, diferentemente dos diversos institutos criados nesse período (Combonianos em 1867; Xaverianos em 1895; Missionários da Consolata em 1901), o PIME era destinado principalmente ao envio do clero diocesano (ou secular) e leigos para os territórios missionários: China, México, Austrália, Sudão, Egito, Estados Unidos, etc. Outro exemplo foi o caso de diversos sacerdotes espanhóis que, em 1928, manifestaram interesse por trabalhar em missões fora da Europa, muito embora a sua concretização tenha ocorrido somente no final da década de 1940, quando padres da diocese de Vitória (em Espanha) começaram a desenvolver seu trabalho na província civil de Los Rios, República do Equador (MENDEZ, 2008) Um terceiro exemplo, que nos interessa mais diretamente, foi a iniciativa do Episcopado Canadense, desde 1955, para o envio de seus sacerdotes seculares para o Brasil, com destino para a Prelazia de Pinheiro, localizada no Estado do Maranhão, antes mesmo que a Encíclica *Fidei Donum* tivesse sido publicada em 1957.

Com a criação da Comissão Pontifícia para a América Latina, não apenas foram estimuladas as obras e iniciativas já em ação,

como também foram promovidos novos esforços para estimular o engajamento de Episcopados europeus e norte-americanos. Inclusive, esse foi um dos principais objetivos da Conferência Episcopal Interamericana de Washington, ocorrida em 1959, onde se reuniram representantes do Episcopado da América Latina, Estados Unidos e Canadá (BEIGEL, 2011). O resultado combinado foi a constituição de Comissões de Cooperação incorporadas organicamente às Conferências Episcopais de diversos países como Espanha, Bélgica, Canadá, França, Itália, Áustria, Irlanda, Malta, Holanda, etc. (MENDEZ, 2008), promovendo a circulação de agentes, ideias, recursos técnicos e financeiros que complexificaram as dinâmicas de troca dentro das estruturas transnacionais católicas. Apesar de que os trânsitos tenham sido ainda mais amplos, em todos esses casos, os sacerdotes só partiam após passarem por uma preparação anterior à viagem e/ou a existência prévia de acordos com a autoridade eclesiástica do território para o qual seriam destinados (ALDIGHIERI, 2009). Abaixo, apresentamos um quadro referente a algumas das obras de cooperação criadas.

Quadro XVI: Algumas obras de Cooperação Episcopal Católica

Ano	País	Entidade	Algumas iniciativas e atividades
1949	Espanha	Obra de Cooperação Sacerdotal Hispano-Americana (OCSHA)	Criação do Colégio Sacerdotal Vasco de Quiroga voltado para a preparação dos sacerdotes que se deslocariam para o Cone Sul. Em 1953 foi instituído o Seminário Teológico Hispanoamericano, em Madrid, voltado para a preparação e formação de seminaristas comprometidos com a OCSHA.
1953	Bélgica	Collegium Pro America Latina	Recepção de jovens sacerdotes e seminaristas que vinha estudar em Louvain e preparação específica para o apostolado na América Latina
1957	Canadá	CECAL - Comissão Episcopal Canadá-América Latina	Manutenção de contatos para a cooperação apostólica.

1961	Alemanha	Criação de Coletas: Misereor e Adveniat	Essas coletas eram destinadas, respectivamente, para a luta contra a fome e as enfermidades no mundo (Misereor) e para manutenção de obras católicas nos territórios missionários, a formação do clero destinado para esse continente e até mesmo a concessão de bolsas para alunos dos seminários maiores da América Latina realizarem seus estudos filosóficos e teológicos sem despesas.
1962	França	Comitê Episcopal Francês de Ajuda para a América Latina	Promoção de atividades que contribuíssem para a formação de quadros eclesiais e políticos locais: seminários, universidades, movimentos da Ação Católica.
1962	Itália	Comitê Episcopal para a América Latina (CEIAL)	Promover a preparação dos sacerdotes diocesanos e religiosos destinados aos países latinoamericanos e também coordenar as atividades do Seminário Italiano para a América Latina - Nossa Senhora de Guadalupe (San Massimo - Verona), criado em 1961.

Fonte: Mendez (2008)

Quanto ao envio de sacerdotes Fidei Donum para a América Latina, entre essas diferentes obras de cooperação destacaram-se principalmente as de origem espanhola, italiana e a francesa. É o que se pode notar na edição comemorativa do “Dia da hispanoamérica”, publicada em março de 2013 pela Obra de Cooperação Sacerdotal Hispanoamericana, na qual é informado que de 1949 a 2012 foram enviados nada menos que 2.272 espanhóis para a América Latina (AL) a uma média de 36 partidas ao ano (OSCHA, 2013). O período forte de envio missionário correspondeu justamente à década de 1960, quando 1.059 desses missionários se dirigiram para a AL.

Quanto ao caso italiano, por outro lado, conforme informações do Fórum Eclesial dos Missionários Fidei Donum italianos no Brasil, ocorrido em 2002, quando em 1984 se fez a primeira avaliação dos 25 anos de cooperação Fidei Donum em Verona (Itália), 1.105 sacerdotes diocesanos tinham saído da Itália de 1959 a 1984, perfazendo uma média de 44 por ano⁷³. O pico mais alto da

⁷³ <http://www.pime.org.br/mundoemissao/testemissao2.htm>

partida para a América Latina esteve entre 1964 e 1975, diminuindo pouco a pouco em seguida (ALDIGHIERI, 2009). Em 1984 havia então 721 missionários ainda em campo distribuídos por 122 dioceses na América Latina. Quando da realização desse evento, em 2002, havia 592 sacerdotes italianos presentes na América Latina, registrados na Conferência Episcopal Italiana (CEI), dos quais 227 encontravam-se no Brasil, distribuídos por 79 dioceses. Dados estatísticos de 2007 produzidos pela ocasião da comemoração de 50 anos da encíclica *Fidei Donum* informavam haver 384 desses sacerdotes em serviço no continente americano, o que representava 67,8% do total de presbíteros italianos em missão no Mundo⁷⁴ (AGÊNCIA FIDES, 2007).

Da mesma forma, numerosos franceses responderam aos apelos da Encíclica *Fidei Donum*, optando por se engajarem em missões junto às Igrejas na América Latina. Se em 1962 já havia 89 sacerdotes franceses atuando em países latino-americanos, pouco tempo depois, em 1971, estes já contabilizavam 568. O mesmo relatório elaborado quando da comemoração dos 50 anos da encíclica, citado anteriormente, indica que desde a década de 1970 a diminuição foi constante, atingindo o número de 166 em 2006 (AGENCIA FIDES, 2007). Informações que recolhemos pessoalmente junto à Comissão Episcopal Francesa para América Latina (CEFAL) indicam ainda que entre 1960 e 2011, 320 padres diocesanos vieram trabalhar na América Latina. Desse conjunto, 33,75% (108 de 320 com informações disponíveis) vieram para o Brasil. Entre os poucos franceses que se deslocaram para o Maranhão, pode-se mencionar os casos pioneiros dos sacerdotes Michel Candas e Xavier Gilles de Maupeau que chegaram à Arquidiocese de São Luís em 1962, convocados para atender as solicitações feitas pelo então bispo auxiliar da arquidiocese de São Luís, Dom Antonio Batista Fragoso, para o episcopado francês, a fim de enviarem sacerdotes que pudessem iniciar o trabalho da

⁷⁴ Este dossiê está disponível também no site: www.fides.org.

Ação Católica na capital do estado (Jornal do Maranhão, 8 de setembro de 1962, p. 11).

Certamente, na proporção em que houve uma maior aproximação do episcopado a nível internacional (BEOZZO, 2001), que se multiplicaram as ocasiões de encontros e eventos internacionais da Igreja no pós-Segunda Guerra Mundial (COMPAGNON, 2007) e que se pluralizou as condições de cooperação missionária, a atração de religiosos estrangeiros pôde figurar então entre as alternativas para enfrentamento de desafios para a gestão diocesana em territórios missionários. É nesse sentido, inclusive, que se pode compreender a iniciativa do encabeçadas por prelados de dioceses maranhenses que se dirigiram a título pessoal a diversos episcopados (Canadá, Estados Unidos, França, Bélgica, Espanha) e a congregações religiosas de outros países para enviarem religiosos para o Maranhão desde a década de 1950⁷⁵.

Essas demandas assumiram, então, formatos e finalidades diversas. Em 1975, por exemplo, o Arcebispo Dom Motta se dirigiu ao Collegium Pro América Latina (Bélgica), solicitando docentes para o seminário diocesano local que se encontrava fechado, ao que foi atendido através do envio de um sacerdote que havia concluído há pouco tempo sua dissertação sobre a teologia das Comunidades Eclesiais de Base e teve conhecimento, através de correspondências enviadas pelo sacerdote Victor Asselin, acerca da necessidade de padres que trabalhassem com as CEBs e pudessem contribuir para sua organicidade (informação verbal⁷⁶).

Por outro lado, as condições nas quais três jovens padres italianos - Cláudio Zannoni, Luís Pirotta e Jan Zufellato - chegaram ao Maranhão para estabelecer-se em um povoado do oeste maranhense conhecido como Arame, em 1980, foram bem distintas (ADRIANCE, 1996). Conforme Madeleine Adriance

⁷⁵ Para o caso da arquidiocese, consultar Meirelles (1977).

⁷⁶ Entrevista concedida ao pesquisador em 31 de julho de 2013 na Associação Saúde da Periferia (ASP).

(1996), enquanto ainda eram seminaristas na Faculdade Teológica de Turim, esses agentes foram convidados pelo então bispo da diocese de Grajaú para conhecerem as realidades da região maranhense. Decidindo, então, viver essa experiência de forma coletiva, apresentaram um plano pastoral ao bispo cujas diretrizes se baseavam, principalmente, nas perspectivas da Teologia da Libertação, como relatou um deles:

Fomos ordenados aqui em 1980. A gente se preparou na Faculdade Teológica de Turim. E depois, com o convite do bispo de Grajaú, agente veio para cá, para conhecer as realidades daqui. E o bispo aceitou os nossos planos pastorais, do jeito que a gente queria desenvolvê-los. (ADRIANCE, 1996, p. 62).

Com efeito, a questão é que a multiplicação desses diferentes organismos episcopais promovendo a circulação de agentes pastorais (diocesanos, religiosos, leigos, etc.) e recursos, dentro das estruturas transnacionais da Igreja, não significou uma obrigatória regulação das formas de cooperação entre as igrejas. Vale dizer que em alguns casos, a exemplo das ajudas provenientes da *Adveniat* e da *Misereor* ou dos Estados Unidos, o controle das formas de investimento raramente passou pela Comissão Pontifícia para a América Latina (MENDEZ, 2008). Ou seja, na prática, as condições nas quais se dava essa circulação continuaram a ser bastante diversificadas, assim como as motivações: “[...] muitos foram conduzidos a partir ao encontro de um bispo latino americano por meio do convite de um amigo, o desejo de servir os mais pobres em outro lugar ou da necessidade de radicalidade evangélica” (ALDIGHIERI, 2009, p. 151, tradução nossa).

Ante o exposto, caberia explorar duas experiências de cooperação estabelecidas com dioceses localizadas na Província Eclesiástica do Maranhão e que se inscreveram nesse quadro mais amplo de circulação internacional de sacerdotes diocesanos. Começaremos pelo caso, já mencionado, da iniciativa do Episcopado Canadense que principiou sua colaboração com a

América Latina através do envio de diversos sacerdotes das dioceses de “Nicolet”, “St-Hyacinthe” e “Sherbrooke”, a partir de 1955 para a diocese de Pinheiro (CARRIER, 2008). Em seguida, passaremos ao caso da colaboração oferecida pela Obra Italiana, enfocando principalmente o trânsito de sacerdotes da Igreja de Mantova para a recém-criada diocese de Viana (CALEFFI e SCAGLIONI, 1993). O que se pretende a partir da seleção dos casos mencionados é tomá-los como laboratórios para exploração de algumas características desses sacerdotes missionários⁷⁷, indicando também como a passagem deles pôde se conectar a processos de renovação institucional ocorridos na região maranhense.

4.4.1 Os Fidei Donum canadenses no Maranhão

Com efeito, o exame da iniciativa do Episcopado Canadense de envio de sacerdotes missionários para a América Latina oferece elementos importantes para compreender quem eram esses sacerdotes diocesanos missionários que se colocaram a serviço de uma Igreja localizada no então chamado terceiro mundo. Como já mencionado, essa cooperação teve início quando o bispo da diocese de Nicolet, Joseph Albertus Martin, enviou três sacerdotes seculares para a Prelazia de Pinheiro, em 1955, onde assumiram a direção das paróquias de Guimarães e Alcântara (MENDEZ, 2008). Em pouco tempo, diversas outras comunidades religiosas canadenses também começaram a enviar missionários para a América Latina, por períodos limitados, a fim de atender as necessidades das dioceses mais desprovidas de recursos humanos e organizacionais (GOUDREAU, 1983). Em 1957 foram deslocados para a mesma zona sacerdotes da diocese de Saint Hyacinthe (São Jacinto), ficando encarregados da paróquia de Cururupu e, no ano seguinte (1958), da diocese de Sherbrooke com destino a Peri-Mirim e Bequimão (MENDEZ, 2008). O

⁷⁷ Em parte essa proposta encontra sua inspiração no trabalho de Dominique Beloeil (2005).

missionário Gerard Cambron, cujo itinerário foi descrito no início deste capítulo, fez parte deste último grupo (CARRIER, 2008).

Desde 1955, conforme dados fornecidos por um dos missionários entrevistados que permaneceu no Maranhão até a atualidade, 44 sacerdotes diocesanos canadenses responderam aos apelos de Pio XII, dos quais 17 vindos de Nicolet, 13 de Saint Hyacinthe e 14 de Sherbrooke. Desejando estudar as origens, idade de partida e a duração da permanência desses sacerdotes no Maranhão, infelizmente só encontramos informações mais sistemáticas acerca dos missionários da diocese de Nicolet recolhidas em uma obra de Remi Fafard (1979). Os dados expostos abaixo oferecem, por conseguinte, uma visão bastante sumária dessa circulação religiosa. Cabe ressaltar que os três primeiros nomes de cada grupo constituíram os fundadores das respectivas missões canadenses no Maranhão.

PADRES NA MISSÃO CANADENSE NO MARANHÃO

Missão de três dioceses do Québec, Canadá⁷⁸.

Missão de Nicolet: (Paróquias de Guimarães e de Alcântara).

1. Pe. João (Jean-Baptiste Caya – faleceu em 05/04/2002).

Nascido em Wickham, em 14 de maio de 1909, de Donat Caya, cultivador e de Philomène Paul. Estudos clássicos (1921-1929) e teológicos ao seminário de Nicolet. Ordenado padre em 09 de julho de 1933 na capela do Seminário de Nicolet por sua Exc. Mgr. Hrtmann Brunault, bispo de Nicolet. Vigário a Warwick (de 25 de agosto de 1933 a 3 de Julho de 1936), Aumonier diocesano de IUCC e da ACJC de 3 de julho de 1936 a 15 de agosto de 1940. Ao repôs (1940-1942). Vigario a Kingsey (1942-1944). Vigário de São Leonard

⁷⁸ Os dados seguintes foram fornecidos inicialmente pelo padre Marcelo Pepin (7º padre da lista da diocese de Nicolet) que montou uma lista de religiosos canadenses que vieram para o Maranhão. Foram encontrados dados mais precisos somente da diocese de Nicolet na obra: "Le Clergé du Diocèse de Nicolet 1805-1979 de Rêmi Fafard (1979).

(1944-1948). Aumonier adjunto no Hotel-Deus de Nicolet (1948-1950). Aumonier na Escola Normal de Nicolet (1950-1952). Aumonier do Precioso-Sangue (1952-1955). Se ocupa oficialmente nos Neo-canadenses (1954-1955). Missionário no Brasil desde 7 de junho de 1955. Superior da Missão e cura de Guimarães (7 de junho de 1955 a 6 de abril de 1971). Vigário em Alcântara desde 1974.

2. Pe. Jorge (Georges-Émile Picard – faleceu em 29/06/2002). Nascido em St-Cyrile de Drumon, a 13 de outubro de 1910, de Jean Batiste Picard, empregado da estrada de ferro do CN e de Fédora Despins. Estudos clássicos (1925-1933) e teológicos (1933-1937) no seminário de Nicolet. Ordenado padre em 4 de julho de 1937 na capela do Seminário de Nicolet por sua Exc. Mgs. Hermann Brunault, bispo de Nicolet. Vigário a St Pierre des Becquets (1937-1941). Vigário em Arthabaska (1941-1944). Em repouso com sua família e no Orphelinat de Huberdeau (1944). Aumonier Adjunto no Hospital do Cristo Rei de Nicolet (1944-1946). Aumonier adjunto na Casa Mãe das Irmãs de Assomption (1946-1952). Aumonier da Escola Normal de Nicolet (1952-1954). Principal da Escola Normal de Saint Leonard (1954-1955). Nomeado missionário no Brasil a 7 de junho de 1955. Mgr. Alfonso Ungarelli, bispo de Pinheiro, lhe confia a cúria de Alcântara (1955-1961). A 5 de julho de 1955 ele faz parte da primeira partida para abrir a missão diocesana no Brasil. Cura de Guimarães (1961-1966). Cura de Alcântara (1965-1966). De retornou ao Canadá a 27 de maio de 1966. Vigário a St-Joseph de Drummondville (1866-1867). Cura de Ste. Gertrude (1967-1974). Cura de St. Antoine de La-Baie-du-Febvre (1974-1979). Se retira ao presbitério de St. Thomas de Pierreville.

3. Pe. Omero (Omer Proulx – faleceu em 10/12/2002). Nascido a Nicolet em 16 de julho de 1918, de Denis Proulx, cultivador, e de Marie Hébert. Estudos clássicos (1933-1942) no seminário de Nicolet. Ao noviciado dos Oblatos de Maria Imaculada a Richelieu (1942-1943). Ao seminário Universitário de Ottawa para Filosofia (1943-1948). Estudos teológicos no Grande Seminário de Quebec (1946-1948). Ordenado padre a 6 de janeiro de 1948 na catedral de Nicolet por S. Exc. Mgr. Albini Lafortune, bispo de Nicolet. Regente junto dos pequenos e assistente em syntaxe no seminário de Nicolet

(1948-1949). Vigário em St-Celestin (1949-1953). Vigário a St-Cyrille (1953-1955). Missionário no Brasil (1955-1960). Vigário da Imaculada Conceição de Drummondville (1960-1961). Cura de St-Joaquim de Courval (1961-1969). Cura de St-Nicéphore (1969-1973). Vigário forâneo de Drummond em 14 de outubro de 1969. Cura de St-Joseph de Drummondville desde o 11 de julho de 1973.

4. Pe. Raimundo (Raymond-Marie Ricard – Casou c/Almerinda Gomes).

5. Pe. Renaldo (Renaud Baril – aposentado no Canadá). Nascido em Gentilly, em 28 de julho de 1930, de Ludger Baril, jornalista, e de Mari-Anne Poisson. Estudos clássicos no seminário de Nicolet (1943-1951). Estudos da teologia no Grande Seminário de Nicolet. Ordenado padre a 4 de junho de 1955 na Catedral de Nicolet por S. Exc. Mgr Albertus Martin, bispo de Nicolet. No seminário: Assistente procurador e professor de matemáticas em elementos “C” (1955-1956). Professor de História e Ciências nas classes de Elementos e assistente procurador (1956-1957). Nomeado missionário para o Brasil em 1957 e parte a a 15 de setembro desse mesmo ano. Vigário em Alcântara (1957-1965). Vigário a SS Pierre e Paul de Drummondville (1966-1968). Vigário a Ste-Thérèse de Drummondville (1968-1970). Cura a South-Durham (1970-1977). Aumonier do Colégio de St-Bernard a Drummondville à temps partiel (13 juillet 1973 au 13 juillet 1976). Curé de St-Thomas de Pierreville depuis le 3 février 1977.

6. Pe. Roque (Rock Dancause – faleceu em 13/01/2008). Nascido a St-Paul, Condado de Arthabaska, a 7 de março de 1929, de Jean Dancause, cultivador, e de Marie Beauchesne. Fez seus estudos clássicos (1942-1950) no Seminário de Nicolet menos o ano 1944-1945 no Colégio St-Ignace, em Montreal. Teologia no Grande Seminário de Quebec(1950-1951) e no Grande Seminário de Nicolet (1951-1954). Ordenado Padre a 12 de junho de 1954 na catedral de Nicolet por S. Exc. Mgr. Albertus Martin, bispo de Nicolet. Vigário a St-Wenceslas (1954-1959). Missionário Nicoletano de Maria para a Prelatura de Pinheiro no Brasil (1959-1961). Redator da Revista diocesana Panorama (1961-1967). Diretor diocesano da

entronização do Sagrado Coração na Casa de Adoração Nocture na Casa de Nicolet (1962-1968). Capelão administrador do Centro Mariano de Nicolet (1963-1964). Auxiliar-Capelão no Hospital Cristo Rei de Nicolet (1964-1965). Assistente capelão no Hospital de Deus em Nicolet (1965-1967). Capelão diocesano de “Juventude em Marcha” (1966-1968). Capelão da Escola Secundária de St-Médard de Warwick desde 1968. Cura de Ste-Elisabeth desde 1974.

7. Pe. Marcelo (Marcel Pépin – assessor religioso da Pastoral Familiar arquidiocesana e regional - São Luís, MA). Nascido a Warwick, a 11 de outubro de 1928, de Gabriel Pépin, cultivador, e de Marie-Marthe Girard. Estudos clássicos (1944-1952) no seminário de Nicolet. Teologia (1952-1956) no Grande Seminário de Nicolet. Ordenado padre a 26 de maio de 1956 na Igreja de St-Gregoire-le-Grand por Mgr. Albert Martin, bispo de Nicolet. Em setembro de 1956, no seminário de Nicolet: regente e professor de História em Elementos “B” (1956-1957). Professor em Syntaxe Especial (1957-1958). Diretor espiritual no Grande Seminário de Nicolet (1958-1959). Missionário no Brasil desde 1959. Superior da Missão do Brasil desde 6 de abril de 1971.

8. Pe. Maurício (Maurice Laurent – pároco de São Bernardo, diocese de Brejo, MA). Nascido em Warwick, em 13 de maio de 1932, de André Laurent, Químico, e de Gertrude Sylvestre. Estudos clássicos no Seminário de Nicolet (1943-1951) e teológicos no Grande Seminário de Nicolet. Ordenado padre a 4 de Junho de 1955 na Catedral de Nicolet por Mgr. Albertus Martin, bispo de Nicolet. Assistente da Ação Católica diocesana e Redator chefe da Revista Diocesana Panorama (1955-1961). Diretor diocesano da entronização do Sagrado Coração (1957-1961). Missionário no Brasil desde 1961.

9. Pe. Maurício (Maurice Fleury – pároco no Canadá). Nascido em St-Leonard, a 25 de outubro de 1936, de Emery Fleury, cultivador, MPP e de Juliette Bergeron. Fez seus estudos clássicos no Pequeno Seminário de Nicolet (1950-1958). Fez seus estudos teológicos no Grande Seminário de Nicolet (1958-1962). Ordenado padre a 16 de junho de 1962, na Pro-Catedral de Nicolet, pelo bispo Mgr. Albertus Martin. Assistente-capelão no Colégio do Sagrado

Coração de Victoriaville (1962-1963). Missionário no Brasil (1963-1969). Vigário em Ste-Vitória de Victoriaville (1969-1978). Cura de St-Norbert desde 1978.

10. Pe. Miguel (Michel Rousseau – deixou a ministério e casou c/Leosvaldina Ferreira – falecido).

11. Pe. Cláudio (Claude Martin – faleceu em 21/02/1977). Nascido em St-Leonard, a 9 de fevereiro de 1933, de Adélard Martin, cultivador, e de Eva Leduc. Estudos clássicos (1946-1954) no Pequeno Seminário de Nicolet e teológicos (1954-1958) no Grande Seminário de Nicolet. Ordenado padre a 6 de julho de 1958 na Igreja de St-Leonard pelo bispo de Nicolet, Mgr. Albertus Martin. Padre-auxiliar no Seminário de Nicolet (1958-1963). Missionário no Brasil (1963-1977). Ele faleceu no CHU de Sherbrooke a 21 de fevereiro de 1977. Sepultado no cemitério do Grande Seminário de Nicolet.

12. Pe. João (Jean Cloutier – faleceu em 14/04/2010). Nascido a Ste-Thérèse de Drummondville, a 4 de março de 1942, de Pierre Cloutier, Operador ao CNR e de Irene Parenteau. Ele começa seu curso clássico (1957-1960) no Externato clássico de St-Raphael de Drummondville. Ele termina seu curso ao Seminário de Nicolet (1960-1962). Curso teológico no Grande Seminário de Nicolet (1963-1967). Ordenado padre a 10 de junho de 1967, na catedral de Nicolet, pelo bispo Mgr. Albertus Martin. Missionário no Brasil (1968-1971). Capelão no Colégio de St. Bernard de Drummondville (1973), em St-Joseph de Drummondville (1971-1973). Após, ele trabalha em Quebec em um Centro de Acolhida para jovens com inadaptações sócio-afetivas. Em maio de 1978, ele termina na Universidade de Sherbrooke sua escolaridade para obtenção de um mestrado em Serviço Social.

13. Pe. Jacques (Jacques Cloutier – aposentado no Canadá). Nascido a St-Fulgence –de-Durham, a 6 de novembro de 1941, de Charles Cloutier, empregado de estrada de ferro, e Adrienne Filiatrault. Estudos clássicos no Seminário de Nicolet (1954-1961). Estudos teológicos no Grande Seminário de Nicolet (1961-1965).

Ordenado padre a 12 de junho de 1965 na catedral de Nicolet pelo bispo da diocese, Mgr. Albertus Martin., bispo de Nicolet. Vigário em St-Médard de Warwick (1965-1966). Vigaro em Sta-Familia de Victoriaville (1966-1968). Missionário no Brasil desde 1968.

14. Pe. Sílvio (Sylvio Provencher – deixou o ministério e casou c/Maria José Ribeiro).

15. Pe. Vitor (Victor Asselin – falecido no Canadá). Nascido em St-David de Sully (Rimouski) em 23 de julho de 1938, de Joseph Asselin, Journalier (diarista) e de Rose Anna Berubé. Fez seus estudos clássicos no Seminário dos Oblatos em Chambly (1951-1957). Noviciado junto dos oblatos em Nortre-Dame du Richelieu (1957-1958). Escolasticado com os Oblatos em St-Joseph d'Ottawa (1958-1960). Fez seus estudos teológicos no Grande Seminário de Nicolet (1960-1964). Ordenado padre a 23 de maio de 1964 em St-David de Sully (Rimouski) pelo bispo de Edmunston, Mgr. R. Gagnon. Professor de filosofia no Centro estudantil Ste-Marie de Nicolet (1964-1966). Missionário no Brasil desde esse período.

16. Pe. Lionel (Lionel Emard – pároco no Canadá). Nasceu em Montreal no dia 02 de maio de 1938. Fez seus estudos na Escola Média de Agricultura de Nicolet (1957-1959). Curso Clássico no Colégio St-Jean-Vianney de Montreal (1959-1961). Termina seu curso no Seminário de Nicolet (1961-1967). Estudos teológicos no Grande Seminário de Nicolet e na Universidade de Quebec em Trois-rivières (1967-1971). Estágio como professor de catequese em Drummondville (1971-1973). Ordenado padre a 1º de setembro de 1973, em St-Pie-de-Guire pelo bispo de Nicolet, Albertus Martin. Professor de catequese em Drummondville (1973-1974). Estudante em missionologia na Universidade de St-Paul d'Ottawa (1974-1975). Missionário no Brasil (1975-1978). Auxiliar na diocese (1978). Cura de Ste-Cecile-de-Levrard desde 14 de setembro de 1978.

17. Pe. Ligório (Ligori Trottier – deixou o ministério e casou). Nascido em Notre-Dame-de-Ham, a 3 de dezembro de 1945, de Armand Trottier, pensionista, e de Blanche Proulx. Fez seus estudos em humanidades no Hubenato Notre-Dame em Iberville

(1960-1961) e no Externato Clássico de Victoria Ville (1961-1964) e no Pequeno Seminário de Nicolet (1964-1968). Fez seus estudos teológicos no Grande Seminário de Nicolet e na universidade de Quebec em Trois-Rivières (1968-1972). Estagiário em St-François-du-Lac (1972-1974). Ordenado padre em 16 de junho de 1974 em St-François-du-Lac, pelo bispo de Nicolet, Albert Martin. Vigário em St-Simon (Drummondville-Sud) de 1974 até 1975. Animador da Pastoral na Comissão escolar regional de St-François (1975). Conselheiro em educação cristã na Comissão escolar de Drummondville desde 1976.

Missão de Sherbrooke: Paróquias de Peri-Mirim e de Bequimão.

1. Mons. Cambron (Mgr Gérard Cambron – falecido - mentor da renovação pastoral na diocese de Pinheiro e animador das CEBs).

2. Pe. Roberto (Robert Lessard – deixou o ministério e casou – falecido).

3. Pe. Paulo (Robert Fortin – faleceu em Bequimão em 12/02/2006).

4. Pe. Edmundo (Edmond Pouliot – aposentado no Canadá).

5. Pe. Gerardo (Gérard Gagnon – faleceu em Peri-Mirim em fevereiro de 1992).

6. Pe. Bertrand (Bertrand Drapeau – deixou o ministério, casou e ficou viúvo).

7. Pe. João Paulo (Jean-Paul Renaud – deixou o ministério, viúvo de Solange Bédard).

8. Pe. Antônio (Antoine Cambron – pároco no Canadá).

9. Pe. Pedro (Pierre Roy – deixou o ministério e casou).

10. Pe. Cláudio (Jean-Claude Roy – aposentado no Canadá).

11. Pe. André (André Giroux – aposentado no Canadá).

12. Pe. Francisco (François Drouin – deixou o ministério e casou c/Maria do Rosário).

13. Pe. Geraldinho (Gérard ... - aposentado no Canadá).

Missão de São Jacinto: Cururupu.

1. Pe. Francisco (François Tanguay – falecido).
 2. Pe. Bernardo (Bernard Ménard – falecido).
 3. Pe. Rolando (Rolland Pelletier – falecido).
 4. Pe. Júlio (Jules Girard – falecido).
 5. Pe. Gerardo (Gérard Dupont – falecido).
 6. Pe. Maurício (Maurice Lacroix – faleceu em São Luís em 10/11/1990).
 7. Pe. Roberto (Robert Leduc – deixou o ministério e casou c/Maria José).
 8. Pe. João (Jean Filion – vigário cooperador no Canadá).
 9. Pe. Rejean (Réjean Racine – pároco no Canadá).
 10. Pe. Geraldo (Gérald Ouellette – pároco no Canadá).
 11. Pe. Giles (Gilles Archambeault – falecido).
 12. Pe. Real (Réal Lanoie – pároco no Canadá).
 13. Pe. João (Jean Girard – pároco no Canadá).
 14. Pe. Denis (Denis Plante – Agente Pastoral no Canadá).
-

Com efeito, essa partida de padres diocesanos canadenses em direção ao estrangeiro se inscreve em um movimento mais geral de expansão do engajamento missionário ocorrido nesse país a partir de meados do século vinte (GOUDREULT, 1983). Embora tenham entrado tardiamente na cena missionária internacional, conforme Henri Goudreault (1983), já em 1959, nada menos que 5000 missionários encontravam-se distribuídos por 68 países diferentes. E essa progressão se deu de forma contínua até o início da década de 1970, quando o país passou a contar com 5.256 missionários em ação fora de seu território. A evolução do número de missionários católicos canadenses na América Latina e na África deixa ver ainda a importância crescente que essas regiões passaram a deter no conjunto de investimentos promovidos desde o Vaticano, com destaque para o crescimento percentual das destinações para a América Latina (93,9%). Conforme esse mesmo autor, a diminuição do número de

missionários a partir da década de 1970 poderia ser explicada em função de diversos fatores, entre os quais: a crise de vocações no Canadá; o retorno de diversos missionários na idade de aposentadoria ou já doentes; as dificuldades de adaptação às novas situações dos países tornados independentes; as interdições a determinados religiosos engajados em questões sociais, acusados de serem revolucionários e, por consequência, sendo convidados a deixar o país (GOUDREAU, 1983).

Entre 1971 e 1981 passaram pelo Brasil, ao todo, 580 missionários canadenses, a maior parte dos quais membros de ordens e congregações religiosas (GOUDREAU, 1983). Os principais setores de atuação desses religiosos eram a educação e pastoral, o que era facilitado pelo elevado nível de formação desses religiosos antes de sua partida em direção ao estrangeiro. Como se pode ver na exposição sumária dos itinerários dos sacerdotes de Nicolet, antes de sua partida, diversos deles já exerciam funções de docência, de direção espiritual ou eram vigários anteriormente à sua chegada no Brasil. Por essa razão, esses missionários estiveram em condições de se distinguirem fortemente dos sacerdotes nativos, cujo nível de formação era relativamente baixo, e em meio a um contexto social como o maranhense onde títulos universitários eram raros, o que oportunizava excelentes condições de reconversão para aqueles que chegaram a deixar o ministério (nessa lista é possível observar que 8 sacerdotes se casaram).

Por outro lado, as médias de idades dos missionários também eram bastante variáveis. Assim, enquanto um dos fundadores da Missão de Nicolet, Jean-Baptiste Caya, chegou ao Brasil com 46 anos, quando Renaud Baril desembarcou no Maranhão possuía apenas 27 anos de idade. Gérard Cambron, mentor da Missão de Sherbrooke, tinha 42 anos quando começou seu engajamento missionário. Igualmente, é difícil oferecer um quadro da permanência desses sacerdotes no Maranhão, uma vez que esta poderia variar de 3 anos, como no caso citado de Gerard Cambron, ou poderia se estender ao longo de décadas, a exemplo

do caso dos Padres Victor Asselin (falecido em 2014) e Maurice Laurent (nascido em 1932), que desde 1970 encontra-se à frente da igreja de São Bernardo, no interior do estado do Maranhão. Após a experiência missionária no Maranhão, parte significativa desses sacerdotes canadenses simplesmente voltou a serem párocos em suas dioceses de origem, para onde deveriam, em tese, retornar.

Outro aspecto que chama a atenção é o fato de a maior parte desses indivíduos ter sido socializada em um contexto de renovação das práticas missionárias que foi essencialmente pré-conciliar e inspirado nos princípios da Doutrina Social da Igreja (CARRIER, 2008). O que ajuda a explicar, em primeiro lugar, que em seu ponto de partida, a visão clerical comum às três dioceses *quebecoises* (Nicolet, Saint-Hyacinthe e Sherbrooke) estivesse centrada sobre a lógica de frequência assídua dos sacramentos dentro dos quadros eclesiais. No entanto, paralelamente à percepção da indiferença que esse método de atuação religiosa produzia no meio em questão, alguns missionários canadenses começaram a explorar novas formas de animação pastoral alimentadas pelo desejo de conhecimento do contexto de vida dos destinatários da mensagem religiosa, para o que muito contribuíram as reflexões de Gerard Cambron.

Quanto a isso se destaca o dinamismo produzido pelos grupos de Legião de Maria que articulavam reuniões em três momentos: no primeiro, realizavam-se orações em conjunto, para reforçar os vínculos de sociabilidade; em seguida, refletia-se acerca de um texto bíblico sobre os fundamentos da solidariedade entre os cristãos; por fim, designavam-se equipes e visitas a serem realizadas junto aos doentes ou famílias em situação de carência; experiências essas que deveriam ser partilhadas nas reuniões seguintes (CAMBRON, 2008). Orientadas pelo desejo de despertar "capacidades" e "talentos" na população local, em pouco tempo essas iniciativas desembocaram numa lógica de atuação religiosa descentralizada que favoreceu a criação de diversas Comunidades Eclesiais de Base (CARRIER, 2008), tornando-se, inclusive, um modelo para além das fronteiras da circunscrição em que

atuavam. Não causa surpresa, por conseguinte, que quando se começou a pensar na criação de maior organicidade entre as comunidades eclesiais de base da Arquidiocese, o bispo Dom Motta tenha convidado justamente um sacerdote canadense, Victor Asselin (1938-2013), para coordenação em tempo integral das CEBs. Trata-se aqui de um dos religiosos mais reconhecidos regionalmente pelo engajamento em “lutas sociais”, como se pode notar na reconstituição do seu percurso biográfico, produzida por Machado (2012, p. 97-99) e transcrita abaixo.

Boxe 17:

Religião e direito a favor do engajamento militante.

Padre Victor Asselin tem nacionalidade canadense, nascido na província de Québec, em 26/07/1938. Sendo o sexto entre quatorze filhos, é de origem familiar modesta (“a família da minha mãe era uma família muito pobre”) e religiosa, “todo mundo era católico praticante”. O ramo paterno da família tinha envolvimento com a política em sua região de origem (povoado de Sully), tendo seu avô paterno exercido a função de prefeito por três vezes. Oriundo de um núcleo familiar com baixa instrução escolar dos pais, o religioso apresenta nível de escolarização superior tendo passado pela Universidade de Ottawa, onde adquiriu formação em Letras, Filosofia, Teologia e Sociologia durante o decênio de 1960. Posteriormente, já radicado no Brasil, tornou-se bacharel em Direito, na Universidade Federal do Maranhão, em 1982. Possui ainda o título escolar de mestre em Teologia (“especialização voltada para questões missionárias e sociais”), adquirido também na década de 1980, na mesma instituição em que se formara duas décadas antes, em Ottawa, capital do Canadá. O clérigo Victor Asselin chegou ao Maranhão no dia 31 de julho de 1966 após ter exercido o ensino de filosofia no seminário maior de sua diocese e depois de dois anos de ordenação sacerdotal. O território maranhense como destino é justificado por uma decisão do bispo de sua diocese que, acatando um pedido do Papa Pio XII, decide enviar religiosos para o trabalho de colaboração com o clero local. Sua atuação inicia pelo interior ocupando a função de vigário no

município de Guimarães e na diocese de Pinheiro, sendo indicado em 1971 para o cargo de coordenador de pastoral desta mesma diocese. Coordenou, entre 1973 e 1975, as comunidades eclesiais de base em nível estadual, tornando-se o primeiro coordenador das comunidades da Arquidiocese de São Luís atendendo a um pedido de Dom Mota, arcebispo da capital naquele momento. Dessa experiência, possibilitada pelo contato com a alta hierarquia local, o clérigo afirma que “este trabalho (a frente das comunidades de base no estado) o levou a descobrir a necessidade de uma articulação maior, regional e nacional. Foi uma bela experiência de uma Igreja inserida na vida do povo”. Nesta passagem de sua trajetória, padre Victor Asselin teve contato com a “realidade do continente” tendo participado, em 1973, do curso de teologia latino-americana realizado na cidade de Quito (Equador). O convite foi feito pelo padre Ernanne Pinheiro, ainda hoje assessor da CNBB. Reatualizando suas impressões sobre o evento relatou: “participavam deste curso, padres e agentes de pastoral de diversos países da América Latina. Era um momento de reflexão profunda sobre a ação da Igreja em busca de sua libertação”. “Pra mim foi fundamental... Eu tive uma idéia muito clara de que eu devia me dedicar a causa dos empobrecidos, dos excluídos aqui no Brasil”. Sua participação no referido evento coincide com seu envolvimento nas articulações que resultaram na fundação, em nível nacional, da Comissão Pastoral da Terra (CPT), em Goiânia, no ano de 1975, sendo padre Victor Asselin o primeiro vice-presidente da entidade. Um ano depois, em 1976, fundou a CPT no Maranhão, onde esteve na direção até 1980. Depois desenvolveu a atividade de assessoria na diocese de Porto Nacional, no Estado de Goiás (atualmente Tocantins), exercendo também nesta mesma década a função de diretor da Cáritas no Maranhão. Esses anos de sua trajetória foram marcados ainda pela atuação jurídica através do exercício da atividade de advogado, recurso que possibilitou a abertura de um escritório exclusivamente voltado para o trabalho de “assessoria jurídica aos pobres”. O religioso apresenta como recurso necessário, a aquisição de seu título de bacharel em Direito, para justificar a “prestação de serviço” dirigida ao “segmento popular, especialmente na área criminal”. Nesta esfera jurídica, “tanto na área do direito agrário como na área do direito penal”, sua atuação

“dedicada às causas rurais e as causas sociais” se estendeu até 1988. Na carreira de padre Victor Asselin também se tem registros, em meio a constância de sua atuação pelas pastorais sociais, de inserção do clérigo em processos de administração política. Entre 1995 e 2000, o religioso exerceu a função de chefe de gabinete na prefeitura de Balsas, sul do Maranhão. Até recentemente, 2006, o religioso desenvolveu a atividade de consultoria vinculada ao projeto de segurança e cidadania. Dessa experiência de assessorar o projeto, que resultou de um convite da ONU, o padre foi “levado a trabalhar de maneira direta com a secretaria de segurança”, onde foi criado o programa de “segurança cidadã” do governo de Jackson Lago (PDT). (...) Um episódio emblemático relatado pelo clérigo se refere à grande repercussão instalada, sobretudo no meio religioso, em torno de ameaças de morte recebidas por conta de denúncias contidas em um livro de autoria do padre [Grilagem, corrupção e violência em terras de Carajás]. A concepção do livro (1982), publicado recentemente, em 2009, seria o resultado de registros produzidos até o fim de seu mandato à frente da CPT, em 1980. Nos relatórios que originaram o livro, padre Victor Asselin reforça sua tomada de posição diante da questão fundiária no Maranhão, apresentando toda uma estrutura de práticas que teriam favorecido a grilagem e a violência. A repercussão de seu trabalho foi veiculada em jornais de São Luís e Imperatriz com posições contrárias e favoráveis às denúncias publicadas no livro.

4.4.2 Os Fidei Donum italianos na Diocese de Viana

Deslocando a abordagem para outro caso de cooperação entre Igrejas, pode-se dizer que o início efetivo da colaboração entre as dioceses de Mantova (Itália) e Viana (Maranhão/Brasil), ocorreu quando o padre Dante Lasagna, originado daquela circunscrição, obteve a autorização para engajar-se em uma missão no Nordeste brasileiro, tendo como destinação as paróquias de São Vicente Férrer, São João Batista e Cajapió (CALEFFI e SCAGLIONI, 1993). Nesse período, a recém-criada diocese de Viana (1962), que cobria uma extensão territorial de 31.000km. (12 municípios / 13 paróquias), contava com apenas 4

sacerdotes, dos quais 2 haviam solicitado dispensa em 1963 (CALEFFI e SCAGLIONI, 1993).

Esse quadro era, na realidade, bastante representativo da situação das demais circunscrições eclesiais localizadas no Maranhão nesse recorte. A princípio, para essa Missão foram destinados três sacerdotes da diocese italiana, porém, apenas Dante Lasagna permaneceu à frente das paróquias mencionadas entre 1963-1971 (LASAGNA, 1993). Cabe ressaltar que, antes de Lasagna, já se registrava a presença de sacerdotes italianos em Viana, a exemplo do padre Silvano Rossi, vindo de Cremona e que chegou à região em 1957. Foram essas as duas principais dioceses italianas a cooperarem com a Igreja de Viana: Mantova⁷⁹ e Cremona.

Do ponto de vista da sucessão episcopal, nesse período o bispo da nova circunscrição era Dom Amleto De Angelis, um religioso italiano Missionário do Sagrado Coração de Jesus, que se manteve nesse posto episcopal por apenas dois anos, de 1963 a 1965. Após um breve período de vacância (1966-1968), foi designado como novo bispo Dom Hélio Campos (1968-1975), um prelado proveniente do estado do Ceará e que vinha desenvolvendo trabalhos junto a favelas de Fortaleza. A chegada dessa nova autoridade eclesial demarcou um período de renovação pastoral e litúrgica na diocese de Viana. Conforme relatou em entrevista o sacerdote Cláudio Bergamaschi⁸⁰, que veio de Mantova para o Maranhão em 1970, a linha pastoral de Dom Hélio Campos possuía quatro diretrizes principais que o colocaram sob foco dos órgãos de segurança nacional: o desenvolvimento e maturação da experiência das Comunidades Eclesiais de Base; a integração do laicato, através da promoção da “[...] maggior partecipazione dei poveri dentro il cammino

⁷⁹ A colaboração dada pela Igreja de Mantova manteve-se de forma contínua até a atualidade: depois de Dante Lasagna, que permaneceu de 1963 até 1970, entre os sacerdotes que assumiram as paróquias nessa localidade pode-se destacar: Cláudio Bergamaschi, Arnaldo Caleffi, Dom Maurizio Maraglio, Flávio Lazzarin, Gastone Tazzoli e Luigi Caramaschi.

⁸⁰ Entrevista disponível em Caleffi e Scaglioni, 1993, p. 25-64.

ecclesiale [...]”; o desenvolvimento de uma Igreja que não fosse colonizada, “[...] ma una chiesa autoctona, com suoi preti locali, com la formazione di seminaristi inseriti dentro i problemi del loro popolo [...]” e a participação efetiva da Igreja “[...] al cammino do liberazione di um popolo [...]” (BERGAMASCHI, 1993, p. 27-28). Inclusive, foi com base nessa ideia de desenvolver uma igreja autônoma que o Bispo exigia dos sacerdotes estrangeiros que “encarnassem” métodos pastorais que fossem mais adequados às características do povo maranhense e não como seriam aplicados ao povo italiano.

Desse modo, assim que chegavam, esses sacerdotes estrangeiros eram não apenas confrontados com o desafio de adaptação (língua, temperatura, alimentação, instalação), como também tinham de desenvolver novas iniciativas pastorais para as quais o aprendizado recebido anteriormente nos seminários servia bem pouco.

Boxe 18:

O impacto e a adaptação em um novo contexto

Il primo impatto è quello che avete provato anche voi venendo qui, Il primo impatto è rimanere impressionati dalla povertà estrema che si incontra; in quel tempo poi la baixada (la pianura) era molto isolata, nom come l’avete vista voi in questo tempo. L’impatto col clima, com le zanzare, com i bichinos che ci son dappertutto... là la baixada è molto piú dura che qui a S. Mateus.

E poi la língua e Il problema della cultura. Occorre più di um anno per rimanere um po’ più a próprio ágio. Anche per la comprensione delle abitudin in popolari occorre molto tempo. Tutto diventa una scuola e uma sorpresa; è uma scuola in continuità, dove quello Che hai imparato a Mantova serve bem poco. O tu vieni qui, ti porti qui la chiesa mantovana, la pastorale mantovana, Il servizio che si fa a Mantova ló trapianti qui come succede ancora oggi (agenti pastorali vengono dall’Italia, vengono qui a trapiantare quello che si fa là creando isole coloniali, uma chiesa colonizzata), o lasci quello che si fa là e cerchi di incarnarti piano piano qui; è

molto difficile, è un processo estremamente difficile. Mi ricordo che prima di trovarmi a mui ágio nella baixada, mi sono occorsi cinque – sei anni, Infatti mi sono accorto che Il popolo mi voleva bene e che c’era una sintonia (qualcosa che senti: non passa per la testa, passa per Il cuore), quando han cominciato a dire “O padre è gente da gente”. Allora vuol dire che ti sentono uno di loro.
(BERGAMASCHI, 1993, p. 27-28)

A chegada de novos sacerdotes italianos, a partir da década de 1970, começou então a imprimir modificações no estilo de atuação dos estrangeiros na localidade. A principal delas parece ter resultado da existência de um maior voluntarismo dos recém-chegados em relação “à Igreja dos pobres” e uma maior disposição a se adequarem às diretrizes advindas da gestão diocesana local, notadamente quanto ao privilégio à constituição de comunidades eclesiais e ao engajamento nas novas formas de apostolado e de pastoral.

Para tanto, contribui sobremaneira a adoção pelo Centro Eclesial Italiano para a América Latina (CEIAL) de métodos pastorais inspirados nas novas diretrizes conciliares e das conferências latino-americanas, notadamente Medellín, o que favoreceu a aquisição entre os novos missionários de disposições para fazer da experiência missionária um laboratório das novas formas de apostolado. A partir de então, a maior parte dos leigos, religiosos e padres missionários italianos atuantes na região apresentavam passagens pelo CEIAL, que consistia na instituição que preparava os missionários antes de sua partida para um país sul-americano. O que contribuía ainda mais para que esses padres missionários apresentassem o desejo de “encarnar-se na história e na cultura do povo, com força profética, testemunho e denúncia da injustiça” (ALDIGHERI, 2009, p. 149, tradução nossa).

Socializados em uma atmosfera conciliar, em seminários de perfil cosmopolita e participando dos movimentos diversos que

marcaram a *geração dos anos de 1960*⁸¹ (CARDOSO, 2005; ALDIGHIERI, 2009), não causa surpresa que desde sua chegada, muito rapidamente essa nova leva de sacerdotes tenha se imposto como alguns dos agentes mais destacados do processo de renovação da Igreja local, ocupando posições de liderança em diversos organismos como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e também nas Comunidades Eclesiais de Base.

Pode-se citar alguns exemplos mais destacados: Cláudio Bergamaschi (Mantova) que chegou ao Brasil em 1970, além de ter participado do processo de maturação das CEBs na região, tornou-se responsável pela CPT do estado do Maranhão a partir de 1982 (BERGAMASCHI, 1993). Contemporâneo de Cláudio, Mário Aldighieri (Cremona) também esteve engajado nas novas linhas de atuação pastoral na diocese, até quando teve de se deslocar para uma Diocese vizinha (Cândido Mendes), após ter sido expulso pelo novo bispo Dom Adalberto Paulo da Silva (SILVA, 2006, p. 6). Como ele, diversos outros missionários italianos (sacerdotes e leigos) deixaram a diocese devido às perseguições feitas por esse bispo, a maior parte dos quais sendo acolhido pela diocese de Cândido Mendes (hoje Zé Doca), pelo bispo D. Guido Maria Casullo. Aldighieri permaneceu nessa diocese até 1980, quando foi convidado para ser secretário nacional da CPT em Goiânia, em 1980 (informação verbal⁸²). Em 1975 também chegou à diocese o Padre Cláudio Ubbiali que, vindo de Cremona, participou das primeiras reuniões das CEBs vindo a dedicar-se posteriormente à causa indígena, como apresentado no início deste capítulo (BOMBIERI, 2005): sua saída da diocese de Viana se deu em solidariedade aos sacerdotes expulsos pelo novo bispo, Mário Aldighieri e Afonso de Caro

⁸¹ Cabe notar que os casos apresentados apresentam uma forte incidência de vocações tardias, como será visto adiante.

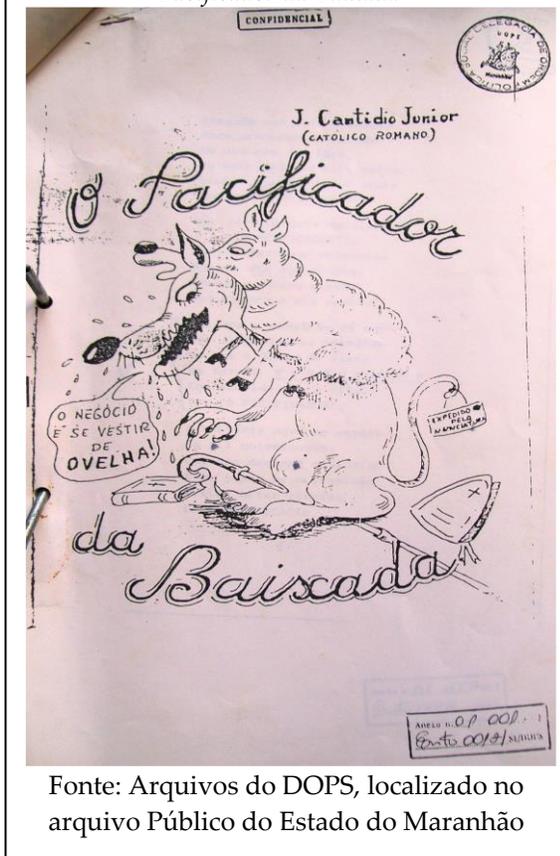
⁸² Questionário gentilmente respondido por Dom Mário Aldighieri e enviado para o autor através de e-mail.

(Salerno). Da mesma forma, desde sua chegada, em 1983, Maurizio Maraglio (Mantova) também se engajou no trabalho com a CPT, tornando-se um dos mártires da luta em defesa dos direitos de trabalhadores rurais na região (MARAGLIO, 1993). Flávio Lazzarin, que chegou ao Brasil em 1987 para substituir o padre Maurizio, de quem era amigo, atuou desde o princípio como agente da CPT (LAZZARIN, 1993), sendo hoje um dos membros ativos da coordenação nacional.

Esse período de implementação de um governo diocesano mais colegial, permitindo inclusive a atenuação de rivalidades que existiam entre os clérigos nativos e estrangeiros⁸³ e de implementação de organismos e iniciativas conciliares na diocese de Viana, foi rompido com a morte inesperada de Dom Hélio Campos, em 1975, e a convocação do prelado Adalberto Paulo da Silva, um capuchinho maranhense que tinha então 51 anos, para assumir o posto episcopal vacante (BERGAMASCHI, 1993).

⁸³ Pode-se observar isso através das correspondências trocadas por religiosos atuantes na diocese de Viana nesse período e disponíveis nos arquivos da Curia, as quais serão objeto de trabalhos posteriores.

Figura VII: Capa da publicação "o Pacificador da Baixada"



Fonte: Arquivos do DOPS, localizado no arquivo Público do Estado do Maranhão

Como sintetizou Eider Furtado Silva (2006), desde que assumiu a direção dessa circunscrição, Dom Aldalberto empenhou-se em desmantelar as iniciativas pastorais promovidas pelo bispo anterior, corrigir aquilo que considerava como pregações que fugiam aos preceitos da Igreja e “[...] limpar a Igreja dos subversivos [...]”. Declarando-se a favor do regime autoritário instaurado, em O Estado de São Paulo

(27/11/1977), afirmava ao Jornal do Brasil, Edição Especial (29/06/1980) que em apenas “[...] 5 anos de cargo expulsou 14 padres e 34 freiras”, além de constantemente denunciar, a órgãos de segurança, agentes pastorais, líderes camponeses e jornalistas. Como resumia na revista Veja de 02 de dezembro de 1981: “[...] quando assumi a Diocese de Viana, ela era um ponto vermelho no mapa dos órgãos de segurança. Procurei logo apagar esta mancha [...]” (Apud SILVA, 2006, p. 8). Por seu trabalho com o Regime instalado e sua proximidade com o então Governador João Castelo, foi condecorado, em 1979, pelo Comando do IV Exército com a Medalha de reconhecimento ao mérito como um dos

maiores colaboradores para a pacificação da região (SILVA, 1993). O que suscitou entre os sacerdotes perseguidos a redação de um livro, *O Evangelho Segundo Viana* entre 1975-76 (traduzido para o italiano em 1979) e de um folheto intitulado *o Pacificador da Baixada*, de autoria do padre Eider Furtado (1980), nos quais são narrados os acontecimentos sucedidos na diocese de Viana, com denúncias referentes à atuação do bispo e restrições às posições adotadas pela Nunciatura Apostólica (Dom Carmine Rocco) (SILVA, 2006).

Em 1976, ainda, na ocasião do encontro italiano do CEIAL reunindo missionários atuantes no Nordeste, do qual participou Cláudio Bergamaschi, houve uma manifestação de 75 sacerdotes italianos vinculados à Obra Episcopal da Itália em solidariedade ao “[...] que vem ocorrendo com nossos irmãos, leigos, religiosos e padres da Diocese de Viana, no Maranhão, alguns dos quais estão ligados ao CEIAL” (SILVA, 2006, p. 11).

Em outra correspondência encaminhada para Dom Aloisio Lorscheider, então presidente do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM), questionavam: “[...] até que ponto a CNBB está disposta a se comprometer com os agentes de Igrejas particulares que assumem uma linha pastoral conforme Medellín e indicada pela própria CNBB?”. A despeito disso, ou talvez por essa razão, Adalberto Paulo da Silva manteve-se no cargo de 1975 a 1995, quando renunciou por ter alcançado a idade de 75 anos.

Boxe 19: As críticas ao Bispo

As relações de Dom Adalberto com organismos de segurança constituem a principal acusação dos padres rebeldes. No ano passado, por exemplo, a Câmara de Viana, liderada pelo vereador Sebastião Furtado (parente do Padre Eider e que fora demitido sem indenização de seu cargo de funcionário da diocese) rejeitou um projeto que reconhecia a diocese como entidade de utilidade pública. Algum tempo depois, porém, a Câmara foi visitada pelo Coronel Torquato, da 10ª Região Militar, que recomendou a

aprovação do projeto e pediu que lhe enviassem uma cópia da ata sessão, o que realmente foi feito. O bispo não nega que isso tenha ocorrido, “tenho muitos amigos entre os militares, e então eles tomaram a iniciativa espontânea de acabar com aquela injustiça que a Câmara vinha praticando. Mas eu não pedi, bem informei a eles”.

As ideias de Dom Adalberto frequentemente desagradam outros bispos, inclusive alguns moderados. “Vivemos num regime autoritário, e eu sou a favor. O estado de direito, se voltar, trará novamente a bagunça e a agitação, e aí quero ver esses padres protestarem. Eles fazem uma pastoral filtrada de idéias marxistas, contestam a hierarquia da Igreja, só se preocupam com os posseiros e odeiam os ricos. Mas a Igreja é de todos, e não tem que se meter nesses assuntos, que são da alçada do poder temporal. E se o governo resolvesse interferir nos problemas da CNBB, que são muito e ela não consegue resolver?”.

Na CPI de terras da Câmara Federal, o bispo de Viana propôs o uso do AI-5 para solucionar os problemas fundiários da Amazônia legal, e em setembro recusou-se a assinar um documento, a propósito do tricentenário da arquidiocese de São Luís, contendo críticas à atitude do governo para com os posseiros de Santa Luzia, o maior e mais conturbado município de Viana. Outros dez bispos do Maranhão subscreveram o manifesto, mas Dom Adalberto não se deixou impressionar: “O documento foi apresentado depois do jantar, sem discussão alguma, e todo mundo foi logo assinando, sem ler direito e sem aprofundar, mas eu, não. Aquilo não tinha nada a ver com o tricentenário”.

A maioria dos membros do presbitério de Viana, apesar das ruidosas manifestações dos padres “engajados”, apoia a linha do bispo. Mas nem sempre foi assim. “Ele veio para cá com a missão específica de ‘limpar a área’ de interromper a conscientização do povo”, acusa o padre Eider, um maranhense de 58 anos que é tido como o mais agressivo dos rebeldes. Uma prova do que afirma, diz o padre Eider, é que 35 padres e freiras compelidos por dom Adalberto e pela vigilância policial, já tiveram que deixar a diocese desde que ele assumiu. Alguns, estrangeiros, voltaram para a Europa, outros montaram seu quartel-general na vizinha prelazia de Cândido Mendes, de onde conseguem se articular com os que ficaram.

Ao nível do clero de Santa Luzia, porém, perderam quase toda a influência, depois que o bispo conseguiu afastar de lá os padres Mario Aldigheri, Afonse de Caro, Cláudio Bergamaschi e outros religiosos “progressistas”.

(...) Há um ponto, todavia, em que a divergência entre Dom Adalberto e os outros bispos maranhenses é insuperável. Ele considera que, “a violência policial, dentro de certos limites, é normal”, e acrescenta, “até eu, se fosse policial e tivesse que prender alguém, bateria nele para quebrar-lhe a resistência”,

Fonte: O Estado de São Paulo, 27 de novembro de 1977, p. 43.

Sobretudo em condições de combate e crise tão delicados como as que estão em questão, é possível notar o quanto o engajamento temporal dos sacerdotes era solidário do embate travado dentro da própria instituição para instaurar relações de nova ordem. É preciso, portanto, permanecer nesse duplo campo (social e religioso) para entender como esses religiosos procuraram, ao preço de rupturas e angústias, fazer valer suas ideias dentro da Igreja e como nessas condições parte deles foram conduzidos a um engajamento sem retorno.

Para tomar um caso representativo, o sacerdote Eider Furtado, mesmo depois de preso em 1980, suspenso de seu ministério em 1981 e excomungado em 1982, manteve-se atuante na mesma diocese, em combate ao bispo Dom Adalberto, até que em 2009 reconquistou os seus direitos canônicos, quando já estava à frente da diocese o bispo Xavier Gilles Maupeau (SILVA, 2013). Além disso, a despeito de que D. Adalberto tenha contado com o apoio de certo número de religiosos vindos do Sul, atuantes na diocese, o seu relativo isolamento dentro do episcopado local e o adensamento das redes católicas durante das décadas de 1970-1980 permitiu a diversos dos sacerdotes atuantes em Viana se deslocarem para circunscrições limítrofes onde continuaram a desenvolver as linhas pastorais nas quais haviam se engajado anteriormente.

Desse modo, se dentro dos limites da arquidiocese a combinação do poder religioso, político e até mesmo econômico pôde ser favorável temporariamente às medidas desse bispo, o

estado de perseguição e denúncias instaurado em sua gestão constituiu um daqueles acontecimentos particulares dentro de uma Igreja que produziram efeitos sobre toda uma geração sacerdotal, reforçando os vínculos de solidariedade, dotando seus membros de propensões comuns ao engajamento e ampliando o grau de interconhecimento entre os militantes católicos mais fortemente inseridos no processo de *aggiornamento* da Igreja.

Boxe 20:

Notícias biográficas de Fidei Donum italianos.

Claudio Bergamaschi. Nascido em 1937, em Mantova, Cláudio Bergamaschi foi sagrado sacerdote em 1966, então com 29 anos de idade. Antes da opção pelo sacerdócio, tinha se formado como professor de primário, bem como cursou um biênio no Instituto Superior de Educação Física em Milão. Assumindo o Curato de S. Apollonia nos dois anos seguintes, tornou-se assistente da Ação Católica entre 1968 e 1969, assumindo a função de Coordenador Diocesano do setor de Jovens. Influenciado pela ideia de “participação” dentro da Ação Católica, pelo maio de 68 e ansioso pela descoberta do chamado terceiro mundo, pouco a pouco foi esculpindo “[...] una visione política Che mi há aiutato abbastanza per il mio servizio qui in America Latina [...]”, como relatava no livro *Ho udito Il grito del mil popolo* (BERGAMASCHI, 1993, p. 26). É nesse quadro que Claudio Bergamaschi decidiu inscrever-se no curso do CEIAL em 1969, onde pôde adquirir mais informações quanto ao ponto de vista pastoral, geográfico, social e político da Igreja na América Latina. Em 1970 chegou a Viana para substituir a Dante Lasagna, que há pouco o havia convidado para ajudá-lo na missão vienense a fim de que pudesse retornar à Itália (1971). As primeiras paróquias assumidas por Cláudio foram as de São Vicente Férrer, Cajapió e São João Batista, nesse mesmo ano. Como ele, outros missionários (religiosas, leigos e Fidei Donum) italianos marcavam presença na região. Um contemporâneo seu, Mário Aldighieri assim recordava desse período: “*Morávamos*

distantes muitos quilômetros, Cláudio em São Vicente de Ferrer, na Baixada, acompanhado pelas Missionárias Filhas de Jesus Crucificado (Tempio - Pausânia), e por pouco tempo pelos amigos Carlos Ubialli e Maurício Gamba, de Cremona; Afonso e eu, em Santa Luzia, na floresta pré-amazônica, junto às irmãs da Sagrada Família, de Verona, e por último Arnaldo Peternazzi, de Cremona. Mas esses quilômetros eram nada, diante da amizade e solidariedade que eram grandes" (ALDIGHIERI, 1997). Pouco tempo após o falecimento de Dom Hélio Campos (1975), com a chegada de Dom Adalberto e a sucessão de fatos que marcaram a diocese de Viana, Claudio deixa essa circunscrição, em 1977, com destinação á paróquia de São Mateus na recém-criada Diocese de Coroatá. O pároco de S. Mateus há 4 anos era justamente o Padre canadense Vitor Asselin que havia sido o primeiro coordenador das Comunidades Eclesiais de Base no Maranhão e estava movimentando-se, no período, para fundar a Comissão Pastoral da Terra (CPT) em todo o Maranhão, comissão na qual Cláudio estava colaborando desde o início (BERGAMASCHI, 1993, p. 38). Quando da ocasião de uma rápida viagem à Itália, em 1978, Cláudio descobriu então que estava "proibido de entrar no Brasil". Elaborando um estratagema com o padre Mario Aldighieri e o bispo Dom Guido, entrou novamente no Brasil por Belém e, apesar de ter sido detido entre 7 e 8 de setembro desse ano, concluiu com sucesso o regresso para São Mateus. Nesse mesmo período, passou a contar com a presença das irmãs Stefania, Adelia, Aurora e Daniela. Com a intensificação dos problemas de terra na região e a saída de Xavier Maupeau da coordenação da CPT, a fim de tornar-se dirigente da Comissão Episcopal Francesa para a América Latina (CEFAL), Bergamaschi assumiu a responsabilidade pela Comissão no Maranhão entre 1983-1985. Manteve-se, no entanto, à frente da CPT de Coroatá de 1978 a 1995. Nesse período, chegou a São Mateus o padre Maurizio Maraglio (também de Mantova), em 1983, para assumir a paróquia de São Mateus enquanto Cláudio se dedicava estritamente à CPT: "Praticamente a partire dalla metà dell'83 lui há fatto tutto Il lavoro in parrocchia perchè io non ero più in condizione di fare una cosa e l'altra" (BERGAMASCHI, 1993, p. 45). Sobretudo a partir de 1985 a assistência às comunidades rurais se tornou dramática, com a explosão de muitíssimos conflitos na região. Foi o ano com a maior

quantidade de assassinatos de camponeses. Além disso, organizou-se uma campanha difamatória contra Maurizio Maraglio, entre outros agentes de pastoral, vinda de organizações patronais como a União Democrática Ruralista (UDR) e promovida desde a secretaria de Segurança Pública do Estado. Com a campanha contra a Igreja e o assassinato em maio de 1986 de Josimo Moraes Tavares tornou-se claro, para Cláudio, que o Estado era o braço armado do latifúndio (BERGAMASCHI, 1993, p. 58). Em julho de 1986 ocorreu então um grande encontro das Comunidades Eclesiais de Base em Bacabal, contando com a presença de pessoas de todo o Brasil, e encerrado com uma grande manifestação. Dois meses após, ainda, ocorreu a primeira romaria da terra contando com a participação de 10.000 camponeses. Nesse mesmo ano, porém, ocorreu a morte de Maurizio Maraglio em circunstâncias não esclarecidas: enquanto o certificado do instituto médico legal indicava infarto como a causa da morte, uma comissão investigativa encabeçada por Victor Asselin apontou uma série de indícios de uma morte não natural, mas provocada (BERGAMASCHI, 1993, p. 52). Em 1988, Flávio Lazzarin chegou a São Mateus e, dois anos após, substituiu Cláudio na responsabilidade pela CPT. Embora perdendo diferentes companheiros ao longo de sua atuação na região e sendo repetidamente ameaçado de morte (seu nome era corrente na lista de “cabras marcados para morrer” dos Cadernos de Conflitos da CPT), Bergamaschi mantinha-se atuante em todas as manifestações ocorridas em São Mateus (BERGAMASCHI, 1998). Nesse interesse, Arnaldo Caleffi e Roberto Scaglioni recolheram os depoimentos para o livro “Ho udito Il grido del mio popolo”. Desde que foi substituído por Flávio, Cláudio permanece em São Mateus, recebendo a colaboração de José Valdeci. Entre 1993 e 1996 foi coordenador da Pastoral Diocesana de Coroatá e assessor das CEBs no Maranhão. Em 1997 Claudio morreu em um acidente de carro, quando retornava de um retiro em Goiânia.

Fonte: BERGAMASCHI, 1993; 1998 e fontes diversas.

Maurizio Maraglio. Nascido em 1946, na cidade italiana de Mantova, Maurizio Maraglio é outro exemplo de vocação tardia. Sua opção pela carreira clerical ocorreu já na idade adulta, depois de ter feito o curso de filosofia, quando possuía 28 anos de idade. Logo

após a ordenação, ocorrida em 1974, tornou-se vigário até 1982, quando renunciou aos encargos paroquiais para participar na missão brasileira, na paróquia de São Mateus, então diocese de Coroatá. Para tanto, participou do curso preparatório oferecido pelo CEIAL de Verona, recebendo o mandato missionário em 1983, e dando início ao seu ministério em colaboração com o padre Cláudio Bergamaschi. Em seu diário missionário, bem como nas correspondências que trocava com familiares e amigos, as formas de “injustiça sofridas pelos pobres”, a escalada da “violência” e as iniciativas para reforço da “capacidade de luta dos camponeses” constituíam temas recorrentes (MARAGLIO, 1993). Em uma carta para sua mãe de 1986 afirmava que “cresce Il tormento per l’ingiustizia e la prepotenza”. Em 28 de outubro de 1986 padre Maraglio morreu, com a idade de 40 anos. Maurício dava um curso bíblico junto aos padres Capuchinhos a nove quilômetros de São Luís, a capital do Estado do Maranhão. Na ocasião, conforme relatos, ele teria advertido aos capuchinhos que estaria de retorno em meia hora para o almoço, mas não retornou. A notícia de sua morte chegou à tarde por um comunicado da polícia: “falecimento devido a uma crise cardíaca em companhia de uma mulher em um motel a 25 km de São Luís”. Desde o início, ninguém atribuiu a menor credibilidade à versão da polícia. Uma comissão encabeçada pelo padre Victor Asselin apontou uma série de indícios que permitiriam colocar seriamente em dúvida a versão das autoridades. Diversos dos sacerdotes que atuaram com o padre não hesitaram em falar de assassinato, da mesma forma que o episcopado. Nenhum dos três médicos que examinou o cadáver aceitar assinar o relatório da autópsia. Um secretário do instituto médico legal foi acusado de forjar o relatório utilizado pela polícia. Em Mantova, Itália, o bispo declarou na catedral que a morte do padre Maurício não se deveu a causas naturais. No Brasil, o arcebispo de São Luís Dom Paulo Ponte também colocou seriamente em questão o relatório da polícia em razão das afirmações contraditórias do secretário de Estado da justiça, concluindo:

“Após um mês do ocorrido devemos constatar dolorosamente, sobre a base de fontes seguras de informação, que a morte do Padre Maurício Maraglio não foi devido a causas naturais. É a convicção das autoridades eclesiais da diocese de Coroatá, da quase totalidade do povo eclesial de São Mateus. É igualmente isso que admite a imprensa

local em suas informações contraditórias; as informações vergonhosas pelas quais as forças ocultas teriam tentado, nesse caso como em outro, não somente atingir a honra de um excelente padre, mas também a desacreditar a própria Igreja” (DIAL, 1987, p. 3).

Fonte: Biografia de Dom Maurizio Maraglio (1993); DIAL, 1987; CEFAL, 1992.

Flávio Lazzarin. Neto de camponeses, filho único de um funcionário público que rompeu suas raízes com o campo, quando decidiu deixar o tradicionalíssimo Vêneto, e de uma mãe oriunda de uma “família desagregada”, Flávio Lazzarin nasceu na cidade de Mantova, em 1948, onde realizou o principal de seu itinerário escolar básico. Era originado de uma família católica, muito embora sua mãe fosse pouco devota. Considerando ter sido um bom estudante, até os 14 anos participou ativamente na Igreja, quando começou a participar mais ativamente de um círculo anarquista e situacionista. Com 19 anos ingressou então no curso de História (concluído em 1973, com 25 anos), cursando, em seguida, Pós-Graduação em História e Ciências Humanas na Universidade Católica de Milão. O ingresso de Flávio na universidade foi acompanhado pela intensificação de sua inserção em todos os movimentos estudantis e operários entre o fim dos anos 1960 e início da década de 1970. Foi nesse mesmo período em que começou a ter mais contato com informações sobre a América Latina, que constituía um referencial para essa juventude que se dizia revolucionária à época, como lembra. Como Maurizio Maraglio, de quem era amigo, a opção de Flávio Lazzarin pelo sacerdócio foi tardia: com 27 anos ingressou no seminário para realização dos estudos teológicos, em 1975. Nesse período, o seminário de Mantova já apresentava um perfil de formação mais cosmopolita, apresentando aos seminaristas as principais tendências em disputa naquela atmosfera pós-concílio. Notícias da América Latina também eram constantes permitindo a continuidade daquela *paixão juvenil*. Textos de Gutierrez, Leonardo Boff e Paulo Freire, entre outros, estavam sempre disponíveis o que teria contribuído para *bagunçar um pouco a cabeça*. Ordenado em 1981, aos 33 anos e após passar 6 anos exercendo o ministério na Itália, decidiu vir para o Brasil, Diocese de Coroa, em 1987. A ocasião de sua chegada deu-se no mesmo período em que ocorreu a morte do amigo, Maurizio Maraglio, sob circunstâncias

estranhas, e num momento em que se aprofundavam os conflitos de terra na região do Médio Mearim e do Vale do Itapecuru. Desde a sua chegada, integrou-se a um pequeno grupo de sacerdotes que, a despeito das perspectivas diferentes, trabalhavam a favor do *protagonismo dos atingidos*. Colaborando com Cláudio Bergamaschi, que estava à frente da Comissão Pastoral da Terra, entre 1993 e 1995 assumiu a coordenação geral no Maranhão e de 1995 a 2000 coordenou a equipe de base de Coroatá. Nesse mesmo período exerceu as funções de Pároco de Alto Alegre (1990-1994), de onde saiu ameaçado de morte, e de Miranda do Norte (1995-2000). Sua *prioridade pastoral era a luta pela terra pelos posseiros*. Entre 2000 e 2006 foi membro da Coordenação colegiada da CPT-MA, assumindo a função de Secretário Executivo do Regional CNBB NE V de 2007 a 2010, durante a presidência de Dom Xavier Gilles. Foi reeleito coordenador nacional da CPT, pela XXIV Assembleia Geral, no dia 30 de março de 2012. Na prática, como esclarece, *faz 12 anos que não tenho paróquia*.

Fonte: LAZZARIN, 1993; Entrevista com o autor e fontes diversas.

4.5 A crise católica e a diversificação do corpo clerical no Maranhão

Entre 1945 e 1970, o declínio de vocações sacerdotais se aprofundou na Igreja Católica maranhense. Além do fraco número de candidatos ao sacerdócio, havia ainda um aumento proporcional das vocações tardias e o envelhecimento dos efetivos nacionais em exercício. O incremento da segmentação das circunscrições eclesiais entre as décadas de 1950-1970 e o contínuo desenvolvimento de uma nova estrutura pastoral, com a criação de diferentes organismos de atuação pastoral, também deu sua contribuição para a complexificação da divisão do trabalho religioso regionalmente.

Apesar do caráter cada vez mais minoritário da prática religiosa, no entanto, a Igreja católica conservou sua capacidade de mobilização, como testemunha a crescente integração de lideranças leigas e de missionários estrangeiros (diocesanos,

religiosos e leigos) na vida eclesial, o que contribuiu para reconfigurar, não sem tensões, os modos de exercício clerical no seio desse componente periférico da Igreja Católica. Com efeito, se já tivemos a oportunidade de explorar o novo lugar assumido pelo laicato e também as condições nas quais transcorreu a imigração de religiosos para o Brasil, importa examinar a partir de agora o impacto da convocação de missionários pertencentes a dioceses e institutos estrangeiros sobre a composição dos efetivos encarregados de cuidar da reprodução da Igreja na região.

4.5.1 A crise de recrutamento local e a supremacia dos religiosos estrangeiros

Entre as principais modificações na composição do clero atuante no Maranhão em meados do século passado destaca-se, em primeiro lugar, a constituição progressiva de um universo composto majoritariamente por clérigos regulares estrangeiros. De fato, uma vez que a penúria sacerdotal não constituía propriamente uma novidade nesse componente periférico da Igreja, muito rapidamente a supremacia numérica dos membros de Ordens, Congregações e Institutos se impôs no corpo eclesiástico em quaisquer dos planos analisados.

Já em 1952, contabilizando-se todas as 4 circunscrições eclesiásticas existentes no Maranhão, dos 99 agentes atuando em paróquias, 58 eram regulares e apenas 41 oriundos do clero diocesano (IBGE, 1952). Ademais, se em 1950/1952 havia 16 instituições congregacionais no Maranhão, somando 224 agentes (54 sacerdotes e 170 classificados como “outros”), dez anos após, em 1960, esse percentual já tinha sido incrementado para 61 organizações, com um número total de 355 componentes (IBGE, 1960). Nas estatísticas do IBGE, os últimos dados que conseguimos recolher sobre a composição do clero remontam ao ano de 1965, quando havia 69 diferentes ordens e congregações atuantes nesse espaço empírico, contando com 386 componentes.

Os dados do Departamento de Estatísticas e Pesquisas Sociológicas do CERIS, por outro lado, também reforçam a ocorrência dessa evolução dos membros de institutos na região, principalmente no contingente de religiosas professoras, como se pode ver abaixo. Vale dizer que esse incremento da presença de religiosos no Maranhão também esteve vinculado a processos de engajamento missionário dentro do Brasil, a exemplo da Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus (Dehonianos), vinda de Santa Catarina, e que iniciou sua atuação missionária na diocese de Viana, em 1968.

Quadro XVII: Evolução dos contingentes religiosos masculinos e femininos

Regional	Ano	Masc	Femin.	Total
NORDESTE 3 (MA, CE, PI)	1964	205	-	205
	1965	252	-	252
	1966	254	-	254
	1967	270	-	270
	1968	281	-	281
	1969	284	-	284
	1970	290	1.347	1.637
	1971	284	1.371	1.655
	1972	287	1.329	1.616
	1973	281	1.374	1.655
	1974	284	1.362	1.646
NORDESTE 4 (MA e PI)	1975	279	1.371	1.650
	1976		1.360	1.360
	1977		1.344	1.344
	1978		1.358	1.358
	1979		1.361	1.361
	1980	248	618	866
	1981	251	629	880
	1982	254	655	909
	1983	268	687	955
	1984	275	708	983

	1985	279	759	1.038
	1986	286	778	1.064
	1987	293	807	1.100
	1988		862	862
	1989		907	907
NORDESTE 5 (MA)	1990	144	572	716
	1991	150	569	719
	1992	148	592	740
	1993	149	593	742
	1994	156	626	782
	1995	141	610	751
	1996	142	615	757
	1997	147	617	764
	1998	140	615	755
	1999	143	609	752
	2000	151	594	745

Fonte: Anuário Católico do Brasil (CERIS)

4.5.2 O clero diocesano: entre nacionais e estrangeiros.

Com a mencionada crise dos seminários, de onde a Igreja retirava o essencial de seu recrutamento sacerdotal, ocorreu uma estagnação da produção de clérigos diocesanos na região. Fechadas as portas do seminário em 1963, as dependências dessa instituição passaram a ser alugadas para a realização de eventos, congressos e simpósios, com o que a Cúria obtinha uma fonte de renda auxiliar (MEIRELLES, 1977). Nesse ínterim, os pretendentes ao sacerdócio na região eram deslocados principalmente para o Seminário de Fortaleza, único disponível para a Região Nordeste III (conforme a classificação da CNBB), correspondente aos estados do Maranhão, Piauí e Ceará. Alguns sacerdotes também foram enviados para outros centros de formação no Brasil e fora dele, selecionados conforme as expectativas, preferências e

contatos dos bispos locais. Somente no final da década de 1970 o seminário foi reativado⁸⁴.

Porém, essa não era a primeira vez que o clero local passava por crises de reprodução. Como visto, em consequência da política anticlerical e da separação entre Igreja e Estado, a Igreja já vinha sofrendo com a baixa de atratividade para a carreira eclesiástica desde finais do século XIX. Entre 1901 e 1918, foram ordenados apenas 4 sacerdotes. Pouco tempo depois, no entanto, com a reorganização do Seminário diocesano e a Obra de Vocações Sacerdotais, entre 1919 e 1944 o número de ordenação ganha novo salto, passando a expressiva marca de 46 ordenados. A partir de 1945, entretanto, ocorreu novo declínio, atingindo o seu pico de intensidade na década de 1960. Levando-se em conta os decênios de 1960 a 1980, embora as estatísticas não estejam padronizadas⁸⁵, principalmente para os dois primeiros períodos (1963-1968; 1970-1976), mencionados na tabela abaixo, é possível notar a timidez da evolução dos efetivos presbiterais diocesanos.

⁸⁴ Por ocasião da comemoração do Tricentenário da Igreja de São Luís (1977), o seminário foi transferido para um dos sobrados da cidade, onde permaneceria até 1984. No ano seguinte (1985), os seminaristas retornam para as dependências do prédio antigo até que se decida pelo desmembramento da instituição (até então, todos os seminaristas das dioceses do Maranhão passavam pelo Santo Antônio) e a criação de comunidades menores. Sobre as mudanças no processo de formação seminarística iniciadas nos anos 1980, consultar Seidl (2003, esp. 238-280).

⁸⁵ Uma vez que não se dispusemos de dados precisos sobre a evolução das ordenações entre 1960-1980, entre os fundos estatísticos examinados, talvez o dados produzidos pelo Anuário Pontifício e sistematizados em diversos sites da internet constituam as melhores fontes de informação sobre a evolução numérica dos contingentes clericais em nível regional. Com efeito, além da informação sobre os clérigos atuando na estrutura diocesana (fossem eles sacerdotes ou regulares), eles apresentam informações sobre a população, os batizados, paróquias e números de religiosos masculinos e femininos.

Quadro XVIII: Sacerdotes diocesanos no Maranhão

Circunscrição Eclesiástica	1963-1968	1970-1976	1980	1989
Arquidiocese de São Luís	1965 – 51	1976 - 17	21	18
Grajaú	-	1976 - 2	18	6
Caxias	1967 – 13	1974 - 11	~11	13
Pinheiro	1966 – 20	1970 - 17 1976 - 17	14	15
Balsas	-	-	2	5
Carolina	-	-	4	4
Candido Mendes/Ze Doca	1968 – 6	1976 - 6	8	6
Viana	1965 - 7 1968 – 9	1976 - 7	3	10
Bacabal	-	1970 - 2 1976 - 5	6	8
Brejo	-	1971 - 20	9	9
Coroatá	-	-	10	14
Imperatriz	-	-	-	6
Totais	Aprox. 99	Aprox. 85	Aprox. 106	114

Fonte: <http://www.catholic-hierarchy.org/>

Se entre 1963 e 1968 o número de sacerdotes diocesanos (incluindo nacionais e estrangeiros) atuantes no Maranhão era de aproximadamente 99, esses efetivos foram reduzidos ainda mais entre 1970-1976. De fato, todos os indícios apontam que as modificações mais importantes nos efetivos presbiterais diocesanos durante os decênios de 1960-1980 estiveram associadas à chegada de sacerdotes vinculados a dioceses localizadas fora do Brasil. A maior parte destes diocesanos estrangeiros chegou a partir da década de 1960, encorajados pela Encíclica *Fidei Donum*, publicada pelo Papa Pio XII (em 1957), para se engajarem nas missões da África e da América Latina, como já mencionado. Embora ainda não se disponha de estatísticas precisas para o caso do Maranhão, esse período corresponde precisamente ao recorte no qual se deu o maior crescimento de estrangeiros entre os membros do clero secular brasileiro, conforme se pode observar nos dados abaixo, disponibilizados pelo Departamento de Estatísticas do CERIS e correspondentes aos anos de 1970 a 2000.

Quadro XIX: evolução do clero diocesano brasileiro (nacionais X estrangeiros)

Ano	Do Clero Diocesano			
	Total	Bras.	Estrang.	Ñ Declarado
1970	5.040	3.866	1.093	81
1971	4.956	3.828	1.065	63
1972	4.974	3.840	1.089	45
1973	4.936	3.803	1.104	29
1974	4.951	3.784	1.147	20
1975	4.952	3.777	1.172	3
1976	4.992	3.814	1.175	3
1977	4.989	3.808	1.173	8
1978	5.022	3.918	1.100	4
1979	5.143	4.001	1.126	16
1980	5.159	4.010	1.102	47
1981	5.159	4.041	1.093	25
1982	5.242	4.137	1.089	16
1983	5.304	4.226	1.073	5
1984	5.433	4.415	1.018	-
1985	5.551	4.623	928	-
1986	5.793	4.870	923	-
1987	5.918	5.015	900	3
1988	6.169	5.267	901	1
1989	6.412	5.480	931	1
1990	6.560	5.607	952	1
1991	6.789	5.837	951	1
1992	7.075	6.141	934	-
1993	7.286	6.360	924	2
1994	7.541	6.625	914	2
1995	7.724	6.810	911	3
1996	8.021	7.108	913	-
1997	8.263	7.331	932	1
1998	8.542	7.577	961	4
1999	8.937	8.024	912	1
2000	9.207	8.295	911	1

Fonte: Anuário Católico do Brasil (CERIS).

Essa importância numérica dos estrangeiros dentro do universo clerical local (fossem eles religiosos ou diocesanos) pode ser constatada, por outro lado, através do conjunto de críticas veiculadas por missionários atuantes no estado do Maranhão e que evidenciavam a sobrecarga decorrente da penúria da produção de vocações regionais. Assim, conforme matéria publicada no *Jornal do Maranhão* (16/06/1968, nº 3.752, p. 02), os padres missionários queixavam-se de que: “[...] dados de 1965 revelam que a Igreja do Maranhão dispunha naquela época de 130 sacerdotes de ambos os cleros: 67 eram brasileiros e 63 estrangeiros. Hoje, em 1968, há no Maranhão 212 sacerdotes seculares e religiosos, sendo 58 brasileiros e 154 estrangeiros”. Da mesma forma, em uma publicação do jornal *Estado de São Paulo* em 1974 (18/08/1974, 28), o Padre italiano Vitorio Luchesi, responsável por uma fraternidade de seminaristas em São Luís, além de lamentar que a “[...] Igreja do Maranhão é uma das mais pobres do mundo quanto ao clero e às vocações sacerdotais [...]”, declarava que “[...] o número total de padres do Maranhão é de 212 e desses apenas 51 são brasileiros. A Regional Católica do Nordeste, constituída de 3 estados – Maranhão, Piauí e Ceará – possui um único seminário maior localizado em Fortaleza [...]” (*O Estado de São Paulo*, 18/08/1974, p. 18).

4.5.3 Crise de vocações e “êxodo” de sacerdotes.

Outro fator importante da crise do clero brasileiro nesses decênios foi a multiplicação de solicitações de dispensa do estado clerical. De fato, essa faceta da crise mostra que seus efeitos se inscreveram na própria imagem que os padres faziam de si e sobre a vocação e o papel sacerdotal (PELLETIER, 2002). Se anteriormente ao Concílio Vaticano II (1962-1965), a laicização era praticamente proibida ou considerada como meramente marginal (SERBIN, 2008), o rápido aumento das dispensas a partir da década de 1960 passou a representar um sério problema coletivo aos dirigentes institucionais. As estatísticas brasileiras mostram

que a média de laicizações entre presbíteros do clero diocesano e dos institutos passa de 17, em 1964, para 156 em 1968 e alcança o seu pico em 1975 com 240 “desfiliações”. A fase mais crítica vai de 1968 a 1977, quando a média foi de aproximadamente 194 dispensas. Ao longo de todo o período (1964-2000), a média foi de 105 defecções anuais. Além disso, embora as laicizações entre membros de institutos tenham sido ligeiramente maiores que as dos diocesanos (2.170 x 1.834), o maior impacto percentual se deu sobre este último conjunto.

Quadro XX: Solicitações de laicização no clero brasileiro

ANO	LAICIZAÇÃO		TOTAL
	DIOCESANOS	INSTITUTOS	
1964	8	9	17
1965	4	20	24
1966	33	34	67
1967	43	55	98
1968	91	65	156
1969	92	75	167
1970	162	127	289
1971	76	118	194
1972	78	102	180
1973	94	132	226
1974	80	140	220
1975	109	131	240
1976	36	102	138
1977	52	77	129
1978	44	47	91
1979	13	36	49
1980	58	15	73
1981	30	51	81
1982	22	24	46
1983	49	26	75
1984	35	83	118
1985	26	69	95
1986	19	47	66
1987	41	40	81

1988	28	48	76
1989	45	38	83
1990	30	36	66
1991	34	42	76
1992	40	28	68
1993	35	57	92
1994	35	40	75
1995	40	31	71
1996	50	42	92
1997	34	35	69
1998	41	29	70
1999	36	43	79
2000	50	33	83
2001/2	41	43	84

Fonte: Anuário Católico do Brasil (CERIS).

Esse fenômeno também se verifica em escala internacional (PELLETIER, 2005), muito embora exista desencontro entre as diferentes fontes de informação, como observou Kenneth Serbin (2008, p. 197): “O total mundial registrado pelo Vaticano é de 51.451, mas o número real provavelmente é mais próximo de 80 mil, segundo estimativas de padres laicizados”. Com efeito, essa guerra das estatísticas constitui uma das facetas dos conflitos de interpretação sobre os significados e causas mesmas da crise católica aos olhos da opinião pública e dos próprios religiosos.

Disso deriva, conseqüentemente, diferentes perspectivas de avaliação. Em uma pesquisa citada por Serbin (2008), o celibato e a lentidão na transformação das estruturas hierárquicas da Igreja estavam entre os principais motivos de insatisfação gerada entre religiosos. Já uma pesquisa de 1966 realizada com padres diocesanos do Sudeste concluía que “[...] o padre relutava em adaptar-se à antiga estrutura eclesial, e que buscava inserir-se numa estrutura pastoral mais participativa, dialogante e atuante na superação das injustiças sociais” (OLIVEIRA, 2005, p. 45). Como as novas estruturas pastorais ainda estavam se esboçando, os padres daquele tempo viviam em uma contradição: “queria

realizar o projeto da Igreja do Vaticano II, mas tinha de fato que exercer seu ministério numa estrutura pré-conciliar” (OLIVEIRA, 2005, p. 45). Avaliações conforme a região, o tipo de vinculação institucional, a nacionalidade e a geração sacerdotal também são raras, o que poderia fazer avançar a interpretação do fenômeno. Assim, quer as estatísticas oficiais, quer as pesquisas apoiadas pela Igreja encontram-se longe de oferecer uma visão precisa sobre esse número de defecções.

Sem dúvida, o fenômeno ganharia ao ser interpretado na chave explicativa das crises contemporâneas verificadas em diversos agrupamentos institucionalizados (DURIEZ, 2010) e com o processo de desengajamento militante que afetou diferentes instituições. E nós mesmos estaríamos dispostos a integrá-la na presente pesquisa se o acesso a fontes de informações e aos próprios religiosos não fosse complexa, dadas as implicações pessoais e afetivas dessas desfiliações.

Seja como for, um interessante programa de pesquisa poderia se dedicar então a compreender as diferentes composições e significados da solicitação de dispensa do sacerdócio conectada à pluralização e à dissolução do religioso, bem como à própria desregulamentação do mercado de bens sagrados. Bastaria dizer que, para muitos desses sacerdotes, essas defecções estiveram longe de significar uma ruptura de fidelidades (RAISON DU CLEZIOU, 2010).

A dispensa sacerdotal poderia muito bem significar a transferência de interesses religiosos e pessoais em direção a outras esferas de interesse e satisfação, sem que se colocasse em jogo sua fidelidade reivindicada às motivações iniciais de sua formação religiosa e à própria instituição (RAISON DU CLEZIOU, 2010; LECLERCQ, 2008). Concepção essa que se mostra com clareza quando se examina a resposta dada por esse sacerdote italiano, casado, ex-professor universitário no Maranhão, a uma questão por mim colocada a respeito das razões do seu êxodo - informando que “jamais havia saído da Igreja” e

que havia diversas formas de “exercer sua fé” e dar continuidade ao seu trabalho.

Frente à ausência de maiores informações, pode-se, no entanto, recorrer a essa entrevista dada pelo “padre casado” João Tavares⁸⁶, que oferece alguns indícios sobre esse fenômeno no Maranhão. De origem portuguesa, João Tavares foi ordenado em 1967, na ordem dos Missionários Combonianos, tendo chegado ao Maranhão em 1976. Casado há 29 anos, nessa entrevista ele fala sobre a situação dos padres casados no Maranhão e sobre o fenômeno do êxodo sacerdotal entre as décadas de 1960 e 1980.

Boxe 21:

Um relato sobre os padres casados regionalmente.

O senhor falou que existem em São Luís pelo menos 25 padres casados e no Maranhão aproximadamente 30. Se eu não estiver errado, isso significa quase 20% do número de sacerdotes da capital. 1. O que acontece para existir um número tão grande de padres que deixam de exercer sacramentos para levar uma vida de casado? 2. E outra, todos são maranhenses/ludovicenses ou apenas estavam trabalhando no Maranhão/São Luís?

João Tavares – Aconteceu que, a um certo momento da sua vida, o Padre não se sentiu bem e optou por deixar o Ministério sacerdotal e casar. A maioria pediu licença ao Papa para ser desobrigado dos compromissos que assumiu quando foi ordenado, inclusive o do celibato obrigatório. Os motivos podem ter sido bem variados: isolamento, dificuldades de relacionamento com os colegas, decepção com a Hierarquia ou com o trabalho pastoral. Frequentemente, também pelo peso natural do celibato, pela falta de carinho, de afeto e de comunhão mais profunda com alguém. Em geral essa opção é feita com muito sofrimento, pois não é à toa que se passam entre 10 e 15 anos no seminário, se fazem dois Cursos Superiores (Filosofia e Teologia), se aprendem até 5 ou 6 línguas e se

⁸⁶ Entrevista concedida pelo padre João Tavares ao Jornal O Estado do Maranhão e disponível em: <http://padrescasadosceara.comunidades.net/index.php?pagina=1418628304>

entrega a vida por uma grande causa... Deixar tudo isso para trás não é nada fácil. E deve ser por um motivo muito sério. Naturalmente estou falando dos padres casados da minha geração, que se ordenaram entre 1955 e 1980. De lá para cá a conversa já é diferente e o nível tem caído muito. Em todos os sentidos.

2. Temos cerca de metade maranhenses e/ou brasileiros e outra metade estrangeiros chegados aqui como missionários, de vários países: Itália, Canadá, Portugal, etc. - Esse processo de padres casados é um fenômeno recente ou é uma questão mais antiga? - Outra: o senhor sabe, qual foi o primeiro padre a se casar no estado?

João Tavares – O grande êxodo aconteceu logo após o Concílio Vaticano II, ou seja, do fim da década de 60 até aos anos 80. Esses formam o grupo histórico, em parte congregado hoje, no Brasil, no Movimento dos padres Casados e suas Família (MPC) de que nós aqui em S. Luís também fazemos parte. Era gente muito bem preparada intelectual, espiritual e pastoralmente. Pelo que me consta, a imensa maioria conservou sua fé e muitos têm uma boa vivência religiosa. Dos anos 90 para cá, já é outra história. Muitos têm saído e continuam a sair, mas têm pouca sintonia com os mais antigos, devido à grande diferença de formação. Muitos saem e nem o Bispo avisam. Nem nos procuram. Devemos ter mais de 15 nestas condições no Maranhão, perdidos por aí. - Pelo que eu sei, um dos primeiros que deixou foi o Pe. Astolfo Serra, o que escreveu o livro: A Balaiada. Antigo também, o Pe. Newton Neves que era diretor de um colégio em Colinas. E um italiano, Pe. Fiorini, da então Prelazia de Pinheiro, que fugiu de Turiaçu para casar com Dalila e suscitou muita admiração e escândalo farisaico. Além do Pe. Cincinato, de Loreto, que casou em S. Luís e teve 5 filhos.

4.5.4 Um universo clerical dividido.

Ao analisar a crise do clero pernambucano, nesse mesmo recorte, Richard Marin (1996) constatou a existência de um universo eclesial atomizado e dividido, marcado por uma extrema diversidade de condições e sem um sentido comum de missão. Resguardadas as diferenças de trajetória entre as Igrejas, essa definição

parece bastante apropriada para caracterizar a configuração eclesial no Maranhão entre as décadas de 1960-1980.

Como visto até aqui, esse processo de diversificação pode ser analisado a partir de diferentes ângulos. A começar pelos clérigos seculares de origem local analisados no primeiro capítulo que, grosso modo, podem ser divididos em dois estratos geracionais, tendo em vista a idade e o período de ordenação: por um lado, aqueles ordenados até meados da década de 1940, socializados em um modelo marcadamente tridentino, e que compunham a elite do clero local localizada principalmente na capital ou exercendo funções de prestígio em algumas das vastas áreas da diocese, como monsenhores; noutro, os sacerdotes mais jovens, que chegaram ao estatuto sacerdotal a partir do final da década de 1940, num período de modificação das condições de socialização institucional. Embora ambos desses conjuntos tenham sido formados antes do Concílio Vaticano II, não se pode ignorar que já a partir do final da década de 1940 a socialização religiosa dos mais jovens tenha ocorrido em uma atmosfera de renovação institucional e missionária produzida pela Ação Católica, pelo aumento da preocupação da Igreja com a questão do campo, pelo movimento litúrgico, pela diversificação do universo clerical e pela própria abertura de canais internacionais para circulação.

Quanto ao clero regular, principalmente a partir de meados do século vinte, o que se nota é a diversificação das famílias religiosas atuantes na região e a imposição da supremacia numérica destas em qualquer dos critérios de avaliação da composição dos membros da Igreja. Sem dúvida, através da evolução dos efetivos em exercício na região é possível verificar o quanto esse universo religioso foi se tornando mais complexo e diversificado. Assim, mesmo quando levamos em conta a nacionalidade, as identidades pastorais podiam variar bastante. O quadro se torna ainda mais complexo se levarmos em conta a variedade de congregações femininas que chegavam à região, a diversidade de orientações e os impactos produzidos sobre a

esfera da educação e da cultura local, como se tem investigado em outras frentes de pesquisa⁸⁷.

Em suma, em um universo clerical cada vez mais dependente de clérigos estrangeiros (fossem eles regulares ou diocesanos), a tendência era não apenas a constituição de uma Igreja dividida entre identidades religiosas heterogêneas e até mesmo divergentes, como também limitada, a princípio, em sua capacidade de promover articulações concretas e sistemáticas em cada um dos seus níveis para a persecução de objetivos pastorais comuns.

No nível do episcopado, para mencionar mais uma dimensão, era a própria diversidade das composições, nacionalidades e pertencimentos que dificultava a constituição de um corpo unificado, muito embora iniciativas de alinhamento já estivessem em curso, principalmente a partir da década de 1970.

A despeito disso, foi justamente por esse estado de divisão do universo clerical, de desarticulação entre as dioceses e, em alguns casos, até mesmo de hostilidade velada ou declarada entre membros da hierarquia, que se destacou aquele conjunto restrito de religiosos, principalmente estrangeiros, que, assumindo postos de responsabilidade e liderança para a implantação de novas estruturas e programas pastorais na região e integrados a redes sociais informais dentro e fora da Igreja, contribuíram tanto para a legitimação da exploração de novas formas de exercício clerical, quanto para a emergência de uma cultura institucional renovada que participa, ainda hoje, da imagem social da Igreja na região.

⁸⁷ Quanto ao aprofundamento dessa dimensão de análise, deve-se destacar a importância da associação do pesquisador ao projeto vinculado à FAPESP: *Congregações Católicas, Educação e Estado Nacional no Brasil (1840-1950)*, que conta com a colaboração de pesquisadores da UNICAMP, USP, UFS, UFMA, UFSC e Université de Paris Descartes e Université de Toulouse. Uma parte dos resultados desse projeto foi publicada no dossiê *Catolicismo e Formação Cultural*, da Revista *Pró-Posições*, organizado por Ernesto Seidl (2014). Entre outros aspectos, o que se encontra em questão nesse projeto é a compreensão dos efeitos da instalação no Brasil de numerosas instituições religiosas em situações de missão externa, com diferentes consequências sobre a esfera do Estado e da Cultura.

4.6 As configurações institucionais e as gerações de missionários Fidei Donum

Com efeito, embora os itinerários dos sacerdotes Fidei Donum engajados em “causas sociais” e mobilizações coletivas no Maranhão se prestem muito dificilmente à constituição de percursos típicos, como mencionado a princípio, a tentativa de situar o estudo desses itinerários no conjunto mais amplo de condições sociais, institucionais e ideológicas que constrangeram, possibilitaram ou legitimaram seus engajamentos permitiu delimitar a existência de duas gerações missionárias, levando em consideração as condições de socialização institucional, o período de ingresso em território brasileiro e as características da configuração eclesial maranhense.

O primeiro estrato geracional reunia os sacerdotes formados e ordenados em quadros institucionais ainda rígidos, entre as décadas de 1930 e 1960, mas que começaram a ser fortemente influenciados pela lógica de reconquista missionária de influência da Igreja e pela efervescência apostólica que redesenhou a dialética do centro/margem do catolicismo na atmosfera pré-conciliar (PELLETIER, 1996).

Situados nessa fase de desestruturação/reestruturação do espaço católico em nível mundial, esses sacerdotes foram socializados então em seminários em processo de “abertura para o mundo”, ao passo em que se dava também o processo de renovação dos modelos de atuação missionária da Igreja no cenário internacional (MABILLE, 2001; PELLETIER, 2000; SIMONATO E COULON, 2007). Nessas condições, situados como estavam entre dois mundos, quase nada nas experiências anteriores desses sacerdotes os havia preparado para o que encontrariam nos territórios missionários para os quais foram destinados.

Como o sacerdote Gerard Cambon, com o qual iniciamos este capítulo, quando chegavam em campo, esses sacerdotes eram confrontados a circunstâncias históricas muito diferentes daquelas nas quais haviam sido socializados, e que exigiam a descoberta de

novas formas de agir e de perceberem a si próprios. Suas experiências eram, assim, análogas àquelas dos jovens voluntários que participaram da campanha do Mississippi Freedom Summer, analisados por Doug McAdam (2012, p. 21-22), para os quais esse evento foi experimentado sobre o signo da disjunção entre história e biografia, abrindo um “[...] período de ressocialização completa, na medida em que os percursos e as identidades se reconfigura[va]m segundo a ideia nova que faziam dos imperativos históricos” (tradução nossa).

Desse modo, a atuação missionária desses sacerdotes tornou-se inseparável das condições práticas de “[...] contra-incorporação de uma cultura clerical [...]” (SUAUD, 1994, p.56) por meio da qual se operou uma reconfiguração identitária capaz de favorecer a adequação subjetiva desses indivíduos às novas injunções às quais se submetiam.

É precisamente nesse sentido, ainda, que a configuração institucional do catolicismo e o contexto maranhense se mostram significativos. A particularidade dos anos 1950/1960, quando se aprofundou essa onda de imigração religiosa, é que, ao passo em que se dava um alargamento das esferas de atuação clerical na região, sobretudo com o direcionamento de investimentos pastorais em direção a novas frações do laicato (camponeses, operários, moradores de periferia, etc.) portadores de demandas religiosas novas, a região foi atravessada pela explosão de violências e conflitos tanto no campo quanto na cidade, afetando justamente a esses segmentos.

Nessa conjuntura, o papel catalisador exercido pela Igreja foi inseparável da recomposição das suas lógicas de presença territorial, dos recursos organizacionais, lógicos e simbólicos que passou a fornecer para mobilizações nos diferentes quadros regionais e, com isso, da inscrição dos seus representantes institucionais num turbilhão de situações dramáticas e de risco que funcionavam como efetivos modos de socialização política, de maneira mais ou menos marcada conforme os indivíduos e sua socialização anterior, e interpelando-os à ação política.

Assim, confrontados às insuficiências de uma cobertura institucional frágil que constituíam freios aos esforços de renovação eclesial, e deslocados, quase que por conta própria, para regiões que não contavam com assistência religiosa regular e onde os modelos clericais recebidos pareciam obsoletos, esses indivíduos não escapavam então às solicitações de experiências e situações de antagonismo que incitavam tanto a promover a criação de novas modalidades de enquadramento religioso dentro de estruturas organizacionais débeis, quanto à busca de outra identidade sacerdotal.

A exploração de novas formas de apostolado e de ação pastoral que seus itinerários exibem é assim inseparável dos cruzamentos entre percursos individuais, a evolução do universo religioso e as transformações do contexto sociocultural e organizacional em pauta. Em suma, ao mesmo tempo contra esses condicionantes e graças a eles, os missionários em pauta tiveram então de realizar um longo e paciente trabalho sobre si, tanto para se redefinirem segundo modelos pastorais inéditos, quanto para responder as indagações surgidas do meio social e institucional em que se inseriam.

Boxe 22:

A contra-incorporação de uma cultura eclesiástica

Conheci M. por intermédio de uma amiga em comum, mas, antes mesmo do primeiro contato, também já havia recolhido notícias veiculadas na internet a seu respeito. Estas descrições são controversas: enquanto em alguns sites ele é descrito como exemplo inspirador de engajamento social da religião, inclusive como um tipo tornado cada vez mais raro, noutro ele é listado como um dos “nomes da enorme lista de comunistas infiltrados na Igreja Católica”. As duas entrevistas que fizemos foram realizadas na sede da Arquidiocese, no Centro Histórico da Capital do Estado do Maranhão, São Luís, onde normalmente recebe os paroquianos. Desde o início o M. mostrou-se bastante receptivo em relação à proposta de realização da entrevista. Aparentemente, seja por já ter

dados diversas entrevistas, seja pelas próprias competências requeridas para o exercício de seu métier, jamais colocou qualquer problema quanto à utilização de gravadores. Atualmente, M. possui 77 anos e exerce a função de vigário judicial adjunto do tribunal eclesiástico de São Luís, além de desempenhar a atividade de vigário paroquial no Maiobão, durante os finais de semana. Nascido na França em 1935, ele é hoje um dos poucos sacerdotes engajados que, se notabilizando por sua militância no espaço regional, chegou a tornar-se bispo. Quando recebeu sua nomeação episcopal, M. tinha 53 anos. Filho de militar e de dona de casa, M. cresceu em uma família de longa tradição militar (do lado materno e paterno) e que não teve problemas de instabilidade financeira. Enquanto seu pai provê o sustento, sua mãe tem como principal atividade a arte de cuidar dos 11 filhos. Criado em ambiente fortemente religioso (seus pais e avós eram fortemente engajados em movimentos religiosos), desde cedo M. participou com seus irmãos de movimentos de juventude católica chegando a integrar o scotismo. Durante a fase de escolarização básica, realizou o curso básico em Nantes. Seus estudos de filosofia e teologia foram concluídos em Saint Suplice, Issy-les-Moulineaux. Durante a juventude, retêm um acontecimento que acredita ser importante no seu percurso, a participação na Guerra da Argélia onde, além de ter sido ferido em combate, descobriu um novo mundo e fantástico mundo. Quando retorna desse conflito, apoiado por seu tio-sacerdote, optou por entrar no seminário em 1965, quando tinha mais ou menos 20 anos. Embora essa tomada de decisão aparente uma certa aversão às experiências de guerra, a vontade de ser missionário permanece, pois, já na condição de diácono, M. faz questão de informar seu bispo de que tinha vocação para a missão; que queria ser missionário. A oportunidade para tanto dependeu da nova conjuntura internacional da Igreja: por ocasião da publicação da encíclica Encíclica Fidei Donum do Papa Pio XII em 1957, que incentivava o trabalho das missões, o bispo auxiliar de São Luís estava de passagem pela França e solicitou ao Episcopado francês um padre para iniciar o trabalho da Ação Católica em São Luís, capital do estado do Maranhão. Escolhido o sacerdote para ser enviado, o encarregado da Comissão francesa recomendou que ele não fosse sozinho, momento em que o nome de M. foi lembrado

como uma alternativa, algo que recorda como um sinal divino. Como relata: “Após o pedido do arcebispo à Igreja da França, chegou ao Maranhão, em São Luís, o padre C. para cuidar da pastoral do mundo operário e ser assistente eclesialístico da Ação Católica Operária – ACO. Eu cheguei com o padre C. Quando cheguei, o bispo auxiliar me “confiou” à equipe da JOCF – Juventude Operária Católica Feminina – que ele mesmo acompanhava com um sacerdote local que era, além de pároco da “Floresta”, assistente eclesialístico da Juventude Operária no Maranhão. Imediatamente o padre C. começou as reuniões com trabalhadores nos bairros de São Luís e nas fábricas que existiam na época. Nessas reuniões participavam não somente os militantes, mas outras pessoas dos bairros, incluindo jovens, crianças e idosos. Assim nasceram, pelo menos em parte, as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs – nos bairros de São Luís”. Dessa experiência de chegada M. guarda ainda hoje o impacto dos comentários do bispo auxiliar quando de sua recepção: - “M., nós pedimos um padre que viesse do mundo operário. Tu não vens do mundo operário, tu não conheces o mundo operário! Precisávamos de um padre maranhense, mas não temos, e tu não sabes nada do Maranhão”. M. relata esse encontro como um momento difícil e marcante, sobretudo a constatação de que o aprendizado que tivera ao longo dos anos de formação sacerdotal na França foram avaliadas como insuficientes para o trabalho solicitado. Como complementa “em seguida apresentou-me a uma moça, que estava ao nosso lado e disse: - Estás vendo essa moça, ela faz parte de uma pequena equipe de jovens trabalhadoras. Elas vão te ensinar tua tarefa sacerdotal, tua profissão de padre. Foi dessa equipe composta de oito moças que comecei a entrar no mundo operário dos bairros de São Luís”. Esse encontro com o bispo auxiliar e as experiências que teve nesse período, seja como vigário de uma das paróquias mais prestigiadas da capital, seja através do exercício de assistente adjunto da Juventude Operária Católica parecem ter sido decisivos para o engajamento posterior de M. Assumiu as paróquias de São Benedito do Rio Preto e de Urbano Santos de 1968 a 1979, mesmo período em que foi preso pelo regime militar (1971), juntamente com outro sacerdote, acusados de comunismo. Antes disso, o próprio bispo auxiliar que o convocou também foi acusado de ser

subversivo e comunista, sendo, inclusive, impedido de assumir a Arquidiocese e enviado para se tornar bispo de Cratéus. Absolvido das acusações, no interior, M. dedicou-se principalmente ao trabalho de desenvolvimento e extensão das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), tema sobre o qual ele se concentra em suas publicações e intervenções públicas. Além disso, à semelhança do conjunto de outros sacerdotes de sua geração que adquire certa notoriedade e que assumem posições de liderança, as modalidades de inserção em vários domínios só tende a incrementar-se com o passar do tempo, tanto em nível local, como regional ou nacional. Um breve resumo desse itinerário pode ser esclarecedor desse processo: além das atividades com as CEBs, M. passa a assumir uma série de funções como Coordenador Estadual da Comissão Pastoral da Terra e das CEBs do Maranhão (1980-1982); Secretário Nacional do Comitê Episcopal França - América Latina entre 1982 e 1988 (que parece ter sido fundamental para sua indicação como bispo); Reitor do Seminário Interdiocesano de Santo Antônio em São Luís do Maranhão (1989-1994); Reitor e Pároco de São José de Ribamar-MA (1993-1995). Em 1995, foi nomeado bispo auxiliar de São Luiz do Maranhão-MA, função na qual permaneceu em 1998. Neste cargo, foi Vigário Geral da Arquidiocese de São Luís do Maranhão e Moderador da Cúria. Em 1998 foi nomeado bispo da diocese de Viana. Atuou como Bispo responsável pelas CEBs do Maranhão. Trabalhou na Comissão Episcopal do Seminário Interdiocesano e do Centro Teológico do Maranhão (SISA e CETEMA). Exerceu a função de juiz do Tribunal Eclesiástico, Bispo responsável pelo do Clero do Regional Nordeste V; da CNBB e Capelão do Hospital Aquiles Lisboa. Foi responsável também por acompanhar as Pastorais Sociais do Maranhão, Vice-Presidente do Regional Nordeste V e Vice-Presidente da Comissão Pastoral da Terra Nacional. Avaliando sua trajetória, M. considera-se um sacerdote militante. Só lamenta, no entanto, que os novos presbíteros não tenham esse espírito, ainda que existam exceções brilhantes. Como assevera: *pra muita gente a igreja é um museu, não está viva. A fidelidade ao sacerdócio é abraçar a realidade do mundo.*

Fonte: NERIS, 2011 e entrevista realizada pelo autor.

A configuração eclesial no contexto pós-conciliar, entre as décadas de 1970 e 1990, era distinta sob várias perspectivas. Primeiramente, ela era caracterizada por uma maior flutuação das normas da instituição eclesial promovida e legitimada pela alta cúpula eclesial (PELLETIER, 2002). O Concílio Vaticano II (1962-1965) e, sobretudo, as conferências do episcopado latino-americano de Medellín (1968) e Puebla (1979) legitimaram diversas inovações no catolicismo latino-americano e brasileiro (CEBs, Teologia da Libertação, priorização da atuação evangelizadora junto aos “pobres”, denúncias contra a tortura, etc.) que exerciam considerável atração sobre missionários estrangeiros (SERBIN, 2008; DELLA CAVA, 2003; ALDIGHERI, 2009).

Além disso, a maior parte desses missionários passou a vir de ambientes de formação seminarística com perfil mais cosmopolita e aberto. Não apenas as novas tendências teológicas, mas também sociológicas, filosóficas e artístico-literárias eram mais abertamente discutidas, momento em que os futuros sacerdotes percebiam a fecundidade e a legitimidade da descoberta dos outros, como dizia Jacques Lagroye (2006, p. 181) dessa espécie de “experiência concreta, dolorosa e exaltante ao mesmo tempo, de viver e de modos de pensar em contradição com aqueles que eles tinham aprendido ou continuavam a viver nas atividades de sua instituição”.

Entre esses estrangeiros, diferente daqueles que chegam ao Maranhão na configuração anterior e que não tinham como horizonte imediato a possibilidade de partida para outro país, quando da formação dessa geração havia diversos incentivos a essa partida (palestras, filmes, ascendentes militares) e centros dedicados especificamente para a preparação dos missionários, demarcando a existência de uma verdadeira “empresa missionária”.

Socializados num período de avançada renovação estrutural e pastoral (OLIVEIRA, 2004), que conduzia à desqualificação das formas tradicionais de exercício do sacerdócio, porém, sem que o novo papel dessa camada média da Igreja estivesse claro (SERBIN, 2008), esses novos presbíteros sentiam-se convidados a exercer seu ministério de diversas maneiras, sobretudo aquelas

que os colocavam a maior distância da figura tradicional de um padre vinculado a uma paróquia ou em ações pastorais, associações, organizações sociais, culturais, sindicais, políticas, etc., não controladas efetivamente pela hierarquia.

Aliás, a própria escolha pelo engajamento missionário constituía, por vezes, a oportunidade para romper com a previsibilidade de suas carreiras em uma das paróquias próximas à sua localidade de origem, explorando novas possibilidades de radicalidade evangélica. Não causa surpresa, portanto, que desde quando desembarcaram nesse longínquo território missionário, esses sacerdotes tenham ocupado preferencialmente posições em organismos confessionais ou ecumênicos situados nas fronteiras da instituição, de onde poderiam administrar a incompatibilidade sentida entre as disposições inovadoras que haviam incorporado e as possibilidades efetivas de fazê-lo a partir dos postos e definições tradicionais do ofício.

Por outro lado, ao passo em que o estado do Maranhão continuava a ser convulsionado pelo aumento de conflitos no campo e na cidade, e que começavam a surgir diversas mobilizações nesse recorte empírico (CARNEIRO, 2013; BORGES, 2008; PEREIRA, 2011), a configuração eclesial também demonstrava sinais de renovação em comparação com o quadro organizacional de inserção do estrato geracional anterior.

Em primeiro lugar, o próprio deslocamento desses sacerdotes já constituía uma indicação de maior integração da Igreja maranhense às redes internacionais de cooperação católica e às novas exigências evangélicas em curso, muito embora isso pudesse ser explicado também em função das necessidades de reprodução de uma Igreja em profunda crise de recrutamento. Além disso, destaca-se, nesse recorte, a complexificação da rede organizacional em torno da Igreja (Comunidades Eclesiais de Base, a criação da Comissão Pastoral da Terra, do Conselho Indigenista Missionário, Cáritas, etc.), que não apenas criou uma estrutura dotada de postos e atividades mais atrativos às expectativas de engajamento desses religiosos, como também favoreceu, por essa via, a aproximação

dos missionários com as categorias mais politizadas do clero e do laicato atuantes na região.

Como foi discutido anteriormente, por meio desse processo de aproximação pastoral da Igreja com os grupos sociais de leigos os mais afastados dos seus investimentos tradicionais, pouco a pouco essa estratégia de inserção fomentou a criação de canais de sociabilidade militante e a ampliação das redes de contatos que incentivaram os trânsitos e cruzamentos de categorias religiosas e políticas nos dois sentidos. O que ajuda a explicar como esses clérigos passaram a fazer parte de uma rede de contatos dentro de canais formais e informais, os quais ampliavam as inserções e as vinculações dos religiosos a diversas esferas de atuação na região. O itinerário do padre Jean Marie Van Damme, cuja síntese foi feita por Jorge Luiz Machado (2012), pode ser tomada como ilustrativa desse segundo estrato geracional.

Boxe 23:

A militância pelos direitos da periferia

O padre Jean Marie Van Damme é oriundo da Bélgica, tendo nascido na cidade de Mortsel, em 11 de julho de 1947. De origem familiar simples, o nível de instrução escolar dos ascendentes – tanto por parte da mãe quanto do lado paterno – corresponde ao ensino fundamental. O aspecto da educação em seu país de origem é bem enfatizado pelo clérigo ao comentar o nível de escolaridade de seus avós: “Na Bélgica, nas décadas de 1930 e 1940, não havia mais analfabetismo ou ele era muito residual. Já havia obrigação escolar até os 14 anos”. A vigência de um sistema de educação consistente, do qual o clérigo e as gerações anteriores de parentes receberam sua formação, conjugada às instruções da mãe professora no seio familiar são experiências geradoras de disposições que devem ter influência, reforçadas por investimentos posteriores (Pós-Graduação em Educação de Jovens e Adultos), na atuação do padre como educador de populações periféricas. Filho mais velho entre dez irmãos, Jean Marie Van Damme possui raízes estreitamente vinculadas ao catolicismo tradicional cristão, religião predominante não apenas em sua região de origem (Mortsel), mas no país como um todo.

Socialmente, a família do clérigo pode ser classificada como de baixa classe média. Essa condição social se caracterizava pelo exercício de trabalhos autônomos realizados pelo pai e pelo tio materno do religioso (serviços de instalação de banheiros, encanação de água e impermeabilização de telhados). A atuação no ramo era complementada com a manutenção de um pequeno comércio de materiais hidráulicos, do qual a avó materna e a tia eram responsáveis. Desde muito cedo, então, o contato com essas atividades teria despertado uma valorização especial pelo trabalho enquanto instrumento de aprendizado: “quando eu era garotinho trabalhava com meu avô nas férias. Eu tenho um viés de trabalho também manual. Aprendi a assentar tijolos, construir casas... trabalhei não pra ganhar a vida, mas para aprender a trabalhar”. O trabalho manual como ofício absorvido da convivência com o avô e o tio, não seria a única forma de aprendizado que o seio familiar deixaria como experiência ao jovem Jean Marie. A curta convivência com seu pai, prematuramente falecido quando Jean Marie tinha apenas 13 anos de idade, teria deixado ensinamentos importantes ao futuro religioso. Dentre muitas atividades exercidas por seu pai, que estudou somente até o quarto ano, destaca-se o trabalho de tradutor oficial do tribunal militar durante a segunda guerra. Apesar da baixa escolaridade atingida, o genitor do clérigo se notabilizou pela capacidade de auto-aprendizagem, chegando a falar perfeitamente quatro línguas, fato que o caracterizava, segundo a definição do próprio filho, como um “aprendiz próprio”, um “autodidata”. Desde os 11 anos, Jean Marie auxiliava seu pai no trabalho de tradução de peças documentais em francês, inglês, alemão, além do flamengo como língua oficial. O conhecimento de seu pai é justificado pelo religioso como um saber prático que independia da aquisição de diplomas, “título simbólico que não traduz aquilo que você conhece”. Com melhores oportunidades de formação que os parentes, tendo avançado no nível de estudos e adquirido saberes específicos legitimados por títulos simbólicos, como o mestrado em ciências éticas e religiosas, o jovem Jean Marie preservou do trabalho de tradução com seu pai, o hábito de registrar eventos importantes, costume que se tornaria uma característica forte de sua atuação como clérigo inserido em diversos espaços de representação onde exerceu funções de coordenador, representante, secretário etc. O aprendizado incorporado pelo religioso

resulta, então, de uma combinação entre recursos de origem (os saberes e habilidades adquiridos na convivência familiar) e investimentos realizados no decorrer de seu processo de formação (uma instrução mais acadêmica, respaldada em títulos). Dos ensinamentos mais informais adquiridos das relações familiares à instrução mais escolarizada (ingresso em estabelecimentos escolares religiosos, universidade católica, instituto superior de ensino em filosofia, entre outros mecanismos de socialização), a formação recebida pelo padre Jean Marie teria consolidado um perfil de sacerdote intelectualizado, cujas ações são respaldadas, reconhecidamente legítimas e constituída por um conjunto de saberes e competências detidas no percurso biográfico do agente. Os múltiplos registros de engajamento e atuação que compõem a carreira do religioso apresentam a característica da mediação exercida pelo clérigo entre diferentes domínios sociais. Pelo fato de representar um perfil culturalmente favorecido (SEIDL, ano), detendo competências e propriedades específicas que o legitimam nesta posição de mediador, padre Jean Marie é notabilizado pela condição reivindicada de representante dos interesses populares. Essa condição é objetivamente reconhecida por algumas funções exercidas pelo religioso no decorrer de sua trajetória. Após a defesa de sua tese sobre as Comunidades Eclesiais de Base, na Universidade de Lovaina, alguns anos depois de sua chegada ao Maranhão (1975), padre Jean Marie desempenhou as funções de assessor teológico e educacional da Comissão Pastoral da Terra, educador popular da Associação da Saúde da Periferia, representante no Conselho Estadual da Reforma Sanitária, representante no Conselho de Assistência Social, sendo a maioria dessas representações na condição de agente vinculado a ASP. A trajetória do padre Jean Marie é permeada não apenas por estas modalidades de atuação voltadas para as representações em conselhos de gestões de políticas públicas (parte considerável desses registros de intervenções iniciados no decurso da década de 1980), mais se constitui também de outros modos de intervenção. Combinada a esse tipo específico de inserção mais política (instâncias de representação dos “interesses populares”), observa-se em momentos diferenciados de seu percurso biográfico, a atuação do clérigo professor em institutos de estudos na capital, em projetos de qualificação de profissionais da educação lecionando diferentes disciplinas, inclusive algumas que

compõem a área de saber das ciências humanas e sociais, como História, Sociologia, além da Filosofia.

Fonte: MACHADO, 2012, p. 118-124.

UM INSTITUTO RELIGIOSO NUMA PERIFERIA GLOBALIZADA: Os Missionários Combonianos no Maranhão

Fundada sobre a ideia de *envio*, a missão foi longamente entendida como um movimento unidirecional partindo da Igreja em direção aos missionados e, por essa razão, como uma simples expansão da religião cristã da Europa em direção às regiões periféricas (ROUTHIER; LAUGRAND, 2002). Pelo menos desde o século XVI, os termos “missão” e “missionários” são empregados para falar de “missões estrangeiras”, ou seja, de engajamentos missionários realizados em direção aos povos ainda não evangelizados, não crentes e fora das “fronteiras da cristandade” (SIMONATO; COULON, 2007). Em outras palavras, a missão se definiria como implantação da Igreja pelos apóstolos originários de terras da cristandade partindo para longe, em direção aos países pagãos (COULON, 2007).

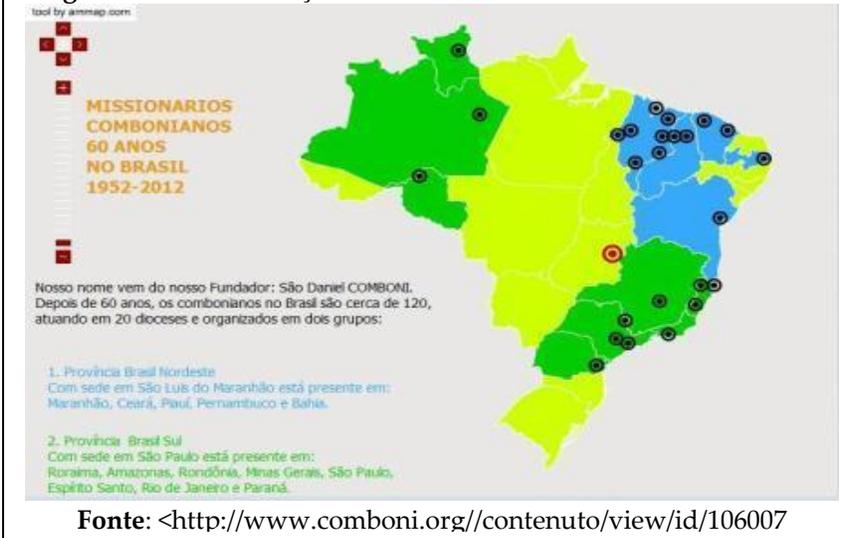
Trata-se de uma longa história na qual, conforme Ruggero Simonato, a própria ideia do que seria a missão sofreu evolução considerável, permitindo a coexistência de pelo menos três modelos principais no século XX. O modelo medieval da *cruzada*, cujo método de evangelização corresponde ao da conquista; o modelo da missão *moderna*, cuja estratégia de conversão e proselitismo da Igreja se assenta sobre o tripé “instruir, cuidar e construir”; e o modelo que considera que a missão específica da Igreja consiste em ser um *sinal eficaz da salvação* sem impor que todos devam ser convertidos, o que não deixou de gerar tensões quanto á prioridade da ideia missionária (PRUDHOMME, 2007). “A cada um desses modelos está subjacente um posicionamento teológico diferente; mas, enquanto que o modelo da cruzada foi progressivamente abandonado, os diferentes focos do debate

teológico, especialmente missiológico, afetaram os dois outros modelos”. (SIMONATO; COULON, 2007, p. 88, tradução nossa).

Não é nosso propósito retrair aqui a história das relações intrínsecas entre cristianismo e missão. Nosso objetivo limita-se a analisar as transformações da natureza e das modalidades de ação pública de um instituto religioso de origem italiana, os Missionários Combonianos do Coração de Jesus (MCCJ), em um contexto sociocultural e religioso como o da região Nordeste do Brasil.

O primeiro grupo de Combonianos chegou ao Brasil em 1952, quando essa congregação aceitou abrir uma missão em Balsas, cidade do interior do estado do Maranhão, tendo como base de apoio a diocese de Vitória, no Espírito Santo (BOMBIERI, 2012). Fundado como Instituto, em 1867, por Daniel Comboni, e tornada congregação religiosa em 1885, os missionários Combonianos estão hoje presentes em mais de 30 países. Instalados há mais de 60 anos no Brasil, conforme se pode observar no mapa a baixo, atualmente existem cerca de 120 missionários atuando em 20 dioceses brasileiras, organizadas da seguinte maneira: Província do Brasil Nordeste (em azul), com sede em São Luís do Maranhão e abrangendo os estados do Maranhão, Ceará, Pará, Pernambuco e Bahia; Província Brasil Sul (verde), com sede em São Paulo, e englobando os Estados de Roraima, Amazonas, Rondônia, Minas Gerais, São Paulo, Espírito Santo, Rio de Janeiro e Paraná.

Figura VIII: Distribuição dos Missionários Combonianos no Brasil



Ante o exposto, cabe sublinhar os limites do material sobre o qual se apoia a presente reflexão. No essencial, o conjunto de informações que forneceu o suporte empírico para este capítulo foi composto fundamentalmente por fontes escritas de caráter bibliográfico (sobretudo as obras de caráter historiográfico), alguns trabalhos sobre a instalação de Combonianos no Brasil, e uma pluralidade de materiais contendo informações sobre a história de vida dos religiosos, notadamente biografias, homenagens póstumas etc. A maior parte desses materiais foi produzida por indivíduos detendo algum grau de comprometimento com a Igreja e envolvimento com a congregação. Diversas publicações como matérias jornalísticas, relatórios e fotografias foram acessadas na internet, no site dos Combonianos. Além desses materiais, realizamos entrevistas com religiosos que atua(ra)m no Maranhão. Como já mencionado, para este último caso, optamos pela manutenção do anonimato na exposição de informações relativas aos itinerários religiosos.

O texto que segue apresenta a seguinte estrutura. Em primeiro lugar, discutiremos a contribuição do estudo da atuação

missionária de congregações religiosas para a compreensão das transformações na relação centro-periferia do espaço católico internacional. Em seguida, passaremos mais diretamente à análise do caso dos missionários combonianos no Maranhão obedecendo a dois princípios de exploração das relações entre religião e ação pública (DURIEZ, 2001). No primeiro, que repousa sobre uma visão mais institucional da religião, trata-se de analisar as condições de surgimento dessa congregação, o processo de expansão de suas redes internacionais e o contexto de instalação desse instituto no Brasil, com a abertura das primeiras frentes missionárias. No segundo, o acento é colocado sobre alguns itinerários individuais de missionários combonianos que atua(ra)m na região. Neste último caso, trata-se de ver como a socialização e a adesão desses religiosos constituem elementos importantes para compreender sua relação com o mundo social e contribuem para moldar as formas de presença pública simultaneamente individuais e coletivas desse instituto.

Porém, especialmente a partir da análise dos últimos 3 itinerários selecionados, pretendemos desenvolver algumas dimensões que se vinculam à questão das lógicas individuais conduzindo ao engajamento e que merecem ser desde já explicitadas. Em primeiro lugar, na exposição das histórias de vida desses religiosos, procuramos ser o mais fiel possível à maneira como eles constroem subjetivamente o seu próprio percurso. E isso por dois motivos principais. Por um lado, por que esse recurso permite a retradução dos processos mais gerais, analisados até aqui, em termos de suas modalidades de apreensão subjetiva⁸⁸. Por outro, embora os itinerários individuais apresentem diversas particularidades e diferenças entre si, essas narrativas mostram, no entanto, numerosos traços em comum com as experiências de diversos dos demais missionários estrangeiros engajados em pastorais sociais inovadoras no Maranhão, analisados neste livro.

⁸⁸ A inspiração advém nesse ponto do trabalho de Florence Passy (1988).

Em segundo lugar, a opção metodológica de exploração dos percursos mencionados permite acompanhar a transformação do Instituto Comboniano através das modalidades visíveis de engajamento dos indivíduos que constituíram e constituem a sua face concreta. Desse modo, mesmo com a falta de diversas fontes de informação internas cujo acesso não foi obtido (correspondências, registros de passagem, livros de tomo, etc.), essa via também permite apreender a revisão do papel missionário da congregação e a diversificação das estratégias de atuação numa conjuntura institucional de declarada diminuição do papel político da Igreja. Após a exploração desses casos, retiraremos algumas consequências do exposto para a compreensão das lógicas de militância institucional na Igreja na região.

5.1 As ordens religiosas e a recomposição da empresa missionária

Com efeito, essa questão da transformação nas formas de atuação missionária de uma congregação religiosa se conecta à problemática das tensões e transações realizadas entre a Igreja Católica e suas ordens religiosas. A começar pelo fato de que, embora pertençam à Igreja Católica e se submetam a seu modo institucional de administração, as ordens religiosas apresentam dinâmicas análogas às de uma seita dentro da Igreja (SEGUY, 1984; HILL, 1971). Sobretudo o fato de essas organizações localizarem-se preferencialmente nos interstícios, nas margens ou falhas do sistema dominante de referências dentro da Igreja - zona na qual podem praticar uma definição da vida cristã que não se encontra totalmente em conformidade com as representações hierárquicas mais ortodoxas (SEGUY, 1984).

Porém, diferentemente das seitas, além de a autoridade ser exercida internamente de maneira legal-racional e tradicional, e não exclusivamente carismática, as ordens também foram fundadas como meios de reformas das práticas de uma instituição eclesial, ou seja, “[...] as ordens religiosas limitam seu carisma

reformador às normas cuja transgressão provocaria sua saída da Igreja [...]” (RAISON DU CLEZIOU, 2008, p. 51). A definição dada por Michael Hill (1971, p. 51) para as ordens também auxilia na compreensão desse componente institucional:

Uma organização de padres e/ou de leigos, homens ou mulheres, que aderem aos meios e objetivos dessa organização e que vivem à distância, em comunidade, em graus diversos segundo as ordens; eles se reconhecem ligados às exigências morais mais rigorosas que aquelas que são impostas à Igreja em geral; essa organização é reconhecida pela Igreja, possui um poder centralizado e hierárquico, ou é governada ao nível local, mas ligada a uma regra e a uma observância uniforme.

Essa conceptualização permite, por outro lado, ressaltar alguns aspectos importantes quanto ao que se expõe neste capítulo. Primeiramente, apesar de as ordens e congregações religiosas constituírem instituições bastante reguladas/codificadas internamente e dotadas de uma cultura institucional específica (LAGROYE, 2009), suas propriedades – a meio termo entre igreja e seita – as levam a exercer um papel crítico na Igreja, seja como instrumento de protesto, seja como promotoras de reformas de práticas institucionais (SEGUY, 1984; TURCOTTE, 2000; RAISON DU CLEZIOU, 2008).

Além disso, independentemente de sua forma canônica, as ordens religiosas representam um agrupamento minoritário de tipo associativo, mais ou menos ajustado ao seu meio, seja funcionalmente, seja simbolicamente, no qual seus membros não escapam à necessidade de ajustamento constante (TALLIN; TURCOTTE, 2000; TURCOTTE, 2000). É precisamente nesse sentido, ainda, que devido à sua situação de ambivalência estrutural, as ordens religiosas podem engendrar tensões e conflitos, mesmo quando os seus projetos missionários se apresentam como uma forma de alcançar os objetivos últimos da instituição eclesiástica e de sua família religiosa.

A reflexão sobre essa posição institucional, que constitui um verdadeiro enclave dentro da Igreja Católica, se torna ainda mais interessante, por outro lado, quando pensada nos quadros do despertar missionário dentro da Igreja Católica que, desde o século XIX, promoveu o engajamento de diversas ordens e institutos numa tentativa de reconquista do mundo moderno pelas suas margens e fronteiras (PRUDHOMME, 2007). Sobretudo pelo fato de que esse engajamento missionário constituiu, no final das contas, um domínio fundamental para a emergência de uma consciência internacional entre os cristãos, notadamente os católicos, contribuindo decisivamente para o despertar de interesse pelo longínquo, doravante, tornado próximo, e com isso, para a internacionalização interna da Igreja, com consequências diversas como bem destacou François Mabile (2001, p. 36-37, tradução nossa):

As missões contribuem enfim para uma internacionalização interna da Igreja: a nova relação de formas demográficas engendrada pelos resultados missionários teve consequências contraditórias, teológicas de uma parte (a emergência de teologias locais, “regionalização” da teologia, frequentemente difícil de articular com o universalismo proclamado por Roma), eclesiológicas, de outra parte, com a emergência de conferências episcopais nacionais e os reagrupamentos regionais (Europa, América Latina, África...), sociais, enfim, com uma renovação das elites como testemunha notadamente a internacionalização crescente da Cúria Romana.

Com efeito, vale à pena, no entanto, deter-nos ainda sobre essa questão da mutação da presença pública de religiosos e de suas conexões com o processo de integração em uma sociedade diferente, com objetivos de evangelização. Isso nos permitirá, inclusive, apresentar algumas perspectivas sobre a experiência missionária que orientaram o estudo. Relembremos aqui que o ponto de partida da presente discussão é o pressuposto de que a missão é portadora de uma dimensão eminentemente política, no sentido de que causa impactos na vida política da cidade, e não

somente em seu sentido político partidário (SAPPPIA; SERVAIS, 2010). Além dos objetivos propriamente religiosos que se encontram em seu propósito inicial, na medida em que promove a transação entre diversas esferas (eclesiástica, pastoral e espiritual), a missão se apresenta como um empreendimento multidimensional que pode ser fator de retração, atestação ou de contestação social (DURIEZ, 2000, p. 18), a despeito, inclusive, de que sua orientação possa ser considerada “tradicionalista” ou “progressista”.

Sob outra perspectiva, convém considerar que a oferta missionária não constituiu um bloco monolítico (ZHENG, 2008). Ela foi composta por indivíduos, personalidades, instituições e associações muito diferentes, com concepções heterogêneas e variáveis, inclusive ao longo tempo, sobre o próprio significado da missão e de suas atividades (caritativas, médicos, educativas, de auxílio ao desenvolvimento etc.). Para o caso das ordens, entram em questão tanto as diferenças entre as culturas e *ethos* missionários específicos quanto as diferenças dentro de uma mesma organização, inscrita em universos sócio eclesiais distintos. Com base em Shewen Li (2002), concebemos, por fim, que a confrontação da empresa missionária com sociedades mais ou menos permeáveis à oferta religiosa tem uma influência importante sobre os próprios missionários, exigindo certo ajustamento de suas políticas e métodos ao meio cultural de acolhida.

Nessa perspectiva, a figura do missionário poderia ser mais bem compreendida como a de um mediador inscrito em uma situação de interação cultural e a experiência missionária como um lugar de interpenetração de histórias, de identidades, destinos, relações de força, resistências, práticas, saberes e modos de pensamento sobre o mundo⁸⁹. Essas diferentes perspectivas convergem para a exploração de diversos eixos de interesse que

⁸⁹ Sobre o trabalho de mediação cultural levado a cabo por religiosos especializados em tarefas de reelaboração identitária e legitimação tanto da Igreja quanto de grupos sociais em contextos de imigração e colonização no extremo sul do Brasil, consultar Seidl (2007).

têm despertado o interesse de pesquisadores, como bem sintetizado por Ernesto Seidl (2014, p. 25-26) em publicação recente da revista *Pró-posições*:

a) os efeitos da chegada de congregações no momento de construção do sistema nacional de educação e de intensas lutas pela laicização do Estado e da sociedade; b) os desdobramentos das relações entre Estado e Igreja sobre o espaço da educação, como os arranjos e acordos de colaboração, as estratégias de diversificação do sistema escolar católico e a formação de grupos dirigentes; c) as alianças, as disputas e os acordos que oportunizaram o deslocamento das congregações europeias, bem como suas relações com o projeto da Igreja católica para o Brasil, com o processo de romanização da Igreja e com os projetos políticos das próprias congregações em fase de internacionalização; d) o papel das congregações na dinamização do espaço cultural por meio da criação de instituições de ensino (escolas, conventos, mosteiros, seminários), editoras, revistas, museus, obras de arte e estruturas físicas incorporadas ao acervo da cultura contemporânea.

5.2 A gênese dos Combonianos e a globalização do religioso

A gênese dos Combonianos está associada ao novo despertar da sensibilidade e do engajamento missionário no século XIX, que, na Itália, promoveu a fundação de diversos institutos específicos de evangelização fora das fronteiras da cristandade (SIMONATO, 2007). É nesse quadro que, em 1867, Daniel Comboni (1831-1881) fundou na Itália o instituto para as Missões da Nigrizia (antigo nome africano), na cidade de Verona (SANTOS, 2002). A intenção primeira de Comboni era dar à missão africana “um corpo especializado de pessoas que conseguissem criar na África bases sólidas e duradouras para a implantação da Igreja” (MUNARI, 2007). Com essa mesma finalidade, cerca de 5 anos depois, foi criado o Instituto das Pias Mães da África (1872), dedicado ao apostolado missionário no continente africano. Após a morte do fundador, em 1885, o

Instituto masculino foi transformado em congregação, adquirindo o nome de Filhos do Sagrado Coração de Jesus (FSCJ). Em seguida à Primeira Guerra Mundial, em 1923, esse instituto foi dividido em dois ramos, um italiano (os Filhos do Sagrado Coração de Jesus) e outro alemão (os Missionários Filhos do Sagrado Coração de Jesus). Somente em 1979 essa congregação assumiu o nome atual – Missionários Combonianos do Coração de Jesus (MCCJ), momento em que houve a reunificação dos dois ramos.

Desde sua fundação, os Combonianos ampliaram consideravelmente a presença em diversas partes do planeta, criando extensa rede internacional. A princípio, esse crescimento ocorreu na África (Uganda, Sudão e a ex-colônia italiana de Eritreia), foco inicial de sua criação, de onde se expandiu para diversos países situados na região centro-sul africana, e na Europa (Inglaterra, Espanha, Portugal), onde podiam recrutar missionários e mobilizar recursos para as missões na “fronteira”. Embora já estivessem presentes no Peru (1938) e nos Estados Unidos (1939), foi somente com a mudança na geopolítica mundial, provocada pela Segunda Guerra Mundial, e no quadro mais geral do incentivo da Igreja Católica ao aumento da capacidade instrumental de o catolicismo influir no campo do poder nacional e internacional, que houve uma abertura maior da congregação em direção a outros continentes. Além dos países já citados, foram instalados institutos no Brasil (1952), Canadá, Chile (1984), Colômbia (1980), Costa Rica (1979), Equador (1955), Guatemala (1979), México (1948), Nicarágua. Durante o último quartel do século XX, os Combonianos se deslocaram em direção à Ásia, instalando-se nas Filipinas, China (Macau) e Taiwan. O mapa abaixo, retirado do site da congregação, exhibe essa distribuição internacional do Instituto. A congregação feminina dos Combonianos também teve notória expansão em meados do século XX. Entre os anos 30-60 multiplicaram-se as obras das Irmãs Missionárias Combonianas na África, América Latina e Oriente Médio.

Figura IX: Distribuição internacional dos Combonianos.



Fonte: <http://www.comboni.org//categoria/view/id/246/sezione/2>

As quatro dimensões que caracterizariam o *ethos* missionário comboniano ajudam a explicar, de certa forma, essa distribuição geográfica, a saber: "*Ad gentes*", porque se dirige "àqueles povos, ambientes e situações ainda não ou não suficientemente evangelizadas"; "*Ad pauperes*", porque "dá preferência aos mais pobres e abandonados na fé e na dimensão social"; "*Ad extra*", porque "visa o trabalho além das fronteiras, aonde o Evangelho de Jesus Cristo ainda não é conhecido; sem barreiras pessoais, familiares, culturais, geográficas, sociais e religiosas"; "*Ad vitam*", porque é uma consagração "a Deus e à missão por toda a vida". Atuando nas fronteiras da evangelização, em territórios tidos como de *missão* e dispendo de uma rede internacional, os Combonianos se engajaram em múltiplos espaços (econômico, social, assistencial) e se constituíram como atores fundamentais da história política e cultural do catolicismo contemporâneo. Na província Brasil-Nordeste, esses atores impulsionaram vários projetos apoiados por instituições de cunho internacional, como Misereor, CIDSE (Rede Internacional de Agências Católicas), e estabeleceram interlocuções com diversas associações de promoção de desenvolvimento local e de defesa de direitos específicos.

Conforme informações publicadas no site dos Combonianos por Manuel Augusto Lopes Ferreira⁹⁰ (superior geral do Instituto de 1997 a 2003), até o início do século XXI a congregação contou com 1015 missionários e 1351 missionárias. Segundo o mesmo autor, atualmente o número de missionários no mundo atingiria 1831: 17 bispos, 1290 sacerdotes, 312 irmãs, 212 estudantes de teologia e irmãs em formação. A maior parte desses religiosos teria vindo do Norte, sendo o grupo de italianos o mais numeroso (897), seguido pelos mexicanos (188). Atualmente, no entanto, a maior parte dos jovens candidatos vem das Igrejas localizadas no sul: em primeiro lugar, da África, seguidos pelos da América e da Ásia - apenas 17% são candidatos europeus. O site dos missionários Combonianos oferece também informações sobre as delegações e províncias de religiosos em nível internacional. Nele encontramos 1521 religiosos distribuídos por 30 províncias, entre as quais se destacam os de procedência italiana e africana. Nessa lista, as províncias brasileiras do Nordeste e do Sul aparecem, respectivamente, com 45 e 59 agentes religiosos.

Dados coletados no site dos missionários Combonianos da Província Brasil-Sul, provavelmente mais atualizados, dão conta da existência de 53 membros provenientes de vários países (Brasil, Costa Rica, Filipinas, Espanha, Itália, Portugal e Uganda) atuantes nessa região. Quanto ao Nordeste, na proporção em que os Combonianos vêm entregando paróquias para a administração das dioceses locais, a tendência é a de diminuição progressiva do número de efetivos missionários nas circunscrições de instalação inicial. Embora os dados disponíveis no site deem conta de que se encontram 45 religiosos no Nordeste, é provável que esse quantitativo seja ainda menor.

⁹⁰ Disponível em: <http://www.comboni.org/contenuto/view/id/100337>. Acesso em: 22 de agosto de 2013.

Quadro XXI: Distribuição dos Combonianos por província

Qtd.	Local	Membros
1	C - Curia	45
2	A - Asia	21
3	BNE - Brasil Nordeste	45
4	BS - Brasil Do Sul	59
5	CA - Centrafrique	32
6	CN - Congo	71
7	CO - Colombia	19
8	DCA - Centro America	36
9	DSP - Deutschsprachige Provinz	61
10	E - España	38
11	EC - Ecuador	43
12	EG - Egypte	26
13	ER - Eritrea	15
14	ET - Ethiopia	39
15	I - Italia	254
16	KE - Kenya	52
17	KH - Khartoum	51
18	LP - London Province	18
19	M - Mexico	83
20	MO - Moçambique	56
21	MZ - Malawi-Zambia	39
22	NAP - North American Province	32
23	P - Portugal	41
24	PE - Perú-Chile	59
25	PO - Polska	12
26	RSA - South Africa	33
27	SS - South Sudan	43
28	T - Togo-Ghana-Bénin	45
29	TC - Tchad	30
30	U - Uganda	123
	Total	1.521

Fonte: <http://www.comboni.org//sottocategoria/view/id/76>

5.3 Os Missionários Combonianos no Nordeste brasileiro

Antes de sua chegada ao Brasil nos anos 1950, os missionários Combonianos já contavam com larga experiência nos

continentes africano e europeu e haviam se instalado há pouco tempo em Portugal e em Moçambique (1947). Nesse quadro de expansão, porém, o estabelecimento de frentes missionárias Combonianas no Brasil constituiu um fenômeno acidental (MUNARI, 2007). Como já mencionado, a intenção de Daniel Comboni era criar um instituto para a África destinado a “salvar a África com a África”. Comboni havia concebido que o fracasso da ação missionária na África central se devia aos equívocos das estratégias missionárias. Sua proposta era:

[...] iniciar um assédio ao continente evitando os problemas de adaptação. Imaginou institutos, escolas técnicas, seminários e pelo menos quatro universidades teológico-científicas em regiões periféricas de toda a África. [...], inaugurando uma nova época da missão contemporânea. (MUNARI, 2007, p. 13).

De um modo geral, os primeiros Combonianos que chegaram ao Brasil vieram imbuídos de tal modelo missionário e suas primeiras ações se aproximam em muito dos métodos empregados em outros contextos: sobretudo, a convicção que a difusão da mensagem religiosa passava pelo engajamento escolar e sanitário (BOMBIEIRI, 2012; PRUDHOMME, 2008). A despeito disso, no entanto, a inserção em território brasileiro parecia se adequar perfeitamente aos objetivos do *ethos missionário* Comboniano, voltado prioritariamente para regiões de fronteira do mundo católico. Embora nessa época já transitasse junto à Nunciatura Apostólica do Rio de Janeiro um processo com vistas à autorização da missão Comboniana no Brasil, a instalação é apontada concretamente como resultado de fatores circunstanciais. Padre Rino Carlesi (italiano de 28 anos, ordenado em 1947), um dos pioneiros no estabelecimento do instituto em Portugal, foi enviado para o Brasil em 1951 pelo superior geral dos Combonianos, Pe. Antonio Todesco, com a finalidade tanto de fazer o levantamento de recursos para ajudar nas ações desenvolvidas pelo instituto em Portugal e Moçambique quanto de acompanhar o andamento dos

procedimentos para autorização e as condições de instalação da missão (MUNARI, 2007; CABRAL, 2001).

Conforme Cláudio Bombieri (2012), a Nunciatura oferecera inicialmente uma paróquia no Estado do Espírito Santo, próximo à capital Vitória, mas também mencionou a possibilidade de instalação no sul do Maranhão, na cidade de Balsas. Esse território pastoral era então parte do Bispado de Caxias (MA), criado em 1939, e que tinha como bispo Dom Luis Gonzaga de Marelim (1941-1981). Como o território do bispado de Caixas era muito grande, o referido bispo havia solicitado à Nunciatura sua divisão, de onde se originou a possibilidade aberta ao Combonianos. Os motivos apresentados pelo bispo davam conta das “[...] carências próprias da época: falta de padres, território imenso, pobreza extrema, falta de transportes etc.” (BOMBIERI, 2012, p. 5).

Reiterado o interesse tanto pelo Espírito Santo quanto pelo território no sul do Maranhão, os Combonianos obtiveram a autorização para a instalação quase que simultaneamente. Nessa mesma época, no entanto, pretendendo fundar uma casa de apoio no centro-sul, assumiram também a paróquia de Caxingui, no estado de São Paulo, que acabou servindo de ponto de apoio para as missões do Leste e do Nordeste (CABRAL, 2001). Em novembro de 1951, os padres Madarchi Aletti, Gasparetti e o irmão Xillo se direcionaram à missão no Espírito Santo e, em 1952, partiu da Itália um grupo maior com destino à cidade de Balsas: Pe. Diogo Parodi, Pe. Cirilo Gasparetti, Pe. Mario Vian, Pe. Giorgio Cosner e os Irmãos Eugenio Franceschi e Sebastião Todesco (BOMBIEIRI, 2012; CABRAL, 2001). A quantidade maior de sacerdotes deste grupo se devia às próprias exigências do Bispo Dom Marelin, que condicionou o desmembramento da área da Diocese de Caxias ao envio imediato de, no mínimo, dois religiosos para cada uma das quatro paróquias existentes. Com o desmembramento da região e a criação da Prelazia de Balsas, em 1954, através da Bulla “Quo Modo Sollemne”, a estrutura passou a ser a seguinte: “[...] na cidade de Balsas, cinco missionários (Pe. Diogo Parodi, Pe. Pedro Albertini, Pe. Mario Vian e Pe. Jorge Cosner). Em Loreto (Pe. Domingos Seri e

Pe. Candido Poli). Em Alto Parnaíba (Pe. José Audísio e Pe. Cirillo Gasparetti)." (BOMBIEIRI, 2012, p. 6). Desse modo, as missões de São Paulo, Espírito Santo e Maranhão constituíram os pilares estruturais do engajamento missionário de Combonianos no Brasil (CABRAL, 2001).

Quando chegaram ao Maranhão, na década de 1950, encontraram um sertão maranhense aparentemente intocado pelos processos de industrialização e urbanização em curso ao longo daqueles anos em outras regiões brasileiras. Não causa surpresa, pois, que para os missionários Combonianos que chegavam à cidade de Balsas, a 850 km da capital, a localidade "[...] parecia uma ilha desconectada, incapaz e impotente para interagir com o restante do país [...]" (BOMBIERI, 2012, p. 18). Em um dos poucos relatos sobre a história de instalação desses missionários no Maranhão, lê-se que "[...] figuras como os presidentes Juscelino e Vargas eram pouco conhecidos pela população local e o Plano de Metas pouco incidiu na realidade local até a segunda metade dos anos 1960". Os relatos dessa experiência dão conta de haver uma impressão de estarem num ambiente colonial marcado por "[...] escandaloso contraste entre ricos e pobres [...]" e de miséria: "[...] do ponto de vista social, a população era na sua grande maioria – 83%, segundo D. Parodi, - analfabeta; não havia hospitais, médicos, eletricidade, verduras, vinho" (BOMBIERI, 2012, p. 19).

Boxe 24: O Sertão, Balsas, Maranhão

Para o turista ou pesquisador, o primeiro encontro com o sertão é de espanto. O vasto silêncio que parece achatar o solo e a vegetação, o clima tórrido, o vazio de vida e a sistemática alternância de verões e invernos, dão-lhe à primeira vista, a impressão de um mundo menor: um embrião de mundo, ou um mundo envelhecido demais. (...) Na história brasileira, teve, nos séculos passados, destacada importância política, econômica e cultural, quando, porém, na prática, o Maranhão limitava-se à Ilha Grande, à sua capital São Luís (antigamente, a

Atenas Brasileira) e aos seus baixos litorais. À medida que penetramos no interior na direção dos meridianos, a história se torna totalmente regional, diluída e periférica, com escassos e tardios reflexos nacionais. Como as ondas concêntricas, provocadas pela queda de um corpo em águas tranquilas e vastas, amortecem na distância e somem, assim, nos vastos sertões maranhenses, durante séculos os acontecimentos da “Cidade Grande” pouco e tarde vieram transformando uma história “impregnada do perfume do mistério”. O Alto Sertão Maranhense, do rio Parnaíba ao Tocantins, a partir de Pastos Bons, nos séculos XVIII e XIX, foi desbravado “por aqueles que mergulharam a alma na serenidade lustral dos rios”. Ali, implantaram a chamada civilização do boi, do couro e da mandioca. Durante o século passado, as constantes imigrações de baianos e a singular fecundidade natural dos pioneiros acresceram a população, tanto que se exigiram progressivas estruturas sócio-políticas, em distritos, vilas e cidades que foram surgindo, como Carolina, Riachão, Alto Parnaíba, São Félix de Balsas, Loreto e Santo Antônio de Balsas. Vilas diminutas, cidades agrestes, às vezes com algumas centenas de habitantes. (...) O povo, ralmente espalhado, livre ou desservido, vivia da generosidade do solo, da benignidade dos coronéis e do trabalho, geralmente assistindo, como puro espectador, o desigual processo que dava nomes à região. (...) A cidade de Balsas surge na margem esquerda do rio homônimo, maior afluente do Parnaíba, o antigo Punaré dos índios. (...) Nasceu nos meados do século passado como Porto dos Caraíbas, pois era passagem obrigatória para todos os que atravessavam o rio das Balsas. Transformou-se cedo em arraial chamado Vila Nova. (...) Foi a partir do ano de 1945 que Balsas veio assumindo um aspecto de cidade, abandonando ou reduzindo as características de um rancho ou de aglomerado rural. Surgiram novas lideranças com nova mentalidade e novos métodos políticos, embora persistisse o que caracterizava o sertão: a dificuldade de acesso. O calçamento das ruas centrais, a criação de praças arborizadas, a fundação do primeiro ginásio pioneiro na região – o Ginásio Balsense; clubes recreativos e, especialmente, a permanência fixa do vigário... Do ponto de vista eclesiástico, pertencia à diocese de Caxias, como paróquia, a quase mil quilômetros da sede por imaginárias rodovias. Em junho de 1952, na véspera do dia de Santo Antônio, aos 12 de junho, chegaram festivamente a Balsas os primeiros Combonianos (Milesi, 1983, p. 55-58).

Porém, “[...] a partir do final da década de 1970 a região começou a sofrer significativas transformações, devido, em grande parte, às ações governamentais de ocupação da fronteira agrícola.” (GOMES ROCHA, 2009, p. 74). Com o *boom* da expansão dos sulistas pelo interior do país (HAESBAERT, 1997) e o avanço do designado processo de modernização conservadora da agricultura brasileira (SILVA, 1982), principalmente a partir da década de 1970, a Mesorregião Sul Maranhense (Microrregião Gerais de Balsas) começou a passar por processos similares àqueles que vinham ocorrendo em outras regiões do país e do Maranhão (PAULA ANDRADE, 2007; CARNEIRO et. all., 2008).

Além disso, a implantação das BR-230 e BR 153, a construção da Estrada de Ferro Carajás e a instalação dos terminais da Ponta da Madeira e de Itaqui (GOMES ROCHA, 2009) estimularam a expansão da produção sojícola na região e sua conversão em uma atividade empresarial lucrativa. Contudo, o processo de reordenamento da região e sua inserção em dinâmicas territoriais globalizadas trouxe consigo uma série de repercussões sociais (concentração da propriedade da terra) e ambientais (contaminação por agrotóxicos, destruição do cerrado) sobre os habitantes da região (CARNEIRO et. all, 2008, p. 134; SOUSA FILHO, 1995). Essas transformações ocorreram paralelamente às profundas modificações no carisma da congregação comboniana.

Embora o contexto fosse de grandes modificações político-institucionais, a cobertura institucional da Igreja Católica no Sertão Maranhense apresentava, no entanto, deficiências seculares. Sem dúvida, foi somente com a chegada desses missionários que a presença da Igreja nessa região passou por alguma alteração importante. Até então, como observou Cabral (1992; 2001), a fraca presença clerical constituía uma característica constante que poderia ser remontada, inclusive, ao início do povoamento do território maranhense.

Historicamente, a colonização do Maranhão seguiu duas frentes fundamentais, conforme Maria do Socorro Coelho Cabral (2001): a primeira, que partiu de São Luís, foi responsável pelo

povoamento das terras próximas ao litoral, marcada pela presença mais incisiva do Estado português e da inserção ordenada e contínua da Igreja. A principal base econômica dessa frente foi a agro exportação. A segunda foi resultante da expansão pastoril que teve início nos sertões da Bahia, chegou ao Piauí e entrou no Maranhão ocupando o sertão de Pastos Bons, estendendo-se por todo o sul do estado (CABRAL, 1992). Ao contrário da frente litorânea, nessa "civilização do couro", as participações diretas e ordenadas da Igreja e do Estado foram sempre muito restritas (CABRAL, 2001). A maior parte dos serviços litúrgicos era fornecida pelas desobrigas, como se chamava o *safári missionário* (MILESI, 1989) no qual os padres realizavam missas, batizados, casamentos, e atendiam confissões junto às comunidades mais afastadas. Esse quadro se manteve praticamente inalterado até pelo menos o primeiro quartel do século XX, quando a presença da Igreja passou a ser mais contínua no Alto Sertão maranhense, fato esse que se deve, sobretudo, à atuação das ordens Capuchinha e dos Combonianos.

Boxe 25:

A desobriga: um método pastoral pré-conciliar

O padre saía pelos interiores e começava uma longa temporada de atendimentos em "pontos de missa" previamente programados. Chegava ao "ponto" na parte da tarde: confessava até a hora da "reza" vespertina, no caso que uma parcela do "pessoal" se antecipasse. Preparava os "papéis" de casamento com uma investigação sumária, ou, até, simplesmente tomava os "nomes". No dia seguinte continuava a atender às confissões a partir de cedo: celebrava a missa, fazia os batizados e abençoava os casamentos. Chegava o meio-dia. Logo em seguida, retomava a viagem para outro ponto mais adiante, a duas, três ou mais léguas de distância, para repetir os mesmos gestos com outra parte de seu rebanho. Assim durante vinte, trinta, ou até quarenta dias seguidos, percorrendo em linha reta, ou, quando possível, circular, enormes distâncias da matriz. O que fazia doloroso este método de trabalho

eram certas circunstâncias que merecem uma análise mais atenta: - A ausência de estradas ou a sua notável precariedade obrigavam a eleger o cavalo ou o burro como principal ou exclusivo meio de transporte (...). - O período forçado da desobriga era a estação seca que o povo chama de “verão”. O sertão era impraticável em tempos de chuva (...). - As distâncias. Trezentos quilômetros percorridos no lombo de um burro trotão durante um mês seguido, como tarefa “extra” de um labor mais importante, deixavam marcas físicas e desafiavam a resistência de qualquer atleta (...). - Os pontos de missa. (...) - Além disso, não faltava - aqui e acolá - uma certa aparência de pactuação com os poderosos da terra. (...) - O padre era sozinho. (...) - A própria palavra desobriga e o conceito que ela encerra davam ao missionário um quase total sendo de frustração. (...) Todos os padres do grupo comboniano experimentaram a desobriga (MILESI, 1983, p. 63-65).

Com efeito, desde que assumiram essa diocese em estado de quase completo abandono eclesial, não foram poucos os esforços dos Combonianos para garantir a presença contínua e sistemática de religiosos. Embora não disponhamos de dados precisos sobre essa circulação dados dos anuários pontifícios mostram que, até o final da década de 1970, a diocese contava quase que exclusivamente com regulares à frente das tarefas pastorais. Foi somente a partir do final da década de 1990, no entanto, acompanhando o processo de crescimento dos contingentes presbiterais brasileiros (CERIS, 2002), que começou a ocorrer uma inversão no desnível que havia entre diocesanos e regulares e, paralelamente, diversas paróquias vêm sendo transferidas para dioceses locais, como já mencionado.

Quadro XXII: Diocesanos e regulares na Diocese de Balsas

Ano	Sacerdotes		
	Numero	Seculares	Regulares
1965	23	-	23
1970	25	-	25
1976	23	-	23
1980	19	2	17

1990	17	7	10
1999	14	7	7
2000	14	7	7
2001	18	13	5
2002	22	14	8
2003	26	18	8
2004	25	19	6
2006	27	19	8
2010	35	27	8
2012	27	22	5

Fontes: Anuário Pontifício e www.catholic-hierarchy.org

5.4 Histórias cruzadas: a evolução da perspectiva missionária.

De uma maneira geral, a atuação dos Combonianos no Maranhão poderia ser dividida em dois momentos: o primeiro, que transcorre da instalação até a década de 1960, caracteriza-se pelo privilégio atribuído à edificação de estruturas físicas e a multiplicação de obras (BOMBIEIRI, 2012): aquisição de terrenos, construção de escolas de nível elementar, criação de projetos educacionais, abertura de um seminário para enquadramento clerical (Seminário São Pio X), construção de um hospital (São José de Balsas), manutenção de relações com as autoridades locais etc. Esse primeiro período compreende a criação da Prelazia de Santo Antônio de Balsas (1954), sua elevação a diocese (1982), o bispado de Dom Diego Parodi, entre 1959-1966, e o início da administração de Dom Rino Carlesi, que, recebendo a ordenação episcopal em 1967, permaneceu à frente da diocese até 1998, quando assumiu Dom Franco Masserdotti (1998-2006). Trata-se aqui de uma forma de atuação pública arcada pelo modelo missionário tradicional que combinava o tríptico instruir, cuidar, construir (PRUDHOMME, 2008).

Durante a segunda fase, iniciada na década de 1970, observa-se uma nítida renovação no aspecto pastoral, com ênfase na criação de Comunidades Eclesiais de Base, na formação de animadores de

pastoral, a elaboração de planos pastorais coletivos e aproximação de religiosos com diversas problemáticas e causas coletivas na região: indígenas, direitos humanos, dos menores, luta pela moradia, questões socioambientais etc. Foi nessa etapa, ainda, que o instituto se expandiu regionalmente, conformando a distribuição territorial que apresenta na atualidade. Ou seja, trata-se de uma fase na qual se valorizou o engajamento social dos missionários, desenvolvendo-se diversas iniciativas coletivas voltadas para a promoção de valores comunitários e a denúncia de situações de opressão e de conflitos ligados a identidades étnicas.

Para compreender esse processo de transformação do Instituto, acompanharemos os itinerários de 4 religiosos combonianos cujos percursos no Maranhão transcorreram ao longo da segunda metade do século XX em contextos de acentuadas mudanças ideológicas e político institucionais, como o regime militar (1964-1985), a afirmação da Teologia da Libertação e as mudanças na configuração eclesiástica.

Trata-se de itinerários reconstituídos com base em materiais de cunho biográfico, para o primeiro caso, e de entrevistas em profundidade realizadas com os três religiosos restantes. Como veremos, os trajetos desses agentes se interconectam em determinados pontos dos seus percursos, de onde deriva uma primeira possibilidade de leitura do título do subtópico, *Histórias Cruzadas*. Porém, mais importante que isso, a escolha dos casos selecionados se justifica pelas possibilidades que abrem para a compreensão acerca dos processos subjetivos e coletivos de transformação das formas de atuação pública desses missionários estrangeiros na região maranhense. Assim, muito embora esses itinerários estejam longe de dar conta das possibilidades variadas de exercício da mediação cultural missionária, seus percursos biográficos são repletos de lógicas e processos individuais que não deixam de ser comuns a diversos outros casos de religiosos que se distinguiram como defensores históricos de causas.

5.4.1 Angelo La Salandra e o engajamento educacional

Quando chegou ao território missionário de Balsas, sul do Maranhão, em 1960, Angelo la Salandra já encontrou um ambiente de ampliação das obras combonianas. Fazia pouco tempo que, pela Bula “Quo Modo Sollemne”, de 1954, Balsas havia se tornado Prelazia, e no final de 1959, foi elevada à condição de diocese. Juntamente com os primeiros missionários na Região, seu primeiro bispo (Diego Parodi) havia criado oficinas com aulas práticas de artes e ofícios (olaria, carpintaria, serraria, mecânica) e iniciado as edificações de escolas, capelas e salões. Para a expansão das edificações combonianas, a criação dessas oficinas foi fundamental, uma vez que eram nelas que se produziam os materiais empregados nas diversas obras iniciadas. Nesse mesmo período os Combonianos fundaram o Hospital São José de Balsas. A ação missionária de Padre Angelo no Maranhão se estendeu de 1960 a 1975.

Angelo La Salandra nasceu em 1919, na pequena cidade italiana de Biccari. Foi educado, segundo sua biógrafa (CABRAL, 2001), em uma família equilibrada financeiramente e bastante numerosa (13 irmãos). Como seus pais possuíam “sólida formação cristã”, não era de se estranhar que, além dele, três de seus irmãos se tornassem religiosos. Uma das irmãs mais velhas, que se tornou freira (Teresa), segundo o próprio padre Angelo, teria exercido papel fundamental em “sua formação espiritual durante a meninice”. Vivendo juntamente com a família na cidade de Tróia desde 1923, ingressou no seminário Comboniano localizado na mesma cidade aos 11 anos de idade. Socializado dentro da igreja local, quando chegou ao seminário em outubro de 1930, como relatava, “todos já estavam a par da história da minha vocação”. Em 1935 deixou Tróia para ingressar no Noviciado Superior de Venegono, em Florença. Como foi acometido de uma forte “pleurite”, teve obrigatoriamente de retornar à casa paterna sem previsão de regresso à congregação, provavelmente devido às exigências da atividade missionária, pois “naquela época, os

seminários tinham por prática não aceitar jovens que não apresentassem boa compleição física”. Sem condições de retornar ao Seminário Comboniano, Angelo passou a frequentar o seminário diocesano de Tróia. Admitido no seminário e concluindo os cursos de filosofia e teologia, La Salandra foi ordenado na mesma diocese, no ano de 1942, aos 23 anos.

A Europa estava em meio à Segunda Guerra Mundial nesse momento. Devido às marcas da doença que o acometeu, o padre Angelo foi dispensado do serviço militar. Logo que foi ordenado, recebeu convite do bispo para ser vice-reitor do seminário. Porém, embora estabelecido, padre Angelo ainda mantinha o desejo de retornar à congregação Comboniana. Seu retorno ao noviciado Comboniano de Venegono se deu em 1945, conseguindo ordenar-se aos 28 anos de idade.

O primeiro destino de Angelo La Salandra não foi a África Central, como desejava. Pouco tempo antes os Combonianos haviam aceitado o convite para fundar uma missão em Moçambique sob a condição de que criassem um seminário em Portugal. O local escolhido foi a cidade de Viseu, localizada no norte do país. La Salandra fez parte do primeiro grupo de três missionários que foram para Portugal. Os outros dois padres eram Rino Carlesi e Ezio Imoli. Nesse período, além de assumir a paróquia de Sabogosa, exerceu as funções de professor e diretor espiritual dos recém-ingressos no seminário. A instalação em Portugal e a construção do seminário exigiam ainda a mobilização de recursos, fossem eles privados ou públicos, para execução das obras. Inclusive, a primeira visita de Rino Carlesi ao Brasil teve como finalidade justamente o levantamento de verbas para esses empreendimentos. Além disso, para o ingresso efetivo dos Combonianos em Moçambique, fez-se necessária a criação de uma Casa de Apoio em Lisboa e a submissão às condições impostas pelo bispo da capital lusa: deveriam assumir a cura pastoral de uma paróquia do subúrbio (Paróquia de Paço dos Arcos). Pe. Angelo assumiu a função de pároco e procurador da Casa de Apoio. Acertados esses trâmites em Portugal, a missão

comboniana pôde expandir-se. Além do seminário de Viseu e do noviciado em Famalicão, fundaram também a escola técnica de Faleiro. Em 1960, La Salandra foi avisado que deixaria Parcos e iria para Moçambique; porém, seu destino foi a recém-criada diocese de Balsas, no estado do Maranhão.

Quando chegou ao novo território missionário, e dadas as experiências acumuladas ao longo de sua formação e em Portugal, rapidamente ele se integrou a atividades que diziam respeito ao engajamento educacional e à direção espiritual. De início, tratava-se de enfrentar questões como altos índices de analfabetismo, ausência de escolas, desconhecimento de socorros médicos, uso rudimentar de instrumentos agrícolas etc. Para tanto, os religiosos planejaram e executaram a criação do CAER – Centro de Assistência de Educação Rural. A finalidade desse projeto era dar formação religiosa e cultural

“[...] a um certo número de pessoas da zona rural escolhidas entre as mais disponíveis e com qualidades de liderança. Os escolhidos enfrentariam, em Balsas, durante um mês, no ano, aulas sobre matérias do ensino primário, técnicas agrícolas, primeiros socorros, didática”. (CABRAL, 2001, p. 37).

Essas professoras catequistas do sertão “eram então enviadas a viver cada uma em um dos lugares mais habitados da região para cuidar do ensino formal, a catequese, presidir a celebração dominical, e repassar conhecimentos de caráter religioso-sanitário” (BOMBIERI, 2012, p. 29). De maneira geral, essa preocupação em atender carências estruturais da região se articulava com a “[...] preocupação de ‘formar lideranças aptas a auxiliá-los na missão catequética e evangelizadora” (BOMBIERI, 2012, p. 29). Juntamente com o padre Franco Sirigatti (nascido em 1921 e falecido em 1963), Pe Angelo foi um dos idealizadores e principais executores do projeto (CABRAL, 20017; MILESI, 1983. BOMBIERI, 2012).

Rapidamente o CAER se afirmou como centro de formação para professores da zona rural em toda a prelazia de Balsas. Por suas

características, as lideranças formadas pelo projeto constituíram o núcleo central das Comunidades Eclesiais de Base que se formariam no segundo momento da atuação missionária comboniana. A partir de então, para difundir seu ideal missionário e recrutar vocações no âmbito local, os Combonianos fundaram, em 1962, um seminário diocesano dedicado a São Pio X, iniciando com 12 seminaristas. Mons. Parodi confiou então a direção da instituição ao Padre Angelo. Com efeito, na proporção em que Balsas foi se tornando o principal polo educacional e religioso da região e recebendo ondas migratórias, foi crescendo também a demanda por mais escolas. Em um dos informes internos recolhidos por Bombieri (2012, p. 29) sobre a situação de Balsas, observa-se que em 1961 os religiosos avaliavam que já parecia madura “[...] a perspectiva de enriquecer o interior com capelas e escolas”.

Os Combonianos empreenderam então outra iniciativa importante no campo educacional local. Em 1963, criam o Colégio São Pio X, cuja direção também coube ao Padre Angelo La Salandra. Inicialmente, o São Pio X funcionava apenas no nível de primeiro grau, inaugurando o Curso Científico só posteriormente. Quando começou, era uma escola exclusiva para meninos, mas logo passou também a receber meninas.

Acumulando os cargos de Reitor, Diretor e Professor do Colégio São Pio X, Angelo chegou também a ser designado para o cargo de Provincial dos Combonianos do Brasil – Norte, função na qual permaneceu de 1964 a 1969. Após participar do Capítulo⁹¹ Geral da Congregação que incorporou as novas linhas e orientações do Concílio Vaticano II (1962-1965), foi exonerado do posto de Provincial e substituído por Gesuíno Podda. Sua permanência no Maranhão se prolongou até 1976, mesmo ano em que os Combonianos transferem a direção do Colégio que haviam

⁹¹ Conforme esclarece o padre Manuel Augusto (2009), os capítulos gerais têm por finalidade avaliar o estatuto do instituto e de sua missão, constituindo um momento de reflexão coletiva acerca do carisma institucional, da história e das iniciativas da congregação.

fundado para os Maristas, dadas as dificuldades enfrentadas na manutenção do estabelecimento. Além disso, o Hospital São José também foi transferido para a iniciativa privada, passando a congregação a dedicar-se exclusivamente aos objetivos religiosos da missão (Cabral, 2001). Após deixar Balsas, em 1976, e durante as escalas realizadas entre Itália e Maranhão, Angelo foi acometido de enfermidades que exigiram sua transferência definitiva para São Paulo. No transcurso de sua permanência em São Paulo (1982-1989; 1991-2000), primeiro na Paróquia de Caxingui e depois em São José do Rio Preto, suas atividades missionárias se concentraram principalmente no trabalho junto aos presidiários, favelados, doentes, idosos, operários e migrantes na periferia paulista.

5.4.2 Um defensor histórico de causas múltiplas

P. tem hoje 73 anos. Naturalizado brasileiro desde 2000, esse comboniano vive em Fortaleza, onde atua na Pastoral Carcerária e desenvolve trabalhos de assessoria às pastorais sociais. Não está diretamente numa paróquia e também não o quer mais, pois assim pode dedicar todo o seu tempo, como afirma, à atuação pastoral. Estando de passagem por São Luís, não hesitou em disponibilizar 2 horas para uma entrevista da qual não sabia muitos detalhes. No dia, local e horário marcado⁹² em São Luís, mesmo tendo acabado de sair de uma reunião, P. nos recebe em uma sala ampla onde se dispôs a contar suas histórias e também alguns episódios anedóticos de sua atuação em São Luís. *Foram tensos*, afirma, *mas fazem parte desse momento histórico da Igreja no Maranhão*. Enquanto a entrevista transcorria, outros combonianos chegaram à casa e também o Arcebispo de São Luís, vice-coordenador da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. O dia estava se encerrando e, provavelmente, era a oportunidade de bater um papo mais

⁹² Entrevista concedida ao pesquisador no dia 20 de novembro de 2013, às 19:30 na Casa dos Combonianos localizada na capital do estado do Maranhão, São Luís.

descontraído com amigos de longas datas que se reuniram para vê-lo. Mesmo estando a mais de 20 anos em Fortaleza, P. ainda é reconhecido localmente como um dos exemplos mais radicais de engajamento de religiosos em causas sociais.

Conforme nos relatou, P. nasceu em 1941, em uma região predominantemente agrícola e pobre, situada no norte da Itália. As primeiras imagens que recorda da infância são cenas vagas do estrago causado pela Segunda Guerra Mundial e, notadamente, as idas e vindas do seu pai para a Guerra. Neto e filho de construtores – seu pai herdou essa *espécie de empresa familiar de construção* –, diz que sua mãe veio de uma família bastante numerosa e também pobre, o que a obrigou, desde cedo, a trabalhar em uma indústria de alimentos como operária. P. teve 7 irmãos, dos quais 4 faleceram ainda na infância. Nesse período, a região apresentava taxas de mortalidade infantil muito altas, o que era agravado pela falta de alimentos provocada tanto pela guerra quanto pelo limitado conjunto de oportunidades profissionais. Este último quadro se manteve até pelo menos o final da década de 1940, quando a Itália teve um surto de industrialização e sua região natal se tornou um ponto turístico importante, sendo, desde então, parada obrigatória para passagem aos Alpes através da Itália.

P. cresceu em uma família patriarcal, como diz. Juntamente com os pais e irmãos, coabitava com mais 25 pessoas, *todo mundo na mesma casa*. Lembra ter sido criado em um ambiente cultural fortemente religioso que se inscrevia em tudo: na *casa, igreja e escola*. A residência familiar, inclusive, *era plantada nos muros da igreja matriz*, como acrescentou. Na sua leitura, esse ambiente religioso influenciava fortemente as convicções e a personalidade dos jovens, o que tornava *muito fácil para uma criança sonhar em ser padre*. Para crianças de 11 a 12 anos, como ele próprio, as opções não eram muito vastas nessa localidade: ou era o estudo na rede de escolas da Igreja e o conseqüente sacerdócio; ou o trabalho cedo. Assim, como ele, 5 outros primos também abraçaram a vida religiosa (2 homens e 3 mulheres). Nessas condições, *você não faz*

*opções; você já estava dentro. Eu entrei quase que naturalmente, como diz. Esse quadro perdurou até chegar o boom industrial*⁹³.

Dentro dessa família extensa e fortemente religiosa, não havia, porém, uma perspectiva política única, como esclarece. Seu pai era de tendência socialista; o tio era democrata-cristão e o avô era mais liberal. Inclusive, entre 7 e 8 anos de idade, P. lembra de ter disponível em casa, todos os dias, três jornais de circulação nacional com tendências diferentes. Essa habilidade para trabalho com posicionamentos opostos também foi incentivada pelos métodos pedagógicos aplicados por alguns professores do Ginásio (privilégio à redação, trabalho com o lado artístico, reflexão sobre temas sociais), especialmente esse prefeito e jornalista memorável que discutia na primeira hora de aula as tendências políticas existentes em 5 jornais de circulação. Isso, quando não os enviava para fazer pesquisas na cidade a fim de serem debatidas no espaço escolar. *E com certeza isso cria uma tensão e ajuda a formular uma leitura de mundo, como afirma ter percebido posteriormente.*

Quando estava para concluir o 5º ano primário, lembra ele, um missionário Comboniano de passagem por sua escola no dia 25 de abril de 1951, vindo da África, conversou longamente com os alunos sobre sua estada naquele país. Recorda então ter ficado muito empolgado com os *slides de elefantes* e com o ímpeto missionário de salvar *o país das trevas* (a África). Ao término desse encontro, assinou um folheto no qual manifestava interesse em entrar no seminário para ir para a África. Meses depois, quando concluiu oficialmente o 5º ano e pôde finalmente começar a trabalhar -, P. diz que, na realidade, nunca gostou mesmo de estudar - chegou um recado até ele mencionando que um missionário queria encontrá-lo. Escolhido entre os demais alunos que tinham demonstrado interesse, foi assim que já em outubro de 1951 ingressou no instituto missionário. Comparativamente a

⁹³ Sobre as condições objetivas e subjetivas de construção social da vocação, consultar os trabalhos de Suaud (1978) e Seidl (2012).

outros seminários, o Instituto Comboniano parecia então ser mais aberto: *tinha mais criatividade, menos controle por parte dos formadores*. A circulação de religiosos nas redes congregacionais também era outro fator estimulante, permitindo uma visão mais ampla do mundo e o contato com o diferente. Mesmo que essa visão assumisse um caráter mais estritamente religioso, *de salvar as almas, livrar das trevas, batizar...*

Entrando com 11 anos no seminário, entre 1952/1953, P. realizou seu trajeto escolar ginásial viajando entre cidades italianas. Ao término, com 17 anos, foi deslocado pelo reitor, juntamente com três outros alunos, para o seminário recém-aberto de Portugal, que *necessitava cerrar fileiras*. Permaneceu então em Portugal durante 4 anos, no mesmo período em que Angelo La Salandra se encontrava por lá como diretor espiritual no seminário. Esse período de permanência em Portugal é recordado por P. como muito duro. Primeiro por que Portugal *era um país fechado, muito pobre; um país sem juventude*, o que se tornava muito difícil para um adolescente. Além disso, o clima era pesado, como conta: *tínhamos de dançar conforme a música*. Dentro do instituto, as posições eram também divididas: havia padres bem fascistas e padres que eram contra a ditadura. Um exemplo dessa situação, quando o processo de independência das ex-colônias portuguesas avançou no início da década de 1960, P. recorda que teve então de participar de uma missa em que todos estavam de preto como uma forma de protesto contra as Nações Unidas. Era como alguns dos religiosos à frente da experiência portuguesa mostravam-se favoráveis a Salazar. Inclusive, um desses diretores *tinha relações de amizade com o ditador português - que Deus o tenha!*, afirmou P., benzendo-se risonhamente.

Em 1962, então com 21 anos, P. informa que retornou para Trento, Itália, para dar início ao curso de Teologia. Foi quando teve a oportunidade de assimilar melhor sua própria cultura italiana, o que não teria sido possível antes por conta do distanciamento provocado pela ida para Portugal. Lembra que esse foi um período muito intenso, com a realização do Concílio

Vaticano II, a conclusão do curso de teologia e sua ordenação em 1968, no mesmo período em que a Itália foi atravessada por diversos movimentos políticos, gerando uma atmosfera empolgante que teria se prolongado até pelo menos 1972. Foi justamente nesse interesse que começou a atuar como formador no seminário e fazer o acompanhamento vocacional de jovens. Tendo permanecido por 3 anos na Itália, e chegando o momento de decidir o destino missionário, como já dominava o Português, teve como opções de escolha Moçambique ou o Brasil, escolhendo este último. Sua chegada ao Maranhão ocorreu então no início da década de 1970, com destinação para a Prelazia de Balsas, um dos pilares da missão comboniana no Brasil.

Como os demais italianos que optaram pelo engajamento missionário na América Latina, P. também passou pelo curso do Centro Eclesial Italiano para a América Latina (CEIAL), onde pôde debater as ideias da Teologia da Libertação, sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base e também tomar conhecimento sobre a situação política brasileira. Quando chegou em Balsas, no ano 1973, o que encontrou, no entanto, foi uma ilha de Combonianos em uma localidade que *nem parecia Brasil. Foi isolamento total: correio chegava uma vez por mês. O que acontecia em São Luís, São Paulo, você não sabia de nada.* Nesse período, além dos Combonianos que estavam todos em Balsas, havia somente os Capuchinhos atuando no sul do Maranhão. Os padres diocesanos estavam concentrados na Arquidiocese de São Luís, entre os quais se encontravam *figuras de uma preparação cultural forte.* Entre 1973-1974, P. ficou fazendo desobrigas de 30 e até 60 dias, *tudo desligado do contexto sociopolítico.* Após esses dois anos de atividade na região, seu coordenador, Gesuino Podda, sugeriu que ele fosse passar um mês na residência recém-adquirida dos Combonianos localizada na capital de São Luís, onde, por acaso, realizamos esta entrevista. Além disso, segundo P.

foi esse mesmo coordenador que disse a ele para ficar de olho com esse *Carajás*⁹⁴ pra ver o que vai acontecer.

Durante essa estadia, P. começou a se envolver com a Igreja de São João, localizada no centro da cidade e então sob a responsabilidade do Monsenhor Benedito Estrela, então com 73 anos de idade. Foi permanecendo na cidade até que, no final de 1974, o referido pároco propôs que eles (os combonianos) ficassem com essa paróquia. Assim, de maneira um tanto quanto informal, P. se encontrou á frente de uma *Igreja burguesa* como descreveu, que tinha entre os seus frequentadores *a fina flor da sociedade maranhense que ainda habitava o Centro da cidade*. A princípio, *fiquei desorientado*, diz ele. Embora se saísse bem na realização de *missas*

⁹⁴ Conforme Marcelo Sampaio de Carneiro (2010, p. 19), “Os primeiros estudos para o aproveitamento das jazidas de ferro da Serra dos Carajás foram apresentados em 1974, dando origem a um projeto básico de desenvolvimento que propunha como meta inicial de produção de 12 milhões de toneladas por ano para 1979 e 50 em 1986, que, contudo, foi adiando em virtude da crise energética e das posições da U.S. Steel”. Avaliando as consequências da implantação desse e de outros “projetos de desenvolvimento” no Maranhão, SANT’ANA JÚNIOR (2009, p. 3-4) enumera sinteticamente diferentes iniciativas que tem provocado profundos impactos sócio-ambientais na região: “Desde o final da década de 1970, foram implantados: estradas de rodagem cortando todo o território estadual e ligando-o ao restante do país; a Estrada de Ferro Carajás, ligando as grandes minas do sudeste do Pará ao litoral maranhense; o Complexo Portuário de São Luís, formado pelos Portos do Itaqui, Grande (estes dois administrados pela estatal estadual Empresa Maranhense de Administração Portuária - EMAP), da Ponta da Madeira (pertencente à Vale) e da Alumar (pertencente à Alumar); a hidrelétrica de Estreito e a Termelétrica do Porto do Itaqui (ambas em construção). Paralelo e associadamente a estas grandes obras de infra-estrutura, foram instalados neste mesmo período: oito usinas de processamento de ferro gusa nas margens da Estrada de Ferro Carajás; uma grande indústria de alumina e alumínio (ALUMAR, subsidiária da ALCOA) e bases para estocagem e processamento industrial de minério de ferro (Cia Vale do Rio Doce, hoje conhecida como Vale) na Ilha do Maranhão; um centro de lançamento de artefatos espaciais (Centro de Lançamento de Alcântara – CLA), em Alcântara; projetos de monocultura agrícola (soja, sorgo, milho) no sul e sudeste do estado; projetos de criação de búfalos, na Baixada Maranhense; ampliação da pecuária bovina extensiva, em todo o Maranhão; projetos de carcinicultura, no litoral”.

bonitas, bem à altura das expectativas do laicato, como afirma, P. começou a formular seu projeto missionário a partir do momento em que a questão dos meninos de rua passou a ser o eixo de sua atuação religiosa. Embora já tivesse experiência com jovens na Itália, o gatilho para a *descoberta de seu papel missionário*, como diz, foi o desafio posto por um grupo de jovens acerca do que fazer com a questão dos menores: *Não sabia como trabalhar e aí comecei a compreender minha missão, meu papel como missionário. Fui provocado!*

Paralelamente ao avanço na assistência aos menores e também o aumento de conflitos com autoridades locais, as celebrações começaram a ser mais *voltadas para a realidade*: despejos em Bacabal, violência a menores na capital, processos de ocupação na periferia, etc. Foi assim que, pouco a pouco, a *Igreja se transformou praticamente no guarda chuva ou até os alto-falantes dos conflitos urbanos que começavam nas periferias, Coroadozinho, Coroado, o próprio Sacavém, São Francisco, depois que foi feita a ponte José Sarney*. Para uma juventude que não dispunha mais de uma Ação Católica fortemente organizada na capital, as iniciativas promovidas desde a Igreja de São João serviram, então, como umnexo organizacional permitindo a articulação entre projetos pessoais e sociais concentrados principalmente na universidade e na Igreja. Enquanto a Igreja local aprofundava o seu processo de politização, a juventude de São João começou então a se questionar sobre o que fazer com a situação deles próprios e também com a própria universidade. Nessa conjuntura, foi formulado o *Grupo Unidade*, composto por estudantes ligados à Igreja Católica e que conseguiu rapidamente impor-se dentro da vida política da Universidade local, como lembra uma pesquisadora (BORGES, 2008). Com a vitória dessa juventude católica no Diretório Central dos Estudantes (DCE) da UFMA, em 1977, intensificaram-se os intercâmbios políticos e ideológicos entre os movimentos existentes na cidade e discutidos tanto dentro da Igreja como da Universidade. Inclusive, as reuniões desse diretório passaram a ser feitas na Igreja de São João, com o apoio de P.

Outro fator importante para o incentivo à participação política da juventude foi a caminhada organizada em 1978 em homenagem ao Papa Paulo VI, como recorda o comboniano. O combinado seria que essa *Caminhada, Passeata, Romaria ou Procissão pela Paz, como você quiser*, começaria pelo Campus da UFMA e se encerraria em frente à Igreja da Sé, onde seria realizada uma missa na catedral com a autorização do pároco, Padre Sidney de Carvalho Branco. Chegando o dia, na realidade, *havia mais faixas do que gente (risos). Não dava 30 pessoas*. Porém, mesmo assim resolveram fazer a passeata, sendo impedidos a certa altura por policiais com escudos, capacetes, etc. Após deliberarem se iriam ou não furar o bloqueio, P. lembra que: *de gaiatos tentamos passar*. Dispersada a caminhada pela polícia, os agentes deteram 4 dos religiosos que participaram da manifestação e que distribuía um panfleto intitulado: “como encontrar a justiça e a paz”. Houve ampla repercussão na imprensa quanto aos excessos da polícia, ao que as autoridades respondiam que “[...] passeatas estavam proibidas e que aquela, mesmo de cunho religioso, não era procissão, pois não levava andor (...) era uma provocação.” (BORGES, 2008, p. 53; O Imparcial, 27/08/1978). Em interrogatório realizado com P. a política questionava uma afirmação que o mesmo teria feito para os estudantes naquela ocasião: *vocês fujam todos, se mandem, e vamos ficar aqui, nós padres*. Independentemente disso, para P. esse evento constituiu um acontecimento simbólico importante para as mobilizações estudantis a partir de então.

Essa associação de religiosos e movimento estudantil novamente se mostrou com a ocorrência da greve da meia passagem, entre 16 e 22 de setembro de 1979, no qual P. foi acusado de ser um dos seus organizadores principais, chegando, inclusive, a ser ameaçado de expulsão do Brasil. Sua expulsão da diocese ocorreu, no entanto, por outras razões. A começar pelo papel desempenhado como assessor da Rádio Educadora do Maranhão, onde *se esforçava*, juntamente com outros leigos, *para dar ressonância a todos os conflitos em curso. Com a educadora tínhamos condições de fornecer elementos para as lutas*, como diz. Nesse

período, a Rádio também se destacava pelas críticas veiculadas contra a Alcoa⁹⁵. Em certa oportunidade, por exemplo, recebendo algumas das denúncias encaminhadas pelo sacerdote Eider Furtado acerca do bispo Dom Adalberto Paulo da Silva, entraram em contato com Bandeirantes e, por essa via, veicularam em todo Brasil o que vinha ocorrendo na diocese de Viana. Por essa razão o bispo da referida circunscrição encaminhou correspondência para o Arcebispo e, este, por sua vez, enviou uma missiva para o Bispo de Balsas, Rino Carlesi, questionando as atitudes do religioso. A conclusão foi que o arcebispo Dom Motta determinou que era *interdito falar de Dom Hélder e de Dom Adalberto*.

Além disso, P. esteve inserido em diversos movimentos de ocupação ocorridos na periferia da capital de São Luís, mesmo quando isso feria interesses de religiosos, da diocese, ou mesmo do Governador, a exemplo do que ocorreu nos bairros de João de Deus, São Bernardo e quando da instalação da Alcoa (feita em propriedades da Igreja). Essa atuação fez com que P. despertasse animosidades entre as redes católicas que se prolongavam por postos de poder no estado, como nas secretarias ocupadas por leigos católicos e até padres, selecionados conforme as coalizões pessoais que eram capitaneadas por religiosos influentes, dentro e fora da Igreja, como João Mohana. Não raro, leigos mais próximos à Igreja de São João e a P. serviram de contraponto a essa outra parcela do laicato mais próximo de Mohana e do Governador do estado. Porém, a expulsão de P. só foi consumada no episódio da Greve dentro da Rádio Educadora, quando esses alinhamentos pessoais novamente voltaram a ter influência.

Sem aprofundar essa questão, conforme P., o então diretor da Rádio teria afirmado que o religioso estaria à frente do movimento grevista, cioso de assumir o posto de direção do estabelecimento. O motivo principal da greve foi, no entanto, a

⁹⁵ Trata-se de uma das maiores empresas do ramo de Alumínios internacionalmente e que instalou na cidade de São Luís uma das maiores refinarias do mundo (ADRIANCE, 1996).

ausência de pagamentos para os funcionários, fato do qual não estaria ciente o arcebispo, como esclarece P. Independentemente das motivações que estiveram na base disso, e inclusive depois do pagamento de todos os funcionários, as relações entre P. e o arcebispo ficaram seriamente abaladas. *A bomba final veio poucos dias depois com a inauguração do Castelão*, o principal estádio de futebol local, como conta. Enquanto o arcebispo apoiou e participou pessoalmente do evento, veiculando-o na programação da Radio Educadora, P. juntamente com um locutor redigiram um artigo intitulado, “A verdade vos libertará”, no qual faziam *pesadas críticas ao evento*, tratando-o como um *grande circo*. Nesse texto, a certa altura afirmavam que *No meio do picadeiro estaria o arcebispo que teria ido dar a benção como se fazia antes nos navios negreiros...* A consequência imediata foi a demissão do locutor e o envio pelo arcebispo de uma correspondência para o coordenador dos Combonianos onde declarava que por incompatibilidade, P. não poderia permanecer no Maranhão, isso em Setembro de 1981.

A despeito da expulsão, P. ainda permaneceu durante certo período na capital participando das ocupações urbanas. Contando com o apoio de outros religiosos militantes, pouco depois se deslocou para a diocese de Cândido Mendes onde ficou durante 2 anos (entre 1983-1984). Como lembra, *era um momento histórico da igreja do Maranhão marcado pela intensificação dos conflitos de terra e o desafio da resistência de religiosos*, principalmente pelos estrangeiros que estavam à frente desse processo. Pelo que parece, foi esse sentimento de pertencimento a um grupo que fez com que P. ampliasse o seu engajamento em mobilizações e causas coletivas. Foi assim que além de colaborar em uma publicação voltada para as comunidades (jornal “Tempos Novos”), participou ativamente com outros religiosos da organização das primeiras Romarias da Terra no Maranhão: *a primeira romaria da terra foi feita em Vargem Grande. Articulamos a segunda em Bacabal e a terceira em Caxias*, como disse. Quando chegou o novo arcebispo, Dom Paulo Pontes, em 1984 e por sugestão de pessoas próximas à referida autoridade, P. foi convocado de volta para a Arquidiocese, onde permaneceu como

assessor de comunicação entre 1985-1987. Em 1990, P. foi para Fortaleza onde faz parte, atualmente, de um conselho vinculado à Secretaria de Segurança Pública.

Avaliando o quadro religioso atual, P. afirma que, apesar do apego das novas gerações religiosas, aos símbolos de status e poder (os *paramentos*, o *show-man*), e até mesmo *o despreparo intelectual e as fragilidades de personalidade* que os jovens padres teriam em comum com a *juventude que está aí*, continuam a nascer novos compromissos sociais. Assim, além daquelas instituições que ainda permanecem atuantes como a CPT, o CIMI, *o que mantém o fôlego*, pastorais da Igreja estão se voltando para o campo sócio-político em domínios com grande potencial humanitário: *aidéticos, alcoólatras, dependentes químicos, etc.* À ausência de figuras importantes, *como Dom Hélder, Dom Evaristo, Cardeal Lorscheider e da Teologia da Libertação*, que foram colunas de sua definição do sacerdócio, como afirma P., *novas e antigas pastorais podem mostrar o caminho perdido do Concílio Vaticano II e dos compromissos firmados com os mais pobres.*

5.4.3 Um comboniano militante pela causa indígena

M. conta 62 anos de idade à época da entrevista. Há mais de 30 anos no Brasil, este missionário Comboniano naturalizado brasileiro tem sua atuação destacada na defesa dos direitos indígenas no estado do Maranhão. A entrevista que nos concedeu foi realizada na Casa Provincial dos Combonianos Brasil/Nordeste, localizada em São Luís. Nessa casa ampla, confortável e bem localizada, fomos recebidos em uma sala de reuniões rodeada por diversos livros versando sobre Sociologia, História do Brasil, História local e o fundador da ordem. De estilo despojado e sem ostentar símbolos de seu pertencimento religioso, M. pareceu muito à vontade em falar sobre o engajamento dos Combonianos no Maranhão, embora demonstre, em outros momentos, certa preocupação com os interesses da pesquisa. Não é de se estranhar, dada a situação de risco e/ou

potencialmente violentas que enfrentam esses religiosos em sua atuação na região. A despeito disso, M. aceitou o jogo de perguntas e respostas interligando a sua história pessoal à do papel histórico da Igreja no nível local.

Nascido em 1955 em Verona, norte da Itália, M. é oriundo de um povoado rural. Seu pai exercia a função de funcionário em uma empresa, além de desempenhar atividades agrícolas, e sua mãe era doméstica. Ambos possuíam pouca escolarização. Crescido em ambiente católico e de frequência regular da Igreja, M. foi familiarizado desde cedo com o funcionamento da liturgia. Houve poucos casos de realização de estudos superiores em sua família. Após passar pelas fases de aprendizado básico na escola da região, M. ingressou no seminário aos 11 anos de idade. Seus pais não tinham histórico de ativismo, embora para M. estivesse claro, desde cedo, as opções políticas da família e da própria Igreja na qual iniciou sua socialização religiosa. Como nos conta, a região do Vêneto era conhecida pelo *perfil católico conservador*. Em suas próprias palavras:

Tem que fazer observar que a Itália naquele momento falava de religião, futebol e política – eram assuntos que não faltavam na pauta da conversa da família. (...) Como o grande partido da época era a “Democracia Militar”, formas de ojeriza e demonização do comunismo eram muitíssimo regulares, mesmo que já tivesse diversas transformações no programa do comunismo. Havia muito forte essa concepção de que quem não votava na democracia cristã, era contra a Igreja. Bom, na adolescência é que começamos a criticar um pouco tudo isso.

Quando M. passou a ter uma consciência mais efetiva dessa configuração política, *já estava no famoso 68, como disse*. Para tanto, contribuiu sobremaneira o caráter atípico do Seminário de Verona. Primeiramente, em termos pedagógicos, o Seminário permitiu a entrada de diversos professores leigos. Nesse percurso, mais do que os sacerdotes, M. lembra especialmente a influência de um professor leigo de línguas para a constituição de sua visão

de mundo: com esse professor, recorda que discutia desde as produções clássicas (música, pintura) até outros temas como: *Revolução Cubana; Insurreições, Guerras de Independência... Também pudemos assistir a todos os filmes do Neo-realismo italiano*. Além disso, a metodologia empregada nos cursos era o da “crítica permanente das instituições”, o que se adequava a todo o conjunto de mudanças sociais e paradigmáticas vividas no período. Essa abertura ocorria, como mencionado, mesmo dentro de um Seminário de perfil conservador. Foi então por intermédio desses processos que, juntamente com seus amigos mais próximos, M. começou a questionar a concepção negativa sobre o comunismo: *adolescente, eu já era de outro partido – 15 anos, eu já estava em outro*. Como nos diz, uma experiência *lamentável e positiva ao mesmo tempo* consolidou essa mudança de perspectiva, como conta.

Meu pai trabalhava, era lavrador, mas durante o dia ele trabalhava em uma fábrica, e ele adoeceu. E no começo ele teve de deixar o trabalho. E aí se deu um litígio... trabalhista. E eu me lembro que minha mãe foi atrás quando eu estava nos seminários, foi atrás dos sindicatos e foi escolher uma central sindical vinculada ao partido comunista. A CGL [Confederação Geral do Trabalho]. Todas as centrais estavam ligadas a um partido forte na Itália. Então aí, quando... eu me lembro... quando cheguei do seminário ela me contou; aí estive lá, conversei com o ex-patrão de papai, e ele não queria dar aquela indenização que, por direito, cabia. Então, eu fui procurar o sindicato. Aí eles fizeram os cálculos, tudinho; ele teria que dar, na época, uma quantia bem superior ao que ele pretendia dar. “Olha, deixa comigo, me dá aí essa papelada, eu aviso que não vou para o seminário, e eu vou lá falar com ele. Eu vou falar com ele”. Eu tinha 15 anos. Então, no dia seguinte, eu fui no escritório, fiquei esperando, até que ele chegou. Aí o funcionário falou que eu poderia entrar, eu entrei me apresentei. Ele já me conhecia. Aí falei: “vim aqui por isso, isso e isso”. Ele disse: “não, não, aquilo que estou devendo a ele é isso que já paguei, acabou”. Eu digo: “é sua última palavra?”. “É”. Digo, “olha, eu andei investigando e fui atrás e pela lei nossa, trabalhista, o senhor teria que dar isso, isso e isso para o meu pai”. “Mentira, tem nada a ver isso!” Eu disse: “eu

quero saber: é sua última palavra, o senhor não quer acordo?" Ele disse: "não". "Então", eu disse, "saiba que nos próximos dias eu mandarei aqui os sindicatos e, além de pedir a indenização devida, eu irei pedir que investigue as condições de trabalho dos seus dependentes aqui. As horas extras que o senhor não está pagando..." Aí o cara ficou pê da vida e começou a me esculhambar. No dia seguinte, eu me mandei; aí falei para minha mãe: "ele não aceitou". Então eu disse: "eu vou lá falar para o sindicato". No dia seguinte ou no mesmo dia, não me lembro, ele foi procurar o pároco. Ele sabia que eu era seminarista. E o pároco foi logo lá no seminário. E me falou, com tom de desprezo: "por que você tá se metendo com sindicatos? Você sabe o que são os sindicatos?" Aí expliquei. Então ele disse, "mas você foi procurar um sindicato como CGL, você sabe a que partido está ligado o CGL?". "Sim, senhor". Aí ele perguntou: "Que partido é?" – "Partido comunista italiano, e daí? Eu não tô nem aí!". Só sei que ao final ele teve que dar. O sindicato foi até lá, inclusive, bateram pesado nele, enfim. E conseguimos isso.

A impressão que se tem com o exame da narrativa de vida de M. é que o clima político familiar, o processo de socialização religiosa e a exposição a eventos sociais marcantes, como o foi o maio de 68, constituíram fatores decisivos para o seu engajamento político futuro e a constituição de disposições críticas. Da família, muito mais a naturalidade o gosto pela discussão de vários temas do que propriamente a orientação ideológica (a evolução política de M. parece ter se constituído, na realidade, sob o signo da reação aos valores políticos herdados pela família e do catolicismo na Itália). Da socialização escolar e religiosa, a disposição mesma ao engajamento em ações coletivas que permitissem colocar em prática os valores cristãos adquiridos, sobretudo naqueles momentos e situações julgadas inadmissíveis. Dos acontecimentos marcantes, a sensação de partilhar valores e experiências de uma nova geração. Isso tudo que, combinado, pode estar no princípio da constituição de disposições críticas – que em alguns indivíduos pode assumir a forma de uma inclinação a colocar em causa os

fatos que contrariam as normas e valores próprios ou até mesmo a inclinação para um humor difícil e combativo (MATHIEU, 2012) -, ajudando a conformar a narrativa sobre si. É evidente que esse trabalho de definição de si é tanto mais eficiente quanto for mediado por uma coletividade que ajuda a produzir uma definição identitária.

Até hoje os meus amigos, por causa dessa experiência, eles dizem que eu sou um babão das centrais sindicais, porque hoje as centrais sindicais não têm mais aquele espírito de luta de antigamente, de defesa da categoria, essas coisas todas... Eu reconheço que mudou muito, assim, mas eu vejo que houve um processo de despolitização não só da classe trabalhadora, mas também dos próprios cidadãos italianos ao longo desses anos... Então, isso me abriu um pouquinho a todo esse mundo aí do trabalho, dos direitos, do mundo da defesa também e do que nós chamamos hoje dos direitos difusos. E a minha sorte é que eu encontrei um espaço ideal, aberto, onde nunca recebi censuras por pensar assim.

Paulatinamente, nesta mesma fase, M. começou a cultivar a ideia de que não poderia ser padre diocesano, *aquele que fica na paróquia pra batizar. Isso não é mundo pra mim. Eu via isso mais como se fosse um funcionário no templo, um funcionário a mais que vai administrando sacramentos.* Nas proximidades do Seminário de Verona, encontrou então um modelo mais adequado às suas expectativas. Tratava-se de um Seminário voltado para o mundo das missões e da América Latina, onde havia cursos de preparação para todos missionários, padres, religiosos e leigos que desejavam ir em direção ao “Terceiro Mundo”. Inteirando-se da “realidade política crítica” do Brasil, a Ditadura Militar, especialmente, e também da Teologia da Libertação (um amigo estava lendo o trabalho de Gustavo Gutierrez), indica que começou a nutrir a ideia de ir para a América Latina. Ao conhecer as experiências dos missionários Combonianos, avalia ter encontrado uma opção sacerdotal menos clerical e em maior conexão com a sociedade e seus problemas. Com efeito, a própria definição que fornece sobre

sua vocação parece resultar dessa convergência inesperada entre toda uma cultura missionária da solidariedade internacional - que, pelo menos desde o final do século XIX, animou diversos jovens a abraçar a experiência missionária tantas vezes escutada pessoalmente ou em periódicos e filmes – e as disposições ao engajamento que desenvolvia. Como conta:

Minha vocação surgiu quando eu estava no seminário diocesano e queria seria ser cura diocesano; aí eu entrei em contato com alguns missionários vindos do Brasil que trouxeram suas experiências e eu vi a situação de pobreza, de miséria, mas também eu vi a alegria de viver pelas pessoas, pelas crianças, pelos jovens, pelas famílias e entrou esse pensamento de que eu poderia conviver com eles. Então, eu terminei meus estudos aos 18 anos e a ideia de ser missionário no Brasil se abateu sobre o meu coração, em meu pensamento. E eu me lembro que por um instante, quando eu tomei a coragem e fui ao quarto de meu padre espiritual e disse: eu quero ser missionário no Brasil. Ele respondeu: “bom, se fosse outro eu diria que teria que esperar, que pensasse melhor, mas se é você quem me diz, eu acredito que você tem vocação para isso. Então te dou todo o apoio”.

Uma vez concluído os seus estudos em Filosofia e Teologia em Florença (1973-1975), fez dois anos de noviciado na Itália, onde experimentou a convivência em diversas comunidades combonianas, realizando visitas regulares e ministrando a catequese. Após esse período, em 1978, solicitou vir para o Brasil, desembarcando em São Paulo em novembro de 1979.

As condições nas quais transcorreu a inserção de M. no Brasil são bastante diversas daquelas do Padre Angelo La Salandra. Seu primeiro destino em território brasileiro foi o recém-fundado escolasticado de São Paulo (1978), aberto para responder à demanda de preparação missionária dos países de língua portuguesa. Objetivamente, o escolasticado consiste em um período de estudos teológicos realizado numa ambiência de convívio internacional (seminaristas de diversos países),

geralmente fora do país de origem, e que dota o missionário de um *habitus* internacionalizado. O escolasticado de São Paulo era o mais recente de uma notável expansão dos centros de formação internacional dos Combonianos ocorridos na década de 1970. Além dos de Moncada (Espanha), Venegono e Verona (Itália), Roma (Itália), Cincinnati (USA), Sunnindale (Inglaterra), naquela década foram abertos: Elstree, na Inglaterra (1969), Paris, França (1970), Granada, Espanha (1974), Kampala, Uganda (1975), Chicago, USA (1976), Innsbruck, Áustria (1976), São Paulo, Brasil (1978). A respeito de sua chegada, M. recorda a coincidência de ser justamente no dia do enterro de Santos Dias da Silva, operário metalúrgico assassinado nas primeiras greves do ABC paulista.

O que o teria marcado nesse primeiro momento seria justamente essa imediata imersão *na realidade dos metalúrgicos e nas comemorações de 1º de maio de 1980, com a atuação nas pastorais operárias*. Tratava-se de um período de renovação do *ethos* comboniano. Com efeito, embora se possa dizer que os métodos pastorais e o próprio sistema de autoridade já fossem objeto de posicionamentos diferentes, não raro sendo questionados, foi, sobretudo, no bojo do Concílio Vaticano II (1962), das conferências latino-americanas (Medellín, Puebla) e, principalmente, do Capítulo Geral⁹⁶ ocorrido em 1969, que se abriu um período de maior flutuação das normas instituídas no instituto. Conforme Munari (2007), esse evento correspondeu a uma espécie de Vaticano II para o Instituto, na medida em que legitimou as aspirações a uma renovação do modelo apostólico, reclamada principalmente pelos mais jovens, sem no entanto formular imediatamente um novo projeto. Assim, como sintetiza esse mesmo autor, “o capítulo de 1969 limitou-se então a desencadear um processo de busca que, além de reformular a formação, levou

⁹⁶ O Capítulo Geral consiste em uma assembleia reunindo provinciais e delegados de províncias para discutir questões suscitadas pelo trabalho missionário em suas conexões com acontecimentos históricos e o próprio carisma do fundador.

à elaboração da Nova Regra de Vida. Ela mesma não nasceu acabada e teve um percurso de mais de duas décadas” (MUNARI, 2007, p. 126). Método de apostolado, metodologia missionária, o carisma do fundador, a Ratio Evangelizationis etc., tudo se impôs como questão para debates e os diferentes posicionamentos foram paulatinamente se objetivando em leituras e tomadas de posição plurais. A partir de então, é toda uma reformulação do vocabulário da formação que entra em curso:

[...] em lugar de recrutamento, promoção vocacional; não seminários menores e escolas apostólicas, mas colegial e postulante, acompanhando o grau escolar e a idade dos candidatos. Sobretudo, não mais grandes estruturas, mas pequenos grupos; e os ambientes formativos não mais distantes do povo, mas inseridos no dia-a-dia das famílias, especialmente as classes populares. (MUNARI, 2007, p. 126)

Porém, essa revisão das normas instituídas não se restringiu à estrutura formativa. Já em 1974, com a autorização para expansão do campo de atuação missionária no Brasil dada pela CNBB e pelo Superior Geral do Instituto, os Combonianos passam também a inscrever-se em diversos campos de trabalho, bem como colaboram de forma mais estreita com outros grupos de sacerdotes atuantes nesses campos. Como veremos, isso será fundamental para a inserção de M. na “causa indígena”. Nesse mesmo ano de 1974, com o Primeiro Encontro Pan-Americano ocorrido no México em 1974, ocorreu também um processo de maior articulação dos missionários em nível continental, abrindo-se oportunidade para discussão e definição de orientações em comum para o trabalho desenvolvido, como se pode ler no seguinte trecho:

[..] a nossa pastoral se deve dar prioridade à formação das CEB's. Não se identifique promoção humana com evangelização; Necessidade de aprofundar a religiosidade popular para aproveitar-lhe as potencialidades; não esquecermos de nossa provisoriade,

procurando criar comunidades eclesiais dotadas de energia própria; Prioridade: formação de líderes [...] (BERVIAN, 2007, p. 36)

Vinte e quatro anos depois, o Capítulo Geral de 2003 reconheceu que missão e evangelização poderiam ser entendidas de maneiras muito diferentes conforme os vários contextos missionários (BERVIAN, 2007). Numa situação em que o pluralismo é reconhecido pelo centro da ortodoxia, a questão passa a ser, então, o que permite unir essas diferentes ações e perspectivas missionárias.

Tudo isso para dizer que a chegada de M. à missão comboniana no Brasil na década de 1980 se opera em um contexto de *desinstituição instituída* (RAISON DU CLEZIOU, 2012), ou seja, num período de desregulação das normas tradicionais que (re) coloca no centro da vida religiosa a questão do pluralismo e a legitimidade das diversas orientações teológicas e interpretações do carisma. Mais evidente entre os mais jovens, a aspiração por uma reinvenção da vida religiosa se mescla ao sentimento de um indesejado descompasso entre a instituição e o mundo. O que pode ser notado em acontecimentos tão microscópicos quanto o desconforto de M. e de alguns dos seus contemporâneos com a sua acolhida em um ambiente de classe média em São Paulo (região onde se encontrava a casa comboniana), longe, geográfica e socialmente, das zonas de atuação pastoral. O desejo expressado por esses escolásticos era então o de obter uma inserção mais efetiva em meio popular, em pequenos grupos (comunidades inseridas) e fora das grandes estruturas. Porém, a demanda por esse tipo de experiência criou um clima de debates no escolasticado de São Paulo, repercutindo em diversos posicionamentos sobre o seu significado e função dentro da congregação, como se pode notar em diversas correspondências (MUNARI, 2007). A questão é que, sem que a ortopraxia pudesse se apoiar sobre a autoridade instituída (Munari menciona, por exemplo, que num momento em que tudo se colocava em discussão, os superiores não ajudavam nas respostas, por que

ninguém as tinha), a definição da instituição passou a depender tanto das relações de força entre as diferentes fidelidades em disputa quanto da busca concreta por um retorno ao carisma do fundador. A diversificação dos repertórios de ação e a multiplicação de experiências pastorais é, simultaneamente, efeito e causa desse processo.

Concluídos os estudos em São Paulo e antes de se ordenar, M. decidiu *fazer uma experiência* na província norte do Brasil, a qual, nesse período, resumia-se quase que exclusivamente ao Maranhão. Sua primeira experiência em território maranhense foi no Alto Parnaíba, sul do estado. Permaneceu nessa região durante 6 meses, até concluir o diaconato. Com o pedido para sua permanência no Maranhão, e após ter se ordenado na Itália, começou a desenvolver trabalhos em Santa Luzia do Paruá, MA, em 1982. Nesse período, a configuração econômica regional e a comboniana já haviam sofrido diversas alterações quando comparada àquela na qual se encontrava Angelo La Salandra. Em primeiro lugar, no quadro das transformações econômicas do Maranhão, notadamente da expansão da propriedade rural e o aumento dos danos ambientais, o que se impunha como principal desafio de atuação missionária foi o brutal aumento dos conflitos e violências no campo, com consequências diversas sobre os segmentos mais empobrecidos, como já sugerido. Nesse período ainda, começaram a ser articuladas diversas mobilizações e movimentos no campo e no espaço urbano, muitos dos quais contando com participação ativa de sacerdotes e religiosos.

Nessa conjuntura, os Combonianos já não restringiam sua atuação à diocese de Balsas, tendo se expandido em direção a outras localidades no estado desde a década de 1970. Da mesma forma, estavam mais próximos dos agentes engajados politicamente e alguns deles já se envolviam em mobilizações coletivas mais intensas. Um exemplo é recordado por M.: *assim que chegou em final de 1981, aqui estava [o comboniano P.] que tinha acabado de ser expulso pelo Bispo Dom Motta [Arquidiocese de São Luís], em vista de ter se envolvido com a questão das ocupações de terra*

em São Luís (cujo itinerário foi exposto anteriormente). A congregação também já havia optado pelo modelo das Comunidades Eclesiais de Base e, num momento em que ocorre a chamada “[...] volta à grande disciplina [...]”, expande em mais de 150% o número de CEBs entre 1980 e 1995 (COUTINHO, 2003, p. 31). Em parte isso se deve à própria revisão do modelo pastoral nas novas paróquias, como a de Santa Luzia. Como conta M., assim que chegou, havia *uma equipe de missionários itinerantes proposta pelo padre Vitor Milesi para favorecer o surgimento de pequenas comunidades, autônomas e sem distinção entre elas*. Em que pese essa notável expansão das CEBs no Maranhão, como as comunidades eram muito grandes e dispersas, o método pastoral ainda continuava a ser o das desobrigas. De Santa Luzia até o Gurupi: *em três meses, acho que batizei mais de mil*, como relata. Demonstrando insatisfação com esse modelo de atuação, o do “funcionário do templo”, reclamava que não tinha vindo *aqui para trabalhar desse jeito. Então me disseram: aqui tem povos indígenas. O conselho provincial autorizou o deslocamento para atuação junto às comunidades indígenas*.

Foi a partir de então que passou a entrar em contato mais estreito com sacerdotes atuando na “questão dos povos indígenas”. Principalmente, Carlo Ubialli (Fidei Donum), que pouco antes, juntamente com o sacerdote catarinense Odilo Ehardt, criara a regional Conselho Indigenista Missionário (CIMI) no Maranhão. Foi nessa fase também que passou a ter contato mais intenso com a *faixa minoritária de padres* que compunham o núcleo central do CIMI, da CPT, e com forte atuação em questões sociais, tanto no espaço urbano quanto no rural. Identificando o que seria uma série de contradições durante os 18 anos em que participou do CIMI, período no qual chegou mesmo a ser coordenador regional, deixou a instituição no final da década de 1990, resolvendo trabalhar de “*forma mais independente*” com os índios. Permaneceu em Santa Luzia até 1993, quando foi chamado para participar de uma escola de formação social e política,

chamada CEDOC (Centro de Documentação e Formação Social e Política), criada em 1991.

Na medida em que se diversificam os espaços dos movimentos sociais no Maranhão, principalmente a partir da década de 1980, os Combonianos foram paulatinamente se constituindo como iniciadores e impulsionadores de várias iniciativas e projeto de intervenção local, criando vínculos com colaboradores técnicos, financeiros e humanos de organizações diversas (nacionais e internacionais). Pode-se citar alguns exemplos disso: o CEDOC resultou de uma aliança entre o CIMI, os Combonianos e a CPT e destinava-se, principalmente, à formação de lideranças do interior. No final dos anos 90, questões de diferentes ordens exigiram a realização de algumas mudanças na escola, notadamente, o envolvimento de *pessoas da cidade* (público urbano). Os cursos eram realizados na casa comboniana situada em um bairro da capital, tendo se deslocado, posteriormente, para as instalações da Universidade Federal do Maranhão – período em que se estreitaram os laços com professores universitários que *começaram a colaborar conosco e que são amigos até hoje*. A composição desses cursos era bastante variada: havia lideranças sindicais locais, *muita gente que se tornou deputado, CUT, Sindsprev, Sindsep e vários movimentos sociais*. Nesse mesmo período os Combonianos também resolveram criar o EKOS – Instituto para Justiça e Equidade, colocando-se à disposição para prestar serviços de assessoria aos movimentos sociais e comunidades mais ligadas ao Combonianos. Após a morte de Carlo Ubialli, M. criou a Associação Carlo Ubialli voltada para a questão educação escolar indígena no Maranhão. Atualmente exerce a presidência dessas duas organizações.

A mais recente iniciativa promovida pelos Combonianos, em cooperação com uma série de organizações e a atores da sociedade civil local, foi a *Campanha Justiça nos Trilhos*. Iniciada em 2007 e contando com a adesão de diversos grupos e organizações, a campanha estabeleceu como principal prioridade a “defesa do meio ambiente e das populações ameaçadas na região

amazônica”. “A campanha vem trabalhando no sentido de envolver prioritariamente três segmentos da sociedade: os movimentos populares e a base da população, o meio acadêmico e as instituições públicas locais”, conforme se pode ler no texto-base do movimento, disponível no site da campanha⁹⁷. Como a caracteriza um dos principais coordenadores da Rede, Padre Dario Bossi (comboniano), *Justiça nos Trilhos é uma rede de entidades, movimentos, comunidades atingidas e pesquisadores universitários que monitoram os impactos provocados pela Vale e o Programa Grande Carajás no Pará e no Maranhão*. Além dos missionários Combonianos, estão na coordenação da Rede Justiça nos Trilhos o Fórum Carajás, a Sociedade Maranhense dos Direitos Humanos, a Cáritas regional Maranhão e Pará, o Fórum Reage São Luís, o Sindicato dos Ferroviários do Pará, Maranhão e Tocantins e a CUT Maranhão. Também contam com o apoio da Associação dos Juizes para a Democracia, o Fórum da Amazônia Oriental (FAOR), o Fórum Social Maranhense, o Ibase (Instituto Brasileiro de Pesquisa), a Diocese de Imperatriz e de Viana. Um dos principais articuladores dessa campanha, M. declara que *A Justiça nos Trilhos foi um desafio assumido pelos Combonianos. Apesar dos avanços positivos que o Brasil promoveu, a sociedade civil, em termos de fortalecimento do estado do direito, existe muito ainda a ser feito tanto nas instituições quanto na sociedade civil*.

Escolhendo o caso da comunidade de Piquiá, em Açailândia⁹⁸, selecionada por agrupar “[...] em uma só área vários tipo de situações que comprometem o bem estar da população (mineração, desflorestamento, monocultura de eucalipto, poluição provocada pelas siderúrgicas e carvoarias, trabalhos escravo, miséria, desnutrição, exploração sexual infantil) [...]” como justificado em seu texto-base, desde a sua fundação, a campanha

⁹⁷ Consultar: <http://www.justicanostrilhos.org/>

⁹⁸ Açailândia é uma cidade localizada no interior do estado do Maranhão e por onde passa a Estrada de Ferro Carajás (Ferrovia Norte-Sul) e se dá o entroncamento da Rodovia Belém Brasília com a BR 222 (que vai de Fortaleza/CE a Marabá/PA).

tem expandido o rol de grupos e movimentos envolvidos, ganhando em amplitude nacional e internacional. Sua primeira grande projeção nacional e internacional ocorreu durante o Fórum Social Mundial de Belém/PA, em 2009. Com a consolidação da rede internacional, nasceu o Movimento Internacional dos Atingidos da Vale, que é *autor de um dossiê sobre as violações da empresa em várias partes do mundo e de várias formas de mobilização organizada, entre as quais a participação crítica às assembleias de acionistas da companhia*. As principais estratégias de ação desse coletivo envolvem a denúncia midiática, denúncia nos âmbitos jurídicos (tribunais, representações do Ministério Público Federal e Estadual), formação de lideranças nas comunidades de “atingidos” e a promoção de encontros internacionais que tornam público os impactos da ação da companhia em vários países. Foi com base nas denúncias encaminhadas pelo coletivo Justiça nos Trilhos que a Vale foi eleita como *a pior empresa do mundo pelo ‘Public Eye Award’, que reúne o Greenpeace e a Declaração de Berna, os quais elegem, desde 2000, a corporação que viola os direitos humanos e não respeita o meio ambiente*, como informou em entrevista o comboniano N., cujo itinerário será visto mais adiante. Um dos veículos para tornar públicas as denúncias é a *Revista Não-Vale* que está em sua segunda edição. Trata-se de um dos exemplos de como a missão resulta na criação de redes internacionais duráveis.

Como avalia M., essa opção pela *vertente da justiça e paz, justiça ambiental*, tem a função de mostrar claramente a posição da congregação no estado frente a determinados “problemas”, determinadas “realidades”. Isso *conseguiu incomodar muita gente*, conta. Embora sempre se corra o risco de *querer abranger muitas realidades*, M. considera essa iniciativa uma marca significativa da presença institucional dos Combonianos no Maranhão. *Não é um padre ou outro, mas a congregação que está atuando através daquela presença. (...)*. E continua: *se ausentando alguém, vamos dar garantias de continuidade do trabalho e construir uma identidade como Igreja, como congregação*.

5.4.4 Uma militância internacionalizada na periferia da Igreja

N. também nasceu no norte da Itália, em 1972, filho de um contador e de uma dona de casa. As avós de ambos os lados eram do lar. Uma de suas lembranças de infância é a visita que faziam ao avô materno que era agricultor e administrava as terras de um fazendeiro. Seu avo paterno morreu cedo. Ele era um pedreiro que migrou para os EUA durante certo período, a fim de ganhar algum dinheiro, pois o norte da Itália era muito pobre. De regresso, com o dinheiro acumulado, casou e construiu uma casa. Como nos conta, *de fato, eu acabei nascendo e morando em uma casa construída pelo meu avô, com dinheiro dos EUA* (risos). A infância de N. e de seu único irmão, que se tornou médico, foi *simples e estruturada*, como diz. Em sua percepção, a vida parecia já diagramada, *como se estivesse em uma esteira, bastando seguir o ritmo natural das coisas*. A despeito de ter crescido em um ambiente familiar religioso e de ter sido educador na paróquia, um itinerário conformado com a estrutura religiosa comum aos demais jovens de sua região, até a idade adulta diz que *nunca tinha pensado em escolher a vida religiosa como opção de vida*. Em sua cabeça, na cultura religiosa em que nasceu, o espaço do sagrado era paralelo e isolado de outras esferas da vida: *profissão, religião, lazer, família, cada área na minha cabeça era uma esfera diferente. Depois que percebi que todas estavam conectadas*.

Seu itinerário escolar transcorreu sem grandes reviravoltas, como faz questão de frisar. Após a conclusão do ensino básico e médio, inscreveu-se, aos 19 anos, na Faculdade de Engenharia Gestional em Milão que, como explica, *constitui um ramo da economia ligada à engenharia*. Essa escolha foi favorecida também pelo fato de que gostava da área de matemática, da organização, como também pelas afinidades que essa opção detinha com a profissão do pai. Tudo transcorria tranquilo nos primeiros semestres, até que N. afirma *ter entrado em crise no ano seguinte*, muito por conta de acontecimentos ocorridos com amigos próximos. Como conta, quando dois grandes amigos dele fizeram

escolhas missionárias, N. ficou surpreendido e começou a refletir sobre as escolhas e o destino de sua própria vida:

Porque me dei conta que talvez estava automatizando muito minha vida, tudo era uma sequência de engajamentos não refletidos, um conectado ao outro, mais ou menos por afinidades, mas sem que eu fosse realmente protagonista. E isso foi um racha na minha vida.

Essa primeira "crise" provocou uma transformação importante em seu itinerário. Primeiro, porque decidiu abandonar o curso no segundo ano, *e foi um sacrifício, afinal, tinha lutado bastante no ano anterior*. Além disso, começou uma formação diferente com o ingresso aos 21 anos no Instituto Missionário dos Combonianos, em 1993. A princípio sua mãe mostrou receio por essa escolha, imaginando que ocorreria o mesmo com um irmão seu que se inscreveu para ser missionário, iniciou o curso, mas acabou desistindo – fato do qual N. não tinha conhecimento até então. O início da experiência com os Combonianos também provocou nova ruptura com a formação religiosa tradicional que tinha recebido desde a infância. Sobretudo a proximidade com os mais pobres, *que é uma das características da formação Comboniana*, o surpreendeu. Além do estudo da teologia e filosofia europeias, toda semana era obrigatória a *inserção em uma realidade de serviço aos pobres*. Essa "inserção" ocorria de diversas formas, como lembra: *em um restaurante popular, em cadeias, com grupos de Rom (Ciganos)*. Isso obrigava a *fazer uma ponte entre formação e realidade*. A obrigação de trabalhar em comunidade também era outro aspecto desafiante.

O noviciado⁹⁹, porém, estabeleceu um corte de dois anos nessa experiência de inserção. Mesmo com o longo período de

⁹⁹ Embora sempre sujeita a variações, basicamente a formação dos missionários combonianos pode ser dividida em três períodos: o *Postulantado*, com o estudo de filosofia para os candidatos; o *Noviciado*, que corresponderia a um período de maior dedicação à oração e ao estudo do carisma da ordem e, finalmente, o *Escolasticado*, que também dá continuidade à formação teológica, só que

isolamento, praticamente 2 anos, lembra bastante de um parêntese de 2 meses, quando puderam trabalhar diretamente com migrantes colhendo tomates no Sul da Itália. Foi uma experiência intercultural bastante intensa, mas apenas um breve parêntese. Na prática, o noviciado era um período de aprofundamento no carisma do fundador e de cultivo do valor da oração e da mística comboniana. Hoje lhe parece um pouco *inatural, como método de formação*. Como para boa parte dos estudantes, N. também era fascinado pela aventura missionária na África, embora de maneira um tanto ingênua, como admite. Queria ir para Moçambique, como os seus amigos da Universidade tinham feito. *Sempre fui um pouco pelas amizades, como diz*. Porém, durante o noviciado conheceu um novo amigo que voltava do Brasil e tinha passado por São Paulo, desenvolvendo um trabalho com crianças de rua. Ouvindo as histórias dele, de famílias e de meninos de rua, ficou fascinado. Assim, *de uma forma um pouco irracional, por intuição e por entusiasmo, que fiz a escolha de vir pro Brasil (...). Acho que sempre fui pego pelo lado irracional, pelo desejo*.

A passagem pelo Brasil permitiu então a N. adquirir uma formação um pouco diferente, com um período de formação teológica na Itália e outro no Brasil. Aqui, novamente, N. insere outro corte em sua narrativa: *a vida de cada pessoa é feita de pequenos traumas que obrigam a gente a dar pulos, a mudar paradigmas*. Depois do choque de entrar em contato com o *mundo dos pobres de forma sistemática*, veio aquele da inserção no Brasil durante o escolasticado, a partir de 1997. Inserido em uma comunidade internacional (7 a 8 nacionalidades distintas) localizada na periferia de São Paulo, em uma região muito violenta, *é como uma meia que se revira de ponta a cabeça. Foi a grande mudança*.

Sabia que teria o choque, mas, sobretudo, o que me chocou foi o contexto, o local. Era uma periferia, uma realidade muito pobre, de

combinada com a realização de experiências pastorais e missionárias, de preferência em outros países (*informação verbal*).

fortes conflitos e de violência desumana. Entrei quase imediatamente em uma pastoral específica vinculado ao trabalho com crianças e adolescentes em conflito com a Lei, um centro de Defesa. (...) Eu era educador de rua e estava em contato com as situações mais duras. Lembro que naqueles 3 anos mataram 7 dos adolescentes que acompanhava. O primeiro foi um trauma muito grande. De repente mataram ele porque fazia parte das gangues.

Juntamente com mais dois estudantes (um brasileiro e um mexicano), decidi realizar uma inserção mais radical, mais em contato com o povo. Alugaram uma casa pequena que era paga com o trabalho que desenvolviam. *À noite, a gente jantava, cozinhava e orava juntos.* Pouco a pouco, então, N. passou a se sentir diferente *daquele garoto certinho que na Itália se considerava religioso.* Em São Paulo, considerava-se religioso, sim, mas de uma nova maneira. *Na Itália eu pensava que ser religioso era ser educador de crianças, quase como um catequista ou, enfim, participar das celebrações na paróquia.* Aqui era viver com o povo: *muito mais na partilha do dia a dia, dos dramas. Os dramas, alegrias, e angústias do povo.* Era uma teologia mais ligada à prática e menos sistemática e doutrinal, como aquela que experimentou na Itália:

Aqui eu tentava fazer com que a teologia fosse a ferramenta de interpretação da vida; ao contrário, na Itália, eu considerava a teologia como o embasamento teórico sobre o qual um dia poderia ter construído a minha prática. Aí tu vê como é diferente.

Para N. a conclusão de sua formação foi outra mostra de que era *filho de duas tradições muito diferentes* e, por consequência, *pouco dogmático e pouco ortodoxo.* Enquanto em 2001 sua cerimônia de ordenação diaconal foi celebrada com direito a ladainha de santos animadas com batucadas e com o gesto simbólico de se deitar sobre a bandeira do Brasil e do Movimento dos Sem Terra (MST), quando se ordenou em Milão, no mesmo ano, a celebração contou com *todas as pompas e formalidades.* No intervalo entre esses dois eventos, houve o falecimento de seu pai. De 2001 a 2007, N.

permaneceu na Itália trabalhando com jovens. Segundo conta, esses anos foram fundamentais para desenvolver uma dimensão que não estava aprofundada: *aqui no Brasil aprendi como a fé, os dogmas, tinham uma vertente política. Porém, nisso, a gente corre o risco de passar por cima da pessoa, do encontrar no profundo dos seus dramas. Corre-se o perigo de construir ideologias que na teoria funcionam, mas na prática não funcionam como idealizado.* A principal questão do seu trabalho na Itália era ajudar os jovens (homens e mulheres) a descobrirem sua vocação - era a *questão do discernimento*, como esclarece. A despeito disso, no entanto, N. continuou a engajar-se em questões sociais. Lembra principalmente de uma campanha lançada para permitir a uma grande favela de Nairóbi (Quênia) de *se reassentar em um território mais nobre e digno.* Também participou de todos os Fóruns Sociais Mundiais e de Caravanas *colocadas a serviço das causas dos migrantes, da luta contra as máfias, contra a corrida às armas, da dívida exterior.* Não era um trabalho individual, como alerta, senão a própria expressão do posicionamento dos Combonianos dentro da Igreja. Foi, sobretudo, um período de aprendizado para N., que teve nessa passagem a oportunidade para compreender como se opera dentro de redes de atores institucionais e coletivos que não necessariamente partilham os mesmos pressupostos em todos os planos.

Eu aprendi com os combonianos a trabalhar nesse tecido de redes. Talvez essa seja uma das qualidades melhores que tenho. Tenho limites e qualidades. Uma qualidade boa que acho e que aprendi com os combonianos é se trabalhar em redes. Os combonianos têm essa percepção que, somos uma congregação pequena, mas temos a capacidade de buscar alianças com movimentos sociais, organizações, às vezes sindicatos que, pensamos, têm os mesmos valores nossos, em chave não religiosa. Às vezes somos criticados na Itália e também no Brasil. Aqui no Brasil um pouco menos, mas na Itália somos criticados como Catho Comunistas, católicos e comunistas, como traidores da fé entendida em suas regras mais precisas, porque nos aliamos a pessoas de esquerda que não compartilham alguns valores, por exemplo, relativos à questão do aborto, àquilo que se pensa que deveria ser o

papel da mulher (...) Enfim, aliar-se a esses grupos que criticavam a Igreja era para nossos colegas católicos de outras inspirações uma traição da Igreja. Então, os combonianos são ainda considerados como um lado meio perdido.

Para N. está claro que dentro dos combonianos existem *mil pensamentos*. Porém, como esclarece, *digamos que as ações mais invisíveis e mais interessantes têm sido marcadas por essa direção*. Ademais, durante essa fase, N. começou a pedir para vir para o Brasil. A princípio, seu destino seria a Província Brasil-Sul, uma realidade urbana com a qual tivera contato durante o escolasticado. Porém, de passagem pela Itália, o Provincial do Nordeste o convidou para conhecer uma realidade “bastante diferente” daquela que conhecia até então no Brasil. Desse encontro, N. recorda o desafio lançado de auxiliar no desenvolvimento da missão socioambiental da Igreja, o que despertou imediatamente o desejo de assumir esse novo projeto missionário. Inclusive, essa escolha se fez a despeito de N. não ter conhecimento algum sobre essas questões.

- Se tu quiser, tem uma comunidade nova [explicava o Provincial]. É uma comunidade que nasceu acompanhando as migrações dos trabalhadores siderúrgicos (Açailândia Piquia), trabalhou muito na construção de comunidades eclesiais de base, acompanhou o drama dos bairros, dos distritos industriais, da vida operária etc., mas agora percebemos que está na hora de complementar essa ação com um viés socioambiental. A situação está ruim. No Brasil está amadurecendo a missão socioambiental da Igreja. Nós Combonianos ainda não temos nada fortalecido nesse campo. Piquiá é um local onde isso é gritante. Então a gente quer fazer de Piquiá uma comunidade, digamos assim, paradigmática, para depois provocar o restante das comunidades combonianas e possivelmente um pouco a Igreja sobre a importância e as características da missão socioambiental da Igreja. Opa, eu disse: Caramba! Isso é interessante!

Quando chegou em Açailândia, havia então apenas duas comunidades. Desse primeiro momento, lembra que foram meses extremamente desafiadores. Havia, certamente, as dificuldades de adaptação a uma cultura nova como a maranhense (os hábitos, costumes), mas, a verdade é *que não entendia ainda o que eu tinha que fazer*, como diz. O problema, segundo ele, residia na diversidade de problemáticas existentes e no consequente desafio de estabelecimento de uma hierarquia de enfrentamentos prioritários para a atuação missionária por esses religiosos. O relato a seguir exhibe ainda como as linhas diretrizes de atuação se fizeram em cooperação com uma série de interlocutores externos ao âmbito eclesial, permitindo não apenas a circulação de interpretações, como também o processo de recomposição da própria empresa missionária.

Sim, mas vamos enfrentar o quê? porque havia inúmeros conflitos: trabalho escravo; poluição de carvoarias, de siderúrgicas; o comércio do monocultivo de eucalipto que tava caçando o pessoal no campo; os conflitos, portanto, do êxodo rural; a questão dos trens da Vale que passavam com um barulho infernal. E aí nós vamos jogar em qual dessas realidades? Aí depois cada um nos dava uma versão diferente. Agente buscava muito conselho, mas às vezes isso era pior. Cada um motivava uma coisa, daí a gente saía com essas ideias, mais confusos do que ajudados. Uns diziam, não, a questão do eucalipto é o futuro porque lá no sul do Brasil também... O outro que dizia, não, a questão é a do trabalho escravo, por que o centro de defesa da vida e dos direitos de Açailândia nasceu com os Combonianos (...). Outro dizia, não, a urgência é a Siderúrgica, porque tu não vê aqui em Piquiá de Baixo o drama que está criando?! Aí, a gente teve a ideia louca de ir até Belém, porque era 2008 e estava se preparando o Fórum Social Mundial de 2009. E tava tendo uma sequência de encontros, inclusive com o Comitê Internacional do Fórum, que eu conhecia ainda das experiências da Itália. Aí, foi bem interessante porque recebemos muitas dicas de pessoal internacional que nos davam suas impressões, ideias, e também de pessoas lá em Belém, dos movimentos sociais. Só que isso complicava, pois, como te disse, ampliava muito o leque. Até

que tivemos finalmente uma conversa que nos cativou mais que as outras, que foi com o Lúcio Flávio Pinto, lá em Belém... jornalista, que ele disse, olha, a mãe de toda essa bagunça na qual vocês e nós também aqui em Belém estamos inseridos é o Programa Grande Carajás. É ele que criou todo esse sistema por aqui. Então, ou vocês enfrentam a engrenagem maior ou não adianta ficar lá nas engrenagens menores, porque vocês se iludem de conseguir rodar as coisas, no sentido que vocês preferem... mas as grandes engrenagens vão puxar tudo por onde elas querem. Ou vocês constroem um enfrentamento amplo ao sistema que tem modificado todos os equilíbrios socioambientais da região ou não adianta enfrentar uma ou outra consequência.

Foi então que teve início a Campanha Justiça nos Trilhos, coordenada inicialmente pelos Combonianos, conforme informa N. A intuição para esse movimento surgiu no final de 2007 e já em 2008 ela se consolidou, ao compreender melhor sua missão. Pelo menos desde o Fórum Social, a campanha estabeleceu coalizões com outros movimentos sociais, organizações não-governamentais, sindicatos, lideranças comunitárias, pesquisadores, dioceses, pastorais sociais, jornalistas etc., tornando-se, atualmente, *um mundo bastante plural*, como afirma. Na avaliação do religioso, esse movimento, bem como todas as iniciativas para agregar aliados, ao mesmo tempo em que reforçam o papel e a missão do Instituto, oferecem exemplos concretos e motivadores para a Igreja maranhense quanto à capacidade de ação prática da fé - como reforça em diversos momentos da entrevista:

Então, temos consciência que cabe a nós missionários, pelo papel que temos, digamos, pelo fato de que somos ainda uma entidade, digamos, um ente respeitado e reconhecido tanto pelo povo quanto teoricamente pelas instituições, temos consciência que além de sermos os alimentadores das motivações, de alguma maneira, ainda nos cabe um papel de direcionamento, de ativação de processos, porque temos o potencial para isso (...). Então pra te dizer que nós imaginamos que o nosso papel deva ser tanto o de aprofundar as motivações, agregar

aliados mais parecidos à nossa realidade, mas também ativar processos pelo papel institucional que temos como missionários.

Em outros momentos N. reconhece, contudo, que essa atuação oferece também uma série de desafios para a própria identidade missionária. A começar pelo fato de que a promoção de um trabalho coletivo como esse não autoriza aos religiosos que imprimam na rede inteira a metodologia, a mística e o espírito dos Combonianos. Desse modo, entre os missionários, corre-se sempre o risco de não focar no *nosso específico que deveria ser proporcionar também, uma mística, uma ética e um conteúdo socioteológico, diria, àquilo que está acontecendo*. A impressão do pesquisador é que, na inversão das prioridades da atuação missionária, na leitura de N., coloca-se em jogo também a questão do papel exercido pela congregação dentro das estruturas globais da Igreja. Assim, sem reforçar a dinâmica do diálogo interno da Igreja (a articulação entre religiosos que atuam em contextos similares, por exemplo), para N., dificilmente se poderia afirmar a importância do enfrentamento socioambiental dentro da Igreja e a contribuição dessa atuação na fronteira para o desenvolvimento de novas linhas de atuação no cenário mais global.

Outro desafio advém da própria institucionalização do movimento e das lógicas implicadas nesse processo. Em particular, para N., quando a rede começou a ser mais conhecida e as linhas de atuação definiram-se mais claramente, começaram a ser feitos alguns projetos de financiamento que, ao mesmo tempo em que mobilizavam recursos necessários para o enfrentamento *com um gigante tão forte*, potencializaram a transformação das relações internas – o que *corre o risco de criar uma outra realidade e não favorecer a dimensão de rede*. Uma última tensão resulta do próprio ímpeto de continuar o trabalho que vem sendo desenvolvido pelos Combonianos na região, por um lado, e a natureza mesma dessa empresa missionária coletiva que, a princípio, é transitória, e não pertence efetivamente ao território em que atua.

Questionado ao final da entrevista acerca de sua percepção das transformações da Igreja, N. enfatiza os problemas decorrentes de uma visão unitária e homogênea dessa instituição, *em termos de continuidade dogmática e de tradição. A Igreja de hoje deveria, para ser fiel ao evangelho, favorecer o conflito e a capacidade para lidar com o diferente, como assevera. E nesse sentido, dentro da diversidade de práticas e grupos, a vida religiosa e missionária desempenharia uma função de mediação importante para a própria reforma da Igreja, pois a vida religiosa sempre nasceu com a missão de reformar a Igreja. Ela nasce à margem da instituição. Os missionários ainda mais, porque são pessoas de fronteira. É uma dimensão instável, que te coloca em diálogo com o diferente de ti e também com aquele que se pensa igual a ti. É nesse plano que ele espera continuar a desenvolver seu engajamento missionário, com a convicção de que o religioso é o servidor da humanidade com a mística herdada da Igreja.*

5.5 Histórias singulares e fidelidade ao métier.

A análise das narrativas de vida apresentadas até aqui permite destacar alguns aspectos importantes quanto às conexões entre os itinerários individuais, o engajamento missionário e sua relação com a redefinição do papel religioso no território missionário em pauta. Desse modo, procuramos oferecer elementos para a compreensão dos processos sociais que conduziram à imbricação dessas dimensões, favorecendo o entendimento dos investimentos realizados. Como dito, essas narrativas dão a ver também alguns dos determinantes e das similaridades de socialização em meio ao conjunto de religiosos que se destacaram como defensores históricos de causas sociais no recorte em pauta.

Com efeito, guardadas as diferenças de percurso individual, o exame dos itinerários individuais evidencia, em primeiro lugar, o caráter social e coletivo do nascimento da vocação religiosa. Assim, se para P. e M. a opção pela carreira clerical aparece como completamente ajustada ao peso da integração às redes católicas

na infância e adolescência, à influência exercida pelos amigos de N. em sua escolha da vocação sacerdotal dificilmente produziria efeitos se não funcionasse como um detonador de disposições incorporadas ao longo de sua passagem pelas instâncias primárias de socialização. Quer dizer, a importante modificação introduzida em seu trajeto “previsível” e a reorientação provocada pela situação de crise anda se manteve dentro do horizonte de possibilidades que estava inscrito no próprio itinerário, embora até então não percebido. Assim, mesmo nos casos das chamadas vocações tardias, antes que uma “reconversão”, seria mais apropriado falar aqui em “reativação” (LAHIRE, 2002).

Aliás, observando-se esses itinerários em conjunto, pode-se constatar que, desde a infância, esses religiosos já se encontravam em maior ou menor medida inscritos nas redes religiosas católicas (catecismo, escotismo, ação católica etc.). A importância da socialização religiosa também pode ser observada pelo fato de terem sido criados em ambientes fortemente religiosos, com pais praticantes regulares, e os percursos escolares transcorrerem principalmente em escolas confessionais e/ou em seminários. Os casos de La Salandra e do religioso P. exibem essa conformação, por exemplo, pela quantidade de religiosos produzidos pelas suas famílias extensas. Além disso, a opção pela carreira sacerdotal pode ser pensada também com base em suas conexões com as propriedades sociais das regiões onde esses religiosos nasceram. Aliás, com raras exceções, a maior parte dos estrangeiros entrevistados nesta pesquisa era originada de setores sociais baixos e/ou de regiões caracterizadas por fraca diferenciação social, nas quais as possibilidades de profissionalização eram restritas, o que fez com que a progressão nos estudos passasse quase que invariavelmente pela rede de estabelecimentos de ensino e formação oferecidos pela Igreja.

Se os determinantes sociais da vocação religiosa se inscreviam no horizonte restrito de possibilidades ofertadas a esses indivíduos, a opção pelo ingresso em um seminário vinculado a uma ordem missionária dependeu, no entanto, de

uma série diversa de incitações seletivas. Entra em pauta aqui, em primeiro lugar, a constituição de uma poderosa empresa de mobilização missionária que através de aventuras ilustradas, biografias, publicações de correspondências, filmes, relatos de missionários, fotos etc. alimentava o desejo entre as jovens gerações pela aventura, pela viagem, pela descoberta do desconhecido¹⁰⁰, enfim, pela *utopia missionária*, como o diria Dennis Pelletier (2000, p. 32).

Quer dizer, esse desejo de conhecer e salvar a África dificilmente faria sentido sem referência ao conjunto de incitações à abertura para os “problemas globais” e à sensibilização em relação à “realidade” do chamado terceiro mundo. Esse fascínio só tendia a se desenvolver com a entrada no seminário e com o contato efetivo com pares, colegas, amigos, autoridades estrangeiras, que podiam contar com todos os detalhes suas experiências pessoais e também encorajar os formandos a ter o mesmo destino. Outro tipo de incitação era aquela oriunda das redes relacionais, como quando amigos por quem se tinha apreço e admiração, faziam a opção pela escolha missionária (N.), ou mesmo através desses personagens influentes dentro das redes católicas transnacionais que exerciam atração, dissipavam as incertezas e reforçavam a confiança no engajamento missionário. É claro que, por vezes, tratou-se apenas de acontecimentos contingentes que precipitaram a escolha, longe de qualquer projeto pré-existente, como quando M. foi selecionado entre vários outros estudantes sem apresentar propriedades tão diferentes quanto aquelas detidas pelos demais estudantes.

Tomadas em conjunto, as narrativas desses religiosos também são perpassadas por uma série de bifurcações, ou seja, crises, rupturas e acontecimentos conjunturais que potencializaram as suas “tomadas de consciência” e a reorientação

¹⁰⁰ Para uma comparação com relatos sobre o trabalho de propaganda religiosa feito por religiosos e destinado a produzir vocações junto a famílias numerosas no meio rural no Brasil, consultar SEIDL (2003, p. 134-220; 2012).

de suas percepções e definições sobre a atuação missionária. Essa noção de bifurcação, conforme Claude Bidart (2006, p. 31-32), designa a combinação de pressões temporais, acontecimentos contingentes e de recomposições do campo dos possíveis que contribuem à modificação dos dados e projetos existentes. Porém, essa noção designa tão-somente a modificação brutal e contingente de orientação de uma trajetória, sem predeterminar o sentido dessa alteração. Sob esse ângulo, uma série de acontecimentos históricos, organizacionais e pessoais ofereceram ingredientes para que aqueles religiosos vivessem sua atividade como socialmente engajada e militante, como se pode apreender em diversas das narrativas.

Assim, alguns se recordam dos efeitos decorrentes de acontecimentos que marcaram a dinâmica social e política em que se inscreviam, como a Segunda Guerra Mundial, os movimentos de 1968, a ditadura militar, a explosão dos conflitos no campo etc. Já tivemos também a oportunidade de indicar no capítulo anterior como algumas transformações organizacionais do catolicismo produziram efeitos geracionais - a exemplo do impacto provocado pelo Concílio Vaticano II e pelas conferências episcopais de Medellín e de Puebla -, provocando novas condições de socialização institucional (BOURDIEU, 1972; SUAUD, 1978).

Além destes, há também uma série de acontecimentos marcantes em nível pessoal, como o sofrimento e a morte de pessoas próximas, ou até mesmo as condições de inscrição e adaptação no território missionário. Aliás, muito embora a pobreza não fosse desconhecida por esses religiosos e que eles tivessem ciência, desde cedo, que iriam atuar como missionários em outros países, ainda assim, a viagem em direção ao desconhecido (frequentemente a primeira para muitos deles) e a descoberta da miséria e da realidade de certas comunidades pobres do interior ou da periferia, tiveram o efeito de uma socialização secundária intensa, suscitando, em alguns casos, uma profunda revisão identitária. Sem dúvida, a preparação missionária se modificou com a criação de organismos de

cooperação internacional. No entanto, ainda convém manter-se um nível de distinção entre as formas de treinamento e as condições efetivas de atuação.

Nesse ponto seria necessário concordar com a observação de Charles Suaud (2008, p. 53) acerca do estudo realizado pelos padres operários franceses, quando dizia que “há que desistir de explicar por que razão, no interior de uma mesma geração de seminaristas, alguns padres se tornaram padres-operários e outros, cujas propriedades não eram significativamente diferentes, não”. O único ponto de vista possível consiste em tentar compreender esses itinerários como resultantes de um processo ao mesmo tempo individual e coletivo que demarca a evolução das transformações no espaço religioso e uma das formas históricas e subjetivas de imbricação entre estruturas e intenções, entre esfera de vida profissional e engajamento político.

Quanto ao primeiro aspecto, o que entra em questão é o fato de que a sucessão de rupturas e bifurcações individuais que exibem esses itinerários individuais constituem também a retradução da confluência entre história global e individual (BERLIVET E SAWICKI, 1994). Isso significa que as novas modalidades de militância religiosa destacadas até aqui dificilmente seriam compreensíveis sem referência ao conjunto dos empreendimentos mais ou menos institucionalizados que ofereceram condições de tradução prática à busca por novas formas de conciliação entre sacerdócio e presença no mundo. Essa percepção é bastante convergente com a perspectiva de Sawicki e Siméant (2011, p. 217-218) quando indicavam que “as lógicas de engajamento se inscrevem muitas vezes em trajetórias coletivas e que raramente surgem sem um trabalho de solicitação que emana de grupos ou organizações já existentes”. É sem dúvida isso que se pode inferir da afirmação de M. quando dizia que “não é um padre ou outro, mas a congregação que está atuando através daquela presença”. Com N., por outro lado, a tensão quanto às prioridades da ação missionária resvala na vinculação dessas ações à dimensão propriamente institucional e coletiva do empreendimento.

A imbricação entre o *métier* religioso e o engajamento social e político levanta, por outro lado, a questão das lógicas subjetivas de agenciamento entre essas esferas de vida (Passy, 2005). A despeito das diferenças entre os itinerários individuais, as representações desses religiosos acerca do papel do sacerdote e dos seus engajamentos sociais se mostram bastante convergentes, podendo ser pensadas através de três dimensões fundamentais.

Em primeiro lugar, os engajamentos em eventos, mobilizações, movimentos e causas coletivas se tornam elementos fundamentais da própria definição subjetiva do ofício religioso, organizadas subjetivamente em termos de categorias como “compromisso social”, “missão”, “justiça social”, “defesa de direitos”, “defesa dos injustiçados”¹⁰¹ etc. Porém, o que entra em relevo aqui não é tanto um ativismo multi-setorial, mas a constituição de uma ética consubstancialmente religiosa e militante, ou seja, a “adoção de uma nova ética fazendo da necessidade de se engajar e militar uma das dimensões da prática religiosa”, conforme mencionado por Berlivet e Sawicki (1994, p. 111-112, *tradução nossa*).

Além disso, essa implicação nas lutas para mudar o mundo aparece como totalmente solidária ao engajamento para transformar a própria Igreja e suas relações internas, revestindo-se sempre, como consequência, de uma significação e implicação religiosa. Ou seja, é impossível dissociar aqui o combate temporal do combate espiritual e tampouco desprezar o relativo distanciamento que esses indivíduos apresentam em relação às atividades cotidianas da prestação de serviços religiosos que definiriam as formas mais tradicionais de exercício do ofício.

Sentindo-se um pouco como herdeiros dos combates travados entre as décadas de 1960-70, e ocupando posições distanciadas dos centros de poder hierárquico, para alguns desses defensores históricos de causas, a perpetuação do engajamento significa ainda uma forma de se manterem fiéis tanto às

¹⁰¹ A esse respeito, ver também: FEITOZA, 2011.

finalidades primeiras do ofício religioso, à mística da Igreja, quanto a si próprios, à sua história e à daqueles que encarnaram uma definição socialmente militante do *métier*.

Acontece que essa fidelidade a valores ético-religiosos e a perpetuação do engajamento no tempo não excluem processos de reconversão, adaptação e ajustamento (WILLEMEZ, 2004). A começar pelo fato de que a adesão a esses princípios éticos e morais e suas filosofias político-religiosas não implicam necessariamente a vinculação estrita a uma única causa, podendo favorecer, ao contrário, a sua modificação e atualização em diferentes momentos e situações desses princípios (BERLIVET E SAWICKI, 1994, p. 113).

Porém, as passagens e trânsitos desses religiosos por diversas instâncias de engajamento e de contestação não se explicam apenas pela autonomia oferecida pela condição de serem religiosos (diocesanos ou regulares) antes que militantes sociais. É a própria estrutura do espaço dos movimentos sociais, com seus agentes, apoiadores e causas sociais, e também a legitimidade de inserção múltipla, inscrita na história do próprio posto que, de certa maneira, autorizou, legitimou e ainda favorece essa circulação.

Evidentemente, esse quadro não exclui a existência de diversos custos para o engajamento individual e tampouco a possibilidade mesma de que alguns dos itinerários de religiosos reconhecidos como engajados expressem, na realidade, uma forma de *amor fati*, como dizia Pierre Bourdieu (2001), ou seja, essa forma de necessidade feita virtude que implica em uma forma de amor da necessidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inscrito no campo da sociologia política das instituições e das formas de politização da vida social (ARNAUD; GUIONNET, 2005; LAGROYE, 1997; 2003; 2009; LAGROYE; OFFERLÉ, 2011; RAISON DU CLEZIOU, 2008), o objetivo principal do presente trabalho foi analisar as mediações concretas por meio das quais alguns membros do corpo eclesial foram levados a viver e a conceber o seu ofício como diretamente político e socialmente engajado, tendo como referencial de análise um espaço representado pelo Maranhão, a partir de meados do século vinte. Recorrendo a fontes, procedimentos metodológicos diversos e variando a escala de observação, tratou-se aqui de tentar objetivar as formas e mecanismos que suscitaram a transgressão dos limites legítimos da ação religiosa católica, no quadro das transformações históricas sucessivas da Igreja e das modalidades de adaptação às novas condições de exercício dos papéis religiosos. Para tanto, ao longo do trabalho focalizamos não tanto os engajamentos desses religiosos, quanto as lógicas institucionais e as condições por meio das quais eles se sentiram autorizados a explorar novas vias de politização, a desempenhar o papel de mediadores de descontentamentos de determinadas frações do laicato e, com isso, de valores e ideais que não deixavam de transcender o seu metier.

O avanço na reconstituição dos processos de transformação institucional da Igreja através desse pequeno componente objetivado levou então a identificar uma série de aspectos importantes para tornar inteligíveis essas novas modalidades de politização de padres em seu contexto de possibilidade. A começar pelo fato de que os modos de exercício religioso no Maranhão, a partir da década de 1950, afiguravam-se como cada vez mais distintos em relação às lógicas de intervenção do corpo eclesial que caracterizavam o estado imediatamente anterior da configuração eclesiástica, quando havia um maior ajustamento entre a Igreja e os

princípios de distribuição de poder vigentes em uma sociedade pouco diferenciada e organizada economicamente em torno da terra, como a maranhense. Como visto, as transformações nos modos de exercício do ofício religioso na região se conectaram tanto às modificações nas condições de produção e socialização institucional, quanto às mutações do contexto social, político e econômico maranhense a partir desse período.

Além disso, a partir de meados do século vinte nota-se uma lenta modificação nas condições de produção de vocações locais, paralelamente ao aprofundamento da crise de reprodução do clero local. Sobretudo por meio da intensificação da circulação internacional entre às frações mais jovens do corpo eclesial local, o estreitamento de vínculos da Igreja no Maranhão às redes transnacionais católicas e a abertura institucional para novas iniciativas de expressão da fé naquele recorte, ampliou-se notavelmente o espectro de inserção sócio-política de clérigos, legitimando-se, a um só golpe, a exploração de novas vias de politização religiosa e de conciliação entre disposições sociais, carreiras institucionais e engajamentos. Desse ângulo, sem referência a essas transformações nas condições de socialização institucional não se pode compreender como emergem novas modalidades de politização do engajamento religioso.

Outra dimensão importante desse processo se vinculou à recomposição nas estratégias de presença territorial da Igreja local, quer por meio da segmentação das unidades eclesiais existentes, quer pela adoção de iniciativas pastorais direcionadas a públicos cada vez mais heterogêneos com finalidades religiosas. Ocorre que, frente ao número reduzido dos efetivos clericais e a multiplicação dos investimentos promovidos pelo polo hierárquico para assegurar a reprodução da Igreja, tornou-se necessária a diversificação dos indivíduos intervindo no espaço católico local. Assim, num quadro de rarefação das vocações produzidas na região, os representantes institucionais foram conduzidos a mobilizar diversos atores para assegurar a execução de tarefas outrora reservadas exclusivamente aos

padres. Foi assim que diferentes categorias de leigos passaram a ser encarregadas da condução de organismos e iniciativas pastorais renovadas, ensejando tanto a redefinição das relações dentro da configuração institucional católica (padres, religiosos, episcopado, laicato), quanto a complexificação do trabalho de gestão dos bens de salvação.

Acontece que ao aproximar-se de novas clientelas de leigos, portadores de demandas religiosas novas, alguns religiosos participaram do redesenho de uma nova cultura sacerdotal decorrente não apenas da exploração de novas formas de inserção social e política, como também da própria definição e sentido social do *métier* e da instituição. Ou seja, pela via das experiências concretas de clérigos em atividades sobre as quais a hierarquia não tinha pleno controle, por vezes com a reprovação episcopal, foi-se gestando uma nova configuração institucional que tanto contribuiu para desestruturar as cadeias tradicionais de transmissão da autoridade no seio da Igreja local, quanto foi redefinindo as relações de poder no seio dessa esfera institucional. É sob essa perspectiva, inclusive, que se pode compreender o interesse pela exposição de diversos itinerários sacerdotais ao longo do presente trabalho, uma vez que tal recurso nos permitiria tanto evidenciar a complexidade e a diversidade dos processos que conduziam à politização religiosa, como também o processo de incorporação de novas categorias de definição do ofício emanando de indivíduos heterogêneos. Evidentemente, esse processo de renovação institucional esteve longe de resultar de um programa ou um projeto teorizado por antecipação por qualquer um dos seus protagonistas.

Noutra perspectiva, a ampliação da rede organizacional em torno da Igreja no Maranhão, sobretudo entre as décadas de 1970-80, fez mais do que oportunizar condições práticas de conciliação entre sacerdócio e presença do mundo. Em certo sentido, a ampliação do escopo e dos espaços de intervenção religiosos acompanhado até aqui favoreceu, inadvertidamente, a capacidade de auto-organização de grupos sociais localizados à margem do

espaço político oficial em razão de pelo menos dois aspectos: primeiramente, uma vez que as associações religiosas formais e informais eram praticamente as únicas a conhecer uma existência estável naquele contexto, estas não apenas estiveram em condições de oferecer recursos organizacionais logísticos e para-políticos às mobilizações, para utilizar os termos de Guy Hermet (1973), como também serviram de espaços de sociabilidade, de vetores de identificação coletiva e estímulo ao engajamento individual.

Ademais, essa rede promoveu a constituição de canais de sociabilidade militante que contribuíram, a um só golpe, tanto para a abrangência, manutenção e circulação de valores católicos naquelas instâncias mais voltadas para a ação coletiva, a crítica, contestação e oposição no Maranhão, como também a aquisição por diversos clérigos de categorias de definição política do ofício suscitadas pela sua aproximação com os segmentos mais fortemente engajados do laicato atuante na região.

Igualmente, na medida em que o episcopado local recorreu a dioceses e congregações estrangeiras, bem como às redes internacionais de cooperação católica, gerou-se pelo menos dois outros efeitos organizacionais que produziram efeitos importantes sobre essa configuração: em primeiro lugar, deu-se a ampliação das denominações e identidades religiosas atuantes em tarefas pastorais na região e, por essa via, a internacionalização dos efetivos religiosos encarregados de cuidar da reprodução da Igreja no Maranhão. Uma das principais consequências desse processo foi a diversificação dos hábitos eclesiais locais e, com isso, o aprofundamento do processo de diferenciação nos modos de exercício do papel religioso na região, tanto do ponto de vista sincrônico, quanto diacrônico.

Compreende-se, dessa maneira, a importância atribuída neste trabalho às conexões entre os processos de renovação institucional da Igreja nessa região e os deslocamentos de gerações religiosas em situações de missão no exterior, e gozando de distintos pertencimentos institucionais. Ou seja, pareceu-nos pertinente colocar sob foco as interconexões entre os processos de renovação

institucional vivenciados em uma diocese periférica com a maranhense e uma série diversa de processos internacionais católicos que provocaram efeitos distintos sobre os diferentes componentes desse agrupamento universal e plural que é a Igreja Católica. Conseqüentemente, a análise esteve situada dentro de registros aparentemente díspares: não apenas o religioso e o político, como também o local e o internacional.

Por fim, como visto através do exame das formas de intervenção pública dos Combonianos no Maranhão, foi possível constatar que essa interconexão entre componentes institucionais não constituiu um movimento unívoco, homogêneo e unidirecional da Igreja em direção aos missionados (ZHENG, 2008). É nesse sentido, inclusive, que apresentamos a experiência missionária desse instituto italiano como um lugar de encontro que suscitou uma recomposição identitária recíproca e instaurou uma dialética pela qual o instituído era retrabalhado sem cessar, tanto do interior quanto do exterior (DULONG, 2010). Aqui se encontra, inclusive, um dos grandes desafios enfrentados ao longo dessa história social da politização de padres a partir de um componente institucional periférico da Igreja, qual seja, a tentativa de compreender as relações de interdependência entre diferentes níveis institucionais, sem reduzir a complexidade do fenômeno estudado a fatores macrológicos e tampouco a especificidades e particularismos.

Nesse plano, ainda, além de demarcar as condições simultaneamente institucionais e organizacionais nas quais se deu a entrada e a atuação desses religiosos no referido território, uma das principais contribuições deste trabalho consistiu na demonstração de como as transformações da Igreja católica, mesmo tendo sido promovidas a partir das posições mais periféricas e marginais da instituição (o que ajuda a explicar as posturas mais radicais e de ruptura), não necessariamente foram produzidas por agentes socialmente dominados e desprovidos de conexões com redes e processos transnacionais católicos. Seria necessário concordar ainda nesse ponto com Delphine Dulong (2010, p. 257), quando alertava noutro contexto que “[...] as práticas subversivas são sem dúvida

mais realizáveis por aqueles que têm suficientemente recursos para suportar os riscos e os custos”.

Além dos diferentes níveis e dimensões exploradas nesta pesquisa, por fim, gostaria de destacar diversas possibilidades analíticas que foram abertas ao longo do trabalho, e que podem ser apresentadas como prolongamentos possíveis para novas investigações. Em primeiro lugar, caberia examinar com maior aprofundamento o papel das congregações religiosas femininas que chegaram à região a partir de meados do século vinte. Em diversos momentos deste estudo foram encontrados fortes indícios de que freiras exerciam um papel importante de liderança na realização de trabalhos pastorais (ADRIANCE, 1996), muito embora essa atuação tenha assumido recorrentemente um caráter bastante discreto e informal (ROBNETT, 1996). Da mesma forma, desperta interesse a investigação das carreiras de sacerdotes que solicitaram dispensa dos votos sacerdotais, entendendo essas desfiliações como um lócus de disputa em torno das fronteiras, dos modos de pertencimento institucional e das condições de reconversão de recursos (RAISON DU CLEZIOU, 2011).

Uma última dimensão se vincula à discussão acerca dos processos de circulação internacional de religiosos e os efeitos sobre as modalidades de exercício do métier em diferentes contextos. Se até hoje o mais comum tem sido pensar as implicações dessa circulação através do movimento que viria do norte em direção ao sul, caberia discutir, em uma segunda etapa, não apenas os efeitos do regresso dos missionários para as suas dioceses, congregações e ordens de origem, como também as experiências de religiosos oriundos das fronteiras da cristandade e que foram enviados quer para países centrais no exterior, quer para nações periféricas, num complexo jogo de redefinição das relações entre centro e periferia do espaço católico internacional.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, Elizabeth Sousa. **“O dote é a moça educada”**: mulher, dote e instrução em São Luís na Primeira República. São Luís : EDUEMA, 2012.
- ABREU, Alzira Alves de; BELOCH, Israel; LAMARÃO, Sergio Tadeu de Niemeyer; LATTMAN-WELTMAN, Fernando. **Dicionário histórico-biográfico brasileiro pós-30**. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001.
- ACERVO: Revista do Arquivo Nacional. **Entrevista com Ralph Della Cava**. Rio de Janeiro, 16, n. 2, jul/dez. 2003. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. pp.3-18
- ADRIANCE, Madeleine. **Opting for the poor**: Brazilian Catholicism in transition. Sheed & Ward, 1986.
- _____. Agents of change: The roles of priests, sisters, and lay workers in the grassroots catholic church in Brazil. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 1991, 30 (3); 292-305.
- _____. Base communities and Rural Mobilization in Northern Brazil. In: WILLIAM H SWANTOS, Jr. (org.). **Religion & Democracy in Latin America**. USA: Library of congress Catalog, 1994.
- _____. **Terra prometida**: as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais. São Paulo: Paulinas, 1996.
- AGENCIA FIDES. **Dossier Fides - Dia Mundial das Missões 2007**: “Todas as Igrejas para o mundo inteiro”.
- AGRIKOLIANSKY, Éric. Carrières militantes et vocation à la morale: les militants de la LDH dans les années 1980. **Revue française de science politique**, 2001/1 Vol. 51, p. 27-46.
- _____. Leaders. In: FILLIEULE, Olivier.; MATHIEU, Lilian; PECHU, Cécile. **Dictionnaire des mouvements sociaux**. Paris: Presses de Science Po, 2009.
- AÏT-AOUDIA, Myriam et al.. Contribution à une histoire sociale de la conception lagroyenne de la politisation. **Critique internationale**, 2010/3 n° 48, p. 207-220.

_____. Indicateurs et vecteurs de la politisation des individus: les vertus heuristiques du croisement des regards. **Critique internationale**, 1/ 2011 (n° 50), p. 9-9.

ALDIGHERI, Mário. **Josimo: a terra, a vida**. São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

_____. Cláudio morre e deixa saudades. **Revista Sem Fronteiras**. A Igreja no Brasil aberta ao mundo. N° 250, maio de 1997, p. 17.

_____. **Josimo: um amor pastoral para os camponeses**. Goiânia: CNBB, 1998.

_____. L'esperienza dei preti italiani ed europei "fidei donum" in America Latina. **Revista Credereoggi**. Teologia in America Latina, N° 171, (3/2009), Documentazione, p.145-156.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Autonomia e Mobilização Política dos Camponeses no Maranhão**. São Luís: CPT-MA, 1981. 87p.

_____; SILVA, Miguel Henrique Pereira (Orgs.). O Maranhão em rota de colisão: experiências camponesas versus políticas governamentais. **Caderno Tempos Novos**, Coleção Pe. Claudio Bergamaschi, São Luís, vol.1, CPT, 1998.

ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita. **SER COMO O BRANCO, NÃO É SER O BRANCO: dinâmicas de controle e transgressão nas relações interétnicas**. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2012.

ALMEIDA, Rogério Henrique. **Justiça nos Trilhos -quem é o Davi que colocou a Vale como a pior empresa do mundo?**. Belém, Pará, 2012.

ALONSO, Ângela. Crítica e Contestação: o movimento reformista da geração 1870. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 15, n. 44, p. 35-55, 2000.

_____. **Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império**. São Paulo: Paz & Terra, 2002.

ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja e a Política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ANDION, Carolina. Développement territorial durable en milieu rural, gouvernance et rôle des organisations non

gouvernementales: l'État de Santa Catarina au Brésil. **Mondes en développement** 4/ 2006 (no 136), p. 85-100.

ANDIROBA, uma luta pela terra. Direção: Jerome Perret. IDIP Films. Filme. 87 min.

ANDRADE, Juracy. **Padres comunistas**: o que pensa e por onde anda a Igreja de esquerda no Brasil. São Paulo: Editora Terceiro Nome; Mostarda Editora, 2006.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste**: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. São Paulo: Atlas, 1986.

_____. Os transportes e a rede urbana no Maranhão. **Revista FIPES**, São Luís, v. 3 (1). Jan/jun 1988.

ANDRADE, Maristela de Paula. **Gaúchos no Sertão**. São Luís: CPT-MA, 1981. 40p.

_____. Conflitos agrários e memória de mulheres camponesas. **Revista Estudos Feministas**, v. 15, p. 445-451, 2007.

ANJOS, Gabriele dos. **"Mulheres todas santas"**: participação de mulheres em organizações religiosas e definições de condição feminina em igrejas cristãs no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: FEE, 2009.

_____. Liderança de mulheres em pastorais e comunidades católicas e suas retribuições. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 31, dez. 2008.

ANTOINE, Annie e MISCHI, Julian. **Sociabilité et politique en milieu rural**. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008, 472p.

ARANTES, Aldo e LIMA, Haroldo. **Historia da Ação Popular da JUC ao PC do B**. São Paulo: Alfa Omega, 1984.

ARAUJO, Ana Lígia Alves de. **Mulheres em luta**: memória e história do feminismo na São Luís dos anos 80. Monografia de conclusão de curso de história da Universidade Estadual do Maranhão. São Luís : 2007.

ARAUJO, Helciane de Fátima Abreu. **Estado/Movimentos Sociais no campo**: a trama da construção conjunta de uma política pública no Maranhão. Tese apresentada ao Curso de Pós-

Graduação em Sociologia, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Sociologia, 2010.

ARNAUD, Lionel; GUIONNET, Christine. **Les frontières du politique**: enquête sur les processus de politisation et de dépolitisation. Rennes: PUR, 2005.

ARQUIDIOCESE DO MARANHÃO. **Anuário do Apostolado da oração do Sagrado Coração de Jesus**. Maranhão: Ramos d'Almeida & Comp., 1926.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Setor de Códices, LIVRO de Registro das Freguesias do Maranhão e Piauí (n.º 335, 1872).

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Setor de Códices, LIVRO de Registro das Freguesias do Maranhão e seus respectivos Colados e Coadjuutores (n.º 336; sem data) e material diverso reunido pelo autor.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Setor de Avulsos, Ofício do Bispo Dom Antônio Candido Alvarenga ao Presidente da Província do Maranhão João Capistrano Bandeira de Melo, 09/01/1886.

ASSELIN, Victor. **Grilagem, corrupção e violência em terras do Carajás**. Petrópolis: Vozes/CPT, 1982

_____. O rosto camponês da Igreja. In: POLETO, Ivo; CANUTO, Antônio. **Nas pegadas do povo da terra**: 25 anos da Comissão Pastoral da Terra. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

_____. Igreja e questões político-agrárias no Maranhão. **Alterinfos América Latina**, ISSN: 1955-2556, 2009.

AUGUSTO, Manuel. Combonianos em Capítulo Geral: missão no coração. **Além-mar**. Visão missionária. Novembro, 2009.

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. **Estudos avançados**. [online]. 2004, vol.18, n.52, pp. 109-120.

AZEVEDO, Marcelo de. **Basic Ecclesial Communities in Brazil**: The Challenge of New Way of Being Church Washington (D.C.), Georgetown University Press, 1987

AZZI, Riolando. O episcopado brasileiro frente à Revolução de 1930. **Síntese**, v. 5, n. 12, p. 47-78, jan./mar. 1978.

_____. Em prol de uma nova ordem: a posição do episcopado brasileiro na década de 1970-1980. **Síntese**, v. 8, n. 22, p. 49-82, maio/ago. 1981.

_____. Presença da Igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia (Orgs.). **Faces do Catolicismo**. Florianópolis: Insular, 2008.

AYER, Sylvie. Des théologies de la libération à la mouvance altermondialiste. In:_____. GRANNEC, Christophe (Org.). **Les chrétiens dans la mouvance altermondialiste**. Paris: Éditions Karthala, 2011.

BADIE, Bertrand; HERMET, Guy. **Política Comparada**. Mexico: Fondo de Cultura Economia, 1993.

BAJOIT, Guy. Exit, voice, loyalty.. and apathy: Les réactions individuelles au mécontentement. **Revue française de sociologie**. 1988, 29-2. pp. 325-345.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. Trabalho, Conflitos e Identidades numa Terra de Babaçu. **História Social** (UNICAMP), v. 1, p. 255-275, 2008.

_____. **Mulheres do Babaçu: Gênero, Maternalismo e Movimentos Sociais no Maranhão**. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

BATALHA, João Francisco. **Um passeio pela história de Arari**. São : Lithograf, 2011.

BAYART, Jean-François. L'énonciation du politique. **Revue française de science politique**, 35e année, n°3, 1985. pp. 343-373. .

BEIGEL, Fernanda. **Misión Santiago: el mundo académico jesuíta y los inicios de La cooperacion internacional católica**. Santiago: LOM Ediciones, 2011.

BELOEIL, Dominique. La réception de l'encyclique Fidei Donum dans l'Ouest de la France (1957-2003). **Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest** [En ligne], 112-2 | 2005.

BENEDETTI, Luiz Roberto. O "Novo Clero": arcaico ou moderno? **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 233, 1999.

BEOZZO, José Oscar. **Cristãos na universidade e na política: história da JUC e da AP.** Petrópolis, Vozes, 1984.

_____. “A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização”. In: FAUSTO, Boris (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira.** São Paulo: Difel, v. 11, 1986.

_____. **Padres Conciliares Brasileiros No Vaticano II: Participação e Prosopografia 1959-1965.** Tese de Doutorado Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2001.

BERAUD, Celine. **Le métier de petre: approche sociologique.** Editions Ouvrières, Paris, 2006.

_____. Prêtres de la génération Jean-Paul II. Recomposition de l'idéal sacerdotal et accomplissement de soi». **Archives de Sciences Sociales des Religions**, 133, 2006/1.

_____. Mutations de la formation pour le clergé catholique: entre idéal sacerdotal et valorisation de La compétence. In: DEMAZIERE, Didier; GADEA, Charles. **Sociologie des groupes professionnels.** La Découverte, Recherches, 2010 p. 186-196.

BERGAMASCHI, Claudio. Dal 1970 ai gioni nostri: Il racconto di Don Claudio Bergamaschi. In: CALEFFI, Arnaldo; SCAGLIONI, Roberto. **Ho udito Il grido del mio popolo.** Testimonianze dal nordest brasiliano. Firenze: Edizioni Cultura della Pace, 1993.

BERGER, Suzanne. Déclin religieux et recomposition politique: une interprétation de l'exemple français / Religious Decline and Political Reshaping: for an Understanding of the French Example. **Archives des sciences sociales des religions.** N. 66/1, 1988. pp. 147-182.

BERLIVET, Luc e SAWICKI, Frédéric. La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre. **Politix.** Vol. 7, N°27. Troisième trimestre 1994. pp. 111-142.

BERTUCCI, Ademar de Andrade; SILVA, Roberto Marinho Alves da. **20 anos de Economia Popular Solidária: Trajetória da Caritas Brasileira dos PACs à EPS.** Brasília: Caritas Brasileira, 2003.

BERVIAN, Vanderlei. **Um estudo sobre a missão e os missionários Combonianos na província Brasil Sul (1953-2006).**

Dissertação em teologia apresentada à Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 2007.

BETRAMI, Fr. Rogério. Que coisa difícil e bonita falar sobre a nossa presença capuchinha. In: CONVENTO DO CARMO São Luís do Maranhão. **SAÍRAM PARA SEMEAR...** E já faz Cem anos que a semente caiu em terra boa.... Editora Velar, 1993.

_____. Província do Maranhão, Pará e Amapá. Nossa Senhora do Carmo. In: ZAGONEL, Frei Carlos Albino (Org.) **Capuchinhos no Brasil**. Porto Alegre: Edições Est, 2001.

BEZES, Philippe; LE LIDEC, Patrick. Ce que les réformes font aux institutions ". In: LAGROYE, Jacques; OFFERLÉ, Michel. **Sociologie de l'institution**. Paris: Belin, 2011.

BIDARD, Claude. Crises, decisions et temporalités: autour des bifurcations biographiques. **Cahiers Internationaux de sociologie**. 2006/1, n.120, p. 29-57.

BLEUZEN, Brigitte. Des militants aux agents de développement. Un institut religieux français au Sud. In: DURIEZ, Bruno; MABILLE, François; ROUSSELET, Kathy. **Les Ong Confessionnelles: Religions et action international**. Paris: L'Harmattan, 2007.

BOITO JR., Armando et al. **O sindicalismo brasileiro nos anos 80**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

BOLETIM PASTORAL Prelazia de Pinheiro Ma. **Dossiê do Encontro sobre Comunidade Eclesial de Base**. Bequimão, 20/24-10-69.

BOLTANSKI, Luc. L'espace positionnel: multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe. **Revue française de sociologie**. 1973, 14-1. pp. 3-26.

_____. **El amor y la Justicia como competencias: Tres ensaios de sociologia de la acción**. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.

BOMBIERI, Cláudio. Análise da situação dos povos indígenas no Maranhão. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SILVA, Miguel Henrique Pereira (Orgs.). O Maranhão em rota de colisão: experiências camponesas versus políticas governamentais. **Caderno Tempos Novos**. Coleção Pe. Claudio Bergamaschi, vol.1 São Luís : CPT, 1998.

_____. Breve biografia de Pe. Carlo Ubbiali. In: UBBIALI, Carlo. **O deus nômade**. O mundo espiritual dos Guajajara. São Luís : Associação Carlo Ubbiali, 2005.

_____. **Aqui é pão para os nossos dentes**. Breve ensaio sobre a presença missionária dos Combonianos no Maranhão (1952-1970). Vol. 1, 2012

_____. Violência sem fronteiras na Pré-Amazônia indígena maranhense: uma análise. In: COSTA, Wagner Cabral da; CARNEIRO, Marcelo Domingos Sampaio. **A terceira margem do rio**: ensaios sobre a realidade do Maranhão no novo milênio. São Luís: EDUFMA, Instituto EKOS, 2009a.

_____. O caso Jorge Moreno: Um modelo para justiça no banco dos réus. In: COSTA, Wagner Cabral da; CARNEIRO, Marcelo Domingos Sampaio. **A terceira margem do rio**: ensaios sobre a realidade do Maranhão no novo milênio. São Luís: EDUFMA, Instituto EKOS, 2009b.

BORGES, Arleth Santos. Estudantes e Política: movimento estudantil e greve pela meia-passagem no contexto da redemocratização. **Ciências Humanas em Revista**. V. 4 n. 1, 2006.

_____. **PT Maranhão 1980-1992**: origens, organização e governos municipais. São Luís: EDUFMA, 2008.

BOSI, Alfredo. Economia e humanismo. **Estudos Avançados** (USP. Impresso), v. 26, p. 249-266, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **Homo Academicus**. Paris: Minuit, 1984.

_____. **La noblesse d'état**: grandes écoles et esprit de corps. Les éditions de minuit, Paris: 1989

_____. "Sociólogos da crença e crença dos sociólogos". In: _____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990, pp.108-113.

_____. **Esboço de uma teoria da prática** – procedido de três estudos sobre etnologia cabila. Oeiras: Celta, 2002

Gênese e Estrutura do campo religioso, In:_____. **A economia das Práticas Simbólicas**. São Paulo: Perspectivas, 2004.

_____. **O poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____ ; SAINT-MARTIN, Monique de. "La sainte famille: l'épiscopat français dans le camp du pouvoir". **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, nov. 1987. p. 02-53.

BOSSI, D. Justiça nos Trilhos -quem é o Davi que colocou a Vale como a pior empresa do mundo?29 de janeiro de 2012.

BOUSQUET, François. Benoît XVI et la foi chrétienne hier et aujourd'hui. **Revue d'éthique et de théologie morale**. 2/ 2006 (n°239), p. 19-43.

BRAZIL. SERVIÇO DE ESTATÍSTICA DEMOGRÁFICA; MORAL; POLÍTICA. **Estatística de culto católico romano**: Províncias eclesiásticas do Brasil. 1957.

BRECHON, Pierre; DURIEZ, Bruno; ION, Jacques. **Religion et action dans l'espace public**. Paris: L'Harmattan, 2000.

BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. **As revoluções utópicas**: a revolução política na Igreja, a revolução estudantil. Petrópolis, Vozes, 1979.

BRETON, Binka Le. **Todos sabiam**: a morte anunciada do padre Josimo. São Paulo: Edições Loyola, 2000

BRIQUET, Jean-Louis; SAWICKI, Frédéric. L'analyse localisée du politique. **Politix**. Vol. 2, N°7-8. Octobre-décembre 1989. pp. 6-16.

BRUNEAU, Thomas Charles. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

_____. **Religião e politização no Brasil**. São Paulo, Edições Loyola, 1979.

BURDICK, John. **Procurando Deus no Brasil**. Petrópolis Vozes, 1996.

_____. L'Église progressiste catholique en Amérique. **Archives des sciences sociales des religions**. N. 98, 1997. pp. 31-43.

BURITY, Joanildo. "Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica". **Revista de Estudos da Religião** N° 4. São Paulo, 2001.

BURITY, Joanildo A.. Religião, política e cultura. **Tempo social**, São Paulo, v. 20, n. 2, Nov. 2008.

BUZAR, Benedito. **Vitorinistas e oposicionistas**. São Luís: Lithograf, 2001.

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do gado: conquista e ocupação do Sul do Maranhão**. São Luís : SIOGE, 1992.

_____. **Pe. Angelo La Salandra: uma vida, uma missão**. 2001.

CADERNOS CERIS. **Dinâmica populacional e a Igreja Católica no Brasil: 1960-2000**. Rio de Janeiro, ano 2, n. 3, out. 2002.

CAFFULLI, Giuseppe. **Frei Alberto Beretta: frade capuchinho medido missionário**. Editrice VELAR, 2008.

CALDEIRA, José de Ribamar Chaves. "As eleições de 1974 no Maranhão". **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, UFMG, 1976. Nº 43, pp. 37/68.

_____. Estabilidade social e crise política: o caso do Maranhão. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, separata do Nº 46. Belo Horizonte, UFMG, 1978. pp. 57-89.

_____. **As interventorias estaduais no Maranhão: um estudo sobre as transformações políticas regionais no pós-30**. 332 fls. Dissertação de Mestrado em Ciência Política – Universidade de Campinas. São Paulo: 1981.

_____. **Origens da indústria no sistema agro-exportador maranhense - 1875/1895: estudo micro-sociológico da instalação de um parque fabril em região do Nordeste Brasileiro no final do Século XIX**. 1988. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo.

CALEFFI, Arnaldo; SCAGLIONI, Roberto. **Ho udito Il grido del mio popolo**. Testimonianze dal nordest brasiliano. Firenze: Edizioni Cultura della Pace, 1993.

CAMPICHE, Roland J.; BOVAY, Claude. Prêtres, pasteurs, rabbins. Bibliographie thématique. **Archives des sciences sociales des religions**. Nº 48/1, 1979. pp. 133-183.

5985_1979_num_48_1_2194. Acessado em: 15/04/2012

CARNEIRO, Marcelo Domingos Sampaio. Investimento estatal e Movimentos Sociais na Amazônia Oriental: Breve Análise do Início da Década. Amazônia: Mito e Desencanto. **CESE Debate**, Salvador, Nº 4. ano V – Janeiro de 1995.

_____. A evolução recente da economia maranhense e suas repercussões sobre a agricultura familiar. In: COSTA, Wagner

Cabral da; CARNEIRO, Marcelo Domingos Sampaio. **A terceira margem do rio**: ensaios sobre a realidade do Maranhão no novo milênio. São Luís: EDUFMA, Instituto EKOS, 2009.

_____. A exploração mineral de Carajás: um balanço trinta anos depois. **Revista "Não Vale"**. São Luís, 2010. pp. 16-30..

_____. **Terra, trabalho e poder**: conflitos e lutas sociais no Maranhão contemporâneo. São Paulo: Anablume, 2013.

CARRARO, Fr. Flávio Roberto. A admiração, a gratidão: a palavra de fraternidade do padre geral. In: CONVENTO DO CARMO. São Luís do Maranhão. *Sáiram para semear... E já faz cem anos que a semente caiu em terra boa...* São Luís: Editora Velar, 1993.

CARRIER, Yves. **Lettre du Brèsil**: l'évolution de la perspective missionnaire: relecture de l'expérience de Mgr. Gérard Cambron. Louvain-la-neuve: Collection Sillages, 2008.

CARVALHEIRA DE MAUPEOU, Samuel. **La Commission Pastorale de la Terre dans le nord de la zone de la canne à sucre du Pernambouc**: une nouvelle manière d'être église? (de 1988 au début des années 2000). Doctorat de l'Université de Toulouse, 2012.

CARVALHO, José Murilo de. **A construção da ordem**: a elite política imperial; Teatro de Sombras: a política imperial. 2 ed.rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Sumará, 1996.

CARVALHO, Roberta Lobão. **Crônica e História**: a Companhia de Jesus e a construção do Maranhão (1698-1759). Dissertação de Mestrado, UFF, 2012.

CASTRO, Lívio Bruno Rego. **Ditadura Militar e repressão no Maranhão**: memórias de sobreviventes. Monografia de Licenciatura em História – Universidade Estadual do Maranhão. São Luís, 2007.

CERIS - Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais. Anuários Católicos Do Brasil. Disponível em: <http://www.cps.fgv.br/cps/religiao>. Acesso em 21 de março de 2013.» <http://www.cps.fgv.br/cps/religiao>

CEFAL - Comissão Episcopal Francesa para a América Latina. **Amerique Latine 1492-1992**: 500 ans d'évangélisation. Document n. 4, 1992a.

- _____, **1492-1992 Prophètes**. Pour um autre nouveau monde. DIAL: Paris: 1992b.
- _____, **L'envoi "Fidei Donum" en Amerique Latine**. Dial: Paris, 1992c.
- CERTEAU, Michel de. **La faiblesse de croire**. Paris: Seuil, 1987, 318p.
- _____. **La prise de parole et autres écrits politiques**. Paris: Seuil, 1994, 216p.
- CHAMPY, Florent. **La sociologie des professions**. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.
- _____.; ISRAEL, Liora. Professions et engagement public. **Sociétés contemporaines** 1/2009 (n° 73), p. 7-19.
- CHARTIER, Roger. **Origens Culturais da Revolução Francesa**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- CHAOUCH, Malik Tahar. La théologie de la libération en Amérique latine. **Archives de sciences sociales des religions**, 138 | 2007, 9-28.
- _____. Vers une déconstruction sociologique de l'idéologie progressiste de la théologie de la libération en Amérique latine. **Cahiers des Amériques latines**, Des sociétés en réseaux, núm. 51-52, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine/Sorbonne Nouvelle/Paris 3, Francia, pp. 185-200, 2007.
- _____. L'actualité de la théologie de la libération en Amérique Latine: déclin et héritages", **Cahiers de l'Institut Religioscope**, 2008, pp. 1-20.
- CLEMENS, Carolina. **É bom lembrar: um pedacinho da história das CEBs no Maranhão**. São Luís, Equipe Provincial das CEBs, 1989.
- CNBB. **Plano de Pastoral de Conjunto, 1966-1970**. Rio de Janeiro, Livraria Dom Bosco Editora, 1966.
- CODATO, Adriano Nervo; OLIVEIRA, Marcus Roberto de. **A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964**. Rev. Bras. Hist., São Paulo, v. 24, n. 47, 2004 .
- COLLOVALD, Annie. De la défense des « pauvres nécessiteux » à l'humanitaire expert. Reconversion et métamorphoses d'une cause

politique. **Politix**. Vol. 14, N°56. Quatrième trimestre 2001. pp. 135-161.

_____ et all. **L'humanitaire ou le management des dévouements**. Paris: Presses Universitaires de Rennes, 2002. p. 177-225

COLONOMOS, Ariel. **Églises em reseaux**. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique. Pars, Presses de Sciences Po, 2000.

_____, Les évangélistes en Amérique Latine: De l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale. **Cultures & Conflits**, 15-16, 1994..

COMPAGNON, Olivier. L'Amérique latine. In: Jean-Marie Mayeur (dir.). **Histoire du christianisme**, vol. 13 Paris, Desclée, 2000, p. 509-577.

_____, Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**.

_____, L'Euro-Amérique en question. Comment penser les échanges culturels entre l'Europe et l'Amérique latine. **Nuevo Mundo – Mundos Nuevos**. 2009

_____, L'Amérique latine dans les relations internationales (Dossier). **Relations internationales** (Paris – Genève), n°137, janvier-mars 2009, p. 7-118.

CONCEIÇÃO, Manuel da. **Essa terra é nossa**: depoimento sobre a vida e as lutas de camponeses no Estado do Maranhão. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1980.

CONTAMIN, Jean-Gabriel. Analyse des cadres. In: FILLIEULE, Olivier; MATHIEU, Lilian; PECHU, Cécile. **Dictionnaire des mouvements sociaux**. Paris: Presses de Science Po, 2009

CONVENTO DO CARMO São Luís do Maranhão. **SAÍRAM PARA SEMEAR...** E já faz Cem anos que a semente caiu em terra boa.... Editora Velar, 1993.

CORADINI, Odaci Luiz. (org.). Grandes Famílias e Elite 'profissional' na medicina no Brasil. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, III (3), 425-466, Nov-Feb. 1997a.

_____. O recrutamento da elite, as mudanças na composição social e a 'crise da medicina' no Rio Grande do Sul. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, IV (2), 165-286, Jul-Out. 1997b.

_____. **Elites culturais e concepções de política no Rio Grande do Sul entre as décadas de vinte e sessenta**. Relatório de pesquisa para o CNPQ, Porto Alegre, 1998.

_____. **Estudos de grupos dirigentes no Rio Grande do Sul: algumas considerações recentes**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

_____. Os Participantes e Promotores do Fórum Social Mundial e as Bases do Militantismo. **Antropolítica** (UFF), v. 26, p. 219-243, 2010a.

_____. Recursos de Origem, investimentos e expectativas de retribuição na militância no MST. **Espacio Abierto**, Vol. 19, n. 3, 2010b.

_____. Os usos das ciências humanas e sociais pelo catolicismo e pelo luteranismo e as relações centro/periferia. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 9, p. 67-99, 2012.

CORONINI, Frei Osvaldo. Cem anos de diaconia dedicados ao povo. In: CONVENTO DO CARMO São Luís do Maranhão. **SAÍRAM PARA SEMEAR...** E já faz Cem anos que a semente caiu em terra boa.... Editora Velar, 1993.

CORRESPONDÊNCIA EXPEDIDA PELO DAER. Ano: 1958-66.

CORTEN, André. **Le pentecôtisme au Brésil**. Émotion du pauvre et romantisme théologique. Paris, Karthala, 1995.

_____. Une mise en réseaux de la théologie de la libération. In: BASTIAN, Jean-Pierre (éd.). **Europe latine-Amérique latine: la modernité religieuse en perspective comparée**, Paris, Karthala, 2001, p. 267-285.

COSTA, Wagner Cabral da. **O rosto rural da Igreja: A atuação da CPT no Maranhão (1976-1981)**. 1994. 59 fls. Monografia de Licenciatura em História – Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 1994.

_____. Um historiador que incomoda. Entrevista concedida ao Jornal Vias de Fato. São Luís, 15 de junho de 2012. **Jornal Vias de Fato**.

_____. DO "MARANHÃO NOVO" AO "NOVO TEMPO": a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão. NERIS, Wheriston

Silva et. all. **Histórias do Maranhão em Tempos de República**. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

_____.; CARNEIRO, Marcelo Domingos Sampaio. **A terceira margem do rio: ensaios sobre a realidade do Maranhão no novo milênio**. São Luís: EDUFMA, Instituto EKOS, 2009.

COULON, Paul. La mission chrétienne de Vatican II à aujourd'hui. Jalons historiques du côté catholique. **Histoire, monde et cultures religieuses**, 2007/1 n.1, p. 105-118. DOI: 10.3917/hmc.001.0105.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. A história da Igreja como Comunhão de Comunidades Locais: O caso da diocese de Balsas (MA). **Revista de Estudos da Religião**, n.º 2, 2003, pp. 24-35.

COUTROT, Aline. Les mouvements confessionnels et la société politique. In: RÉMOND, René. **Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine**. Presses de Sciences Po « Académique », 1965 p. 123-152.

_____. Religião e Política. In: REMOND, René. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

CPT – Comissão Pastoral da Terra, **Pe. Josimo: A velha violência na nova república**. 1986.

CUSTODIO, Maria Aparecida Correa. Da constituição de uma congregação feminina nordestina: análise de uma possível consequência sociorreligiosa da Rebelião do Alto Alegre - Maranhão. **International Studies on Law and Education**, v. 16, p. 63-76, 2014.

CUTER, Frei Franco. Esta é a história dos nossos Cem anos quando foram criados... In: CONVENTO DO CARMO São Luís do Maranhão. **SAÍRAM PARA SEMEAR...** E já faz Cem anos que a semente caiu em terra boa.... Editora Velar, 1993.

DAGONET, Phillipe. **Brsil: plusieurs voix pour um cri**. CERF, Paris, 1980.

DALABRIDA, Norberto. **A fabricação escolar das elites: o Ginásio Catarinense na Primeira República**. Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

DARNTON, Robert. **The literary underground of the Old Regime**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

_____. **Boemia Literária e Revolução: o submundo das letras no Antigo Regime**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DAVID-JOUGNEAU, Maryvonne. La dissidence institutionnelle: une approche sociologique. **Revue française de sociologie**. 1988, 29-3. pp. 471-501.

DELGADO, Dom José de Medeiros. **PLANO DE EVANGELIZAÇÃO DA ARQUIDIOCESE DE SÃO LUÍS MARANHÃO**. Disponível em: Correspondências expedidas pelo DAER, Arquivo da Curia Metropolitana, 1962

_____. **Memórias da Graça Divina**. São Paulo: Ed. Loyola, 1978.

_____. **Carta a um amigo excomungado**. São Paulo: Ed. Loyola, 1983.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves; PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: _____; FERREIRA, Jorge. (Org.). **O Brasil Republicano**. O tempo da ditadura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, v. 4, p. 93-132.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil no século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro – 1916/1964. **Novos Estudos** – CEBRAP, n.12, 1975.

_____. Catholicism and society in twentieth-century Brazil. **Latin American Research Review**, v. 11, n. 2, p. 7-50, 1976.

_____. Política a curto prazo e religião a longo prazo: uma visão da Igreja Católica no Brasil (em abril de 1978). In: RIBEIRO, Darcy et alli. **Encontros com a Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, pp.242-258.

_____. Política do Vaticano (1878-1990): uma visão geral. In: SANCHIS, Pierre (org). **Catolicismo: Unidade religiosa e pluralismo cultural**. Edições Loyola, São Paulo, 1982.

_____. A Igreja e a abertura, 1974-1985. In: STEPAN, Alfred (Org.). **Democratizando o Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 231--273.

_____. Religiões transnacionais: Igreja Católica Romana no Brasil e a Igreja Ortodoxa da Rússia. **Civitas-** Revista de Ciências Sociais. Porto Alegre, v. 3, n. 1, 2003.

DELOYE, Yves. Socialisation religieuse et comportement électoral en France. L'affaire des « catéchismes augmentées » (19e-20esiècles). *Revue française de science politique*, 52e année, n°2-3, 2002. pp. 179-199.

DE ROUX, Rodolfo. La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-Posições*. Campinas: Unicamp, v. 25, n. 1, 2014.

DIAL. **Brésil: l'étrange mort du P. Maraglio**. Hebdomaire, 1987.

DIAS, Reginaldo B. **A cruz, a foice e o martelo e a estrela: a tradição e renovação da esquerda na experiência da Ação Popular**. Tese (doutorado). Unesp, 2004.

DIAS, Roseane Gomes. **Direitos Humanos no Maranhão: concepções, agentes e institucionalização**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. São Luís : 2011.

DOBRY, Michel. **Sociologie des crises politiques**. La dynamique des mobilisations multisectorielles, Paris, Presses de Sciences Po, 2009, 432 p.

DOIMO, Ana Maria. Igreja e movimentos sociais pós-70 no Brasil. In: SANCHS, Pierre. **Catolicismo: cotidiano e movimentos**. Edições Loyola, São Paulo, 1992.

_____. **A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ANPOCS, 1995.

DONEGANI, Jean-Marie. Itinéraire politique et cheminement religieux. *Revue française de science politique*. 29 année, n. 4-5, 1979.

_____. L'appartenance au catholicisme français. Point de vue sociologique. *Revue française de science politique*. 34e année, n°2, 1984. pp. 197-228.

_____. **La liberté de choisir: pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain**. Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993.

_____. Identités religieuses et pluralité des rapports au monde. In: BRECHON Pierre; DURIEZ, Bruno; ION, Jacques (dir.). **Religion et action dans l'espace public**. L'Harmattan, 2000, pp. 211-224.

DUARTE, Sandra. Entre évangélisation et lutte politique: les missionnaires comboniens au Portugal et au Mozambique dans le panorama historique de l'état nouveau (1947-1974). **Histoire, monde et cultures religieuses**. 2010/2 n. 14, p. 83-101. DOI : 10.3917/hmc.014.0083.

DULONG, Delphine. Au dedans et en dehors: la subversion en pratiques. In: LAGROYE, Jacques; OFFERLÉ, Michel. (Orgs.) **Sociologie de l'institution**. Paris: Belin, 2011

DURIEZ, Bruno. Introduction. In: BRECHON, Pierre; DURIEZ, Bruno; ION, Jacques. **Religion et action dans l'espace public**. Paris: L'Harmattan, 2000.

_____. Action catholique rurale et ouvrière et engagement social: à distance de la politique. In: PELLETIER, Denis e SCHLEGEL, Jean-Louis (org.), **À la gauche du Christ**. Chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours, Paris: Éditions du Seuil, 2012, p 131-152.

_____. Faire une autre gauche : des catholiques en politique. In: PELLETIER, Denis e SCHLEGEL, Jean-Louis (org.), **À la gauche du Christ**. Chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours, Paris: Éditions du Seuil, 2012, p. 153-176.

_____; MABILLE, François; ROUSSELET, Kathy. **Les Ong Confessionnelles: Religions et action international**. Paris: L'Harmattan, 2007.

D'ABEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Paulo: Sciliano, 2002. (Coleção Maranhão Sempre);

D'EVREUX, Yves. **Viagem ao Norte do Brasil: feita nos anos de 1613 a 1614**. São Paulo: Sciliano, 2002. (Coleção Maranhão Sempre).

DUCHESNE, Sophie; HAEGEL, Florence. La politisation des discussions, au croisement des logiques de specialization et de

conflictualisation. **Revue française de science politique**. 2004/6 Vol. 54, p. 877-909.

ENGELMANN, Fabiano. **Sociologia do campo jurídico**: juristas e usos do direito. Porto Alegre: Safe, 2006.

_____. Estudos no exterior e mediação de modelos institucionais: o caso dos juristas brasileiros. **Revista de Sociologia e Política**, v. 16, p. 145-157, 2008.

ESTATÍSTICA do Culto Católico Romano. Serviço de estatística demográfica; moral; política. Províncias eclesiásticas do Brasil, 1950.

ESTATÍSTICA do Culto Católico Romano (IBGE). Série histórica de 1936 a 1983. Disponível em: <http://seculo-xx.ibge.gov.br/populacionais-sociais-politicas-e-culturais/busca-por-palavra-chave/associativismo/606-culto-catolico>. Acesso em 19 de março de 2013. » <http://seculoxx.ibge.gov.br/populacionais-sociais-politicas-e-culturais/busca-por-palavra-chave/associativismo/606-culto-catolico>

IBGE, 1950: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/20/aeb_1950.pdf

IBGE, 1952: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/20/aeb_1952.pdf

IBGE, 1943: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/20/aeb_1941_1945.pdf

IBGE, 1960: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/20/aeb_1960.pdf

IBGE, 1965: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/20/aeb_1965.pdf

FARIA, Regina Helena Martins de; MONTENEGRO, Antonio (Orgs). **Memória de professores**: histórias da UFMA e outras histórias. São Luís : UFMA/DEHIS; Brasília: CNPq, 2005.

FAFARD, Remi. **Le clergé du diocese de Nicolet, 1885-1979**. Nicolet, P.Q., 1979.

FEITOSA, Raimundo Moacir Mendes. **O processo sócio-econômico do Maranhão**: história e desenvolvimento. Belém, UFPA/NAEA, 1994. (Dissertação de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento).

_____. **Tendências da Economia Mundial e Ajustes Nacional e Regional**. São Luís . Mestrado em Políticas Públicas da UFMA.1998.

_____. RIBEIRO, Évila Brito. Desenvolvimento Industrial do Maranhão: Ensaio Socioeconômico e histórico. In: CASTRO, Edna. MOURA, Edila MAIA, Maria Lúcia Sá (orgs). **Industrialização e Grandes Projetos: Desorganização e Reorganização do Espaço**. Belém: Gráfica e Editora da UFPA, 1995.

FERNANDES, José. **O universo do Padre Brandt**. São Luís: Unigraf, 2012.

FERREIRA, Daniela Maria. **Conversão e reconversão: a circulação internacional dos filósofos de origem católica**. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Unicamp, Campinas, 2007. 197p.

_____. Educação, Militância Política Católica e Filosofia no Brasil. **Pro-Posições** (UNICAMP. Impresso), v. 20, p. 113-129, 2009.

FERREIRA, Delcineide Maria da Conceição. **A classe trabalhadora de São** . Monografia de Graduação em História, São Luís, UFMA, 1996.

FERREIRA, Jorge. A estratégia do confronto: a frente de mobilização popular. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 24, n. 47, 2004.

FERREIRA, Maria Mary. **As “Caetanas” vão à luta: a trajetória do Movimento Feminista no Maranhão face às políticas públicas**. São Luís: UFMA, 1999.

FICO, Carlos. **Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

FILLIEULE, Olivier. Propositions pour une analyse processuelle de l’engagement individuel: Post-Scriptum. **Revue Française de Science Politique**. v. 51, n. 1-2, p. 199-215, 2001.

_____. **Le désengagement militant**. Paris: Éditions Belin, 2005.

_____. Carrière militante. In: _____. et al., **Dictionnaire des mouvements sociaux**. Presses de Sciences Po « Références », 2009 p. 85-94.

_____. Conséquences biographiques de l'engagement. In: _____.; MATHIEU, Lilian; PECHU, Cécile. **Dictionnaire des mouvements sociaux**. Paris: Presses de Science Po, 2009.

_____.; MATHIEU, Lilian; PECHU, Cécile. **Dictionnaire des mouvements sociaux**. Paris: Presses de Science Po, 2009.

_____.; AGRİKOLIANSKY, Éric; SOMMIER, Isabelle (orgs.). **Penser les mouvements sociaux: conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines**. Paris: La Découverte, 2010.

_____.; PUDAL, Bernard. Sociologie du militantisme. Problematisations et déplacement des méthodes d'enquête. In: FILLIEULE, Olivier; AGRİKOLIANSKY, Éric; SOMMIER, Isabelle (orgs.). **Penser les mouvements sociaux: conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines**. Paris: La Découverte, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUILLOUX, Étienne. Intellectuels catholiques? Réflexions sur une naissance différée. **Vingtième Siècle. Revue d'histoire**. N°53, janvier-mars 1997. pp. 13-24.

FRANCISCO, Héctor R. Hagiografía, exégesis y la construcción de una identidad eclesial en el oriente Cristiano. **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre**. BUCEMA, Hors-série n° 2° 2008.

FREIRE, Gilberto. Ordem e Progresso. In: SANTIAGO, Silviano (org.) **Interpretes do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. tese de doutorado, Universidade de Campinas, 1993.

GABRIEL, Eduardo. Globalização, Religião e Missão. Uma análise sociológica da expansão mundial das igrejas brasileiras evangélicas e católicas. In: **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, Coimbra, 2004.

GAÏTI, Brigitte; ISRAËL, Liora. Sur l'engagement du droit dans la construction des causes. **Politix**. Vol. 16, N°62. Deuxième trimestre 2003. pp. 17-30.

GALL, Laurent Le; OFFERLÉ, Michel; PLOUX, François. **La politique sans en avoir l'air**. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2012.

GARCIA JR, Afrânio. La construction interrompue [Celso Furtado, la guerre froide et le développement du Nordeste]. In: **Actes de la recherche en sciences sociales**. Vol. 121-122, mars 1998. Les ruses de la raison impérialiste. pp. 52-61.

GARCIA-RUIZ, Jesus. Du mouvement universitaire catholique à la théologie de la libération. **Archives de sciences sociales des religions**.. n. 71, p. 25-41, jun.-sept, 1990.

_____. Acteurs locaux, acteurs globaux: Les néopentecôtistes en Amérique latine. **L'Homme**, 2008/1 n° 185-186, p. 387-399.

_____; MICHEL, Patrick. Amérique latine: les évangéliques en politique. **Études**. 2011/5 Tome 414, p. 583-593.

GARLAND, Daniela Cuadros. Formation et reformulation d'une cause. Le cas des droits de l'homme au Chili, de la dictature à la politique de réconciliation nationale. **Politix**. Vol. 16, N°62. Deuxième trimestre 2003. pp. 165-190.

GARRIGOU, Alain. Le secret de l'isoloir. **Actes de la Recherche em Sciences Sociales**, 71 (1), 1988, p. 22-45.

GASPARI, Elio. **A ditadura escancarada**: São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GAXIE, Daniel. **Le cens caché**. Inégalités culturelles et ségrégation politique. Paris: Le Seuil, 1993 (1978).

_____. Appréhensions du politique et mobilisations des expériences sociaux. **Revue française de science politique**. 2002/2 Vol. 52, p. 145-178.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, Prisões e Conventos**. Tradução de Dante Moreira Leite. 7ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

GOIRAND, Camille. Movimentos sociais na América Latina: elementos para uma abordagem comparada. **Est. Hist.**, Rio de Janeiro, vol. 22, n. 44, p. 323-354, julho-dezembro de 2009.

GOMES, Antonio Marcos. **Por um lugar na fábrica: estratégias, limites e possibilidades para o ingresso numa indústria de**

alumínio. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2009.

_____. Notas sobre o processo de formação do mercado de trabalho no Maranhão: da grande lavoura aos grandes empreendimentos. In: NERIS, W.S. et. all. **Histórias do Maranhão em Tempos de República.** Jundiá: Paco Editorial, 2014.

GOMES, José Tribuzi Pinheiro. Síntese histórica da formação urbana de São Luís. **Revista FIPES.** São Luís, v. 3 (2). Jul/dez 1988.

GOMES, M. P. **O índio na história:** o povo tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOMES ROCHA, Rosimary. O caráter dialético da modernização agrícola brasileira e suas inserções nos Gerais de Balsas-Ma. **Boletim Goiano de Geografia.** vol. 29, nº ,1. janeiro-junho, 2009, pp. 73-86.

GONÇALVES, Maria de Fátima da Costa. **A reinvenção do Maranhão Dinástico.** São Luís : Edições UFMA; PROIN (CS), 2000.

GONOI, Takashi. Kirishitan: les chemins qui mènent au martyr » Pour une histoire des martyrs chrétiens du Japon. **Histoire, monde et cultures religieuses,** 2009/3 n°11, p. 39-65.

GOUDREAULT, Henri. Les missionnaires canadiens à l'étranger au XXe siècle. S.C.H.E.C. **Sessions d'étude,** 50 (1983), 361-380.

GOURISSE, Benjamin. Pluralité des rapports aux normes professionnelles et politisation des pratiques dans la police turque des années 1970. **European Journal of Turkish Studies.**8/ 2008, mis en ligne le 31 décembre 2008.

_____. Enquête sur les relations entre politisation et études supérieures : le cas turc (1971-1980). In: AÏT-AOUDIA, Myriam et al. Indicateurs et vecteurs de la politisation des individus : les vertus heuristiques du croisement des regards. **Critique internationale** 1/ 2011 (n° 50).

GRANNEC, Christophe (Org.). **Les chrétiens dans la mouvance altermondialiste.** Paris: Éditions Karthala, 2011.

GRANNEC, Christophe; MASSIGNON, Bérengère. **Les religions dans la mondialisation.** Entre acculturation et contestation. Paris: Éditions Karthala, 2012.

GRIGNON, Claude. Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**. n. 16, p. 3-34, 1977.

GRILL, Igor Gastal. **Parentesco, redes e partidos: as bases das heranças políticas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre. Tese (doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

_____. As bases sociais da especialização política no Rio Grande do Sul e no Maranhão. In: _____. REIS, Eliana Tavares dos; BARROS FILHO, José Barros. **Elites, profissionais e lideranças políticas no Maranhão: pesquisas recentes**. São Luís: EDUFMA, 2008.

_____. Memórias de políticos brasileiros: produção escrita, gestão de imagens e teorizações nativas do jogo político. **Política & Sociedade** (Impresso), v. 11(21), p. 11-40, 2012a.

_____. Por uma sociologia da institucionalização. **Sociologias** (UFRGS. Impresso), v. 14(31), p. 300-308, 2012b.

_____; REIS, Eliana Tavares dos. **Letrados e Votados: lógicas cruzadas do engajamento político no Brasil**. Tomo (UFS), v. 13, p. 127-168, 2008.

GUIMARÃES, Almir. **Comunidades Eclesiais de Base no Brasil**. Petropolis: Vozes, 1978.

HAMIDI, Camille. Éléments pour une approche interactionniste de la politisation. **Revue française de science politique** 1/ 2006 (Vol. 56).

HEINZ, Flávio M. (Org.). **Por outra história das elites**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. v. 01. 224 p

_____. **História Social de Elites**. 1ª ed. São Leopoldo: Oikos, 2011. v. 1. 168 p.

HÉLAN, François. Le rite et la croyance. **Revue française de sociologie**. 1986, 27-2. pp. 231-263.

HERMET, Guy. Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité. **Revue française de science politique**, 23e année, n°3, 1973. pp. 439-472.

- HERVIEU-LEGER Danièle, « Le croyant et l'institution. In PALARD, Jacques (dir.), **Le gouvernement de l'Église catholique**. Paris: Cerf, 1997, pp 313-322.
- HEWITT, William E. **Base Christian Communities and Social Change in Brazil**. Lincoln University of Nebraska, Press 1991.
- HILL, Michaël. Typologie sociologique de l'ordre religieux. **Social Compass**. XVIII, 1971, fasc. 1, pp. 45-64.
- HIRSCHMAN Albert O. **Défection et prise de parole: théorie et applications**. Paris: Fayard, 1995, 212p.
- HOUTART, François. La vocation au sacerdoce comme perception collective de valeurs. **Archives de sociologie des religions**. N.16, 1963. pp. 39-43.
- IFFLY, Catherine. **Transformar a metrópole: Igreja católica, territórios e mobilizações sociais no Brasil, 1970-2000**. São Paulo: UNESP, 2010.
- _____. Recompositions socio-religieuses au Brésil: l'Église catholique et les protestantismes depuis 1985. **Problèmes d'Amérique Latine**. n. 9, p. 87-107, jan.-mar, 1993.
- ISRAEL, Liora. Quand les professionnels de justice revendiquent leur engagement. In: COMMAILLE, Jacques; KALUSZYNSKI, Martine. **La fonction politique de la justice**. Paris: Éditions La Découverte, 2007.
- KADT, Emanuell de. **Católicos Radicais no Brasil**. Brasília: UNESCO, MEC, 2007.
- JOIGNANT, Rondon Alfredo. La socialisation politique. Stratégies d'analyse, enjeux théoriques et nouveaux agendas de recherche. **Revue française de science politique**. 47e année, n°5, 1997. pp. 535-559.
- JUSTIÇA nos Trilhos. Texto-base. Disponível em: <<http://www.justicanostrilhos.org/quem-somos>>. Acesso em: 22 jun. 2013
- KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott. **Igreja nas bases em tempo de transição 1974-1985**. Porto Alegre, L & PM CEDEC, 1986.
- KREUTZ, Arno. **O projeto João de Barro: uma experiência oficial de educação popular no Maranhão**. Dissertação de Mestrado em Educação. Rio de Janeiro, FGV, 1982.

- LACROIX, Bernard. Le discours communautaire. **Revue française de science politique**. 24e année, n°3, 1974. pp. 526-558.
- LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. **A fundação francesa de São e seus mitos**. São Luís : Editora UEMA, 2008.
- LAFAYE, Claudette; THÉVENOT, Laurent. Une justification écologique? Conflits dans l'aménagement de la nature. **Revue française de sociologie**. 1993, 34-4. pp. 495-524.
- LAGROYE, Jacques. Les processus de politisation. In: _____. (dir.). **La politisation**. Paris: Belin, p. 359-372, 2003.
- _____. Etre du métier. **Politix**. vol. 7, n°28, 1994, pp. 5-15.
- _____. Institution, autorité, innovation. In: PALARD, Jacques (dir.). **Le gouvernement de l'Église catholique: synodes et exercice du pouvoir**. Paris: Cerf, 1997, p. 307-312.
- _____. **La vérité dans l'Église catholique. Contestations e restauration d'un régime d'autorité**. Éditions Bellin, 2006.
- _____. **Appartenir à une institution: catholiques en France aujourd'hui**. Ed. Economica. Paris: 2009.
- LAGROYE, Jacques; OFFERLÉ, Michel. (Orgs.) **Sociologie de l'institution**. Paris: Belin, 2011, 399 p.
- LAHIRE, Bernard. **Homem plural: os determinantes da ação**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LAMBERT, Yves. **Dieu change em Bretagne**. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours. Paris: Editions du Cerf, 1985, 415p.
- LAVOYE, Andrée; SOUSA, Francisca Alencar. **Une fenêtre sur la vie: histoire d'un engagement envers les femmes marginalisées**. Quebec: Solidarité Brésil – Outaouais, 2013.
- LAZZARIN, Flávio. Il senso di una presenza oggi: la testimonianza di Don Flávio Lazzarin. In: CALEFFI, Arnaldo; SCAGLIONI, Roberto. **Ho udito Il grido del mio popolo**. Testimonianze dal nordest brasiliano. Firenze: Edizioni Cultura della Pace, 1993.
- _____. "Desfazer o desenvolvimento e refazer o mundo": uma provocação para o debate. In: COSTA, Wagner Cabral da; CARNEIRO, Marcelo Domingos Sampaio. **A terceira margem do**

rio: ensaios sobre a realidade do Maranhão no novo milênio. São Luís : EDUFMA, Instituto EKOS, 2009.

LE BRAS, Gabriel. **L'église et le village**. Paris, Flammarion, 1976.

LEC (Liga Eleitoral Católica). **Aos eleitores catholicos**. Maranhão: Tip. M. Silva, 1933.

LECLERCQ, Catherine, Raisons de sortir. Les militants du Parti communiste français. In: FILLIEULE, Olivier. (Dir.). **Le désengagement militant**. Paris: Éditions Belin, 2005.

LEMERCIER, José Maria. **História da Arquidiocese**, 1947-1981, s/d, 200 p.

LEVINE, Daniel H. e VINCENT, Gilbert. L'Impact de la théologie de la libération en Amérique latine. **Archives des sciences sociales des religions**. N. 71, 1990. pp. 43-62.

LEVINE, Daniel; MAINWARING, Scott. **Religion and popular protest in Latin America**.

LEONARDI, Paula. Além dos espelhos. **Memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas francesas no Brasil**. Tese apresentada à Faculdade de educação, Universidade de São Paulo, USP, Brasil, 2008. Working paper, September, 1986.

_____. **Puríssimo coração**: um Colégio de Elite em Rio Claro. Dissertação de Mestrado, Campinas/UNICAMP, 2002.

_____. Congregações católicas docentes em São Paulo e a educação feminina. **VI Congresso Luso-Brasileiro de História da Educação**, 2006, Uberlândia. Anais do VI Congresso Luso-Brasileiro de História da Educação, 2006.

LESBAUPIN, Yvo. Communautés de base et politique au Brésil / Base Communities and Politics in Brazil. **Archives de sciences sociales des religions**. N. 97, 1997. Religion et politique en Amérique Latine / Religion and Politics in Latin America pp. 33-45.

LE RENARD, Amélie. "Droits de la femme" et développement personnel: les appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite. Critique **Internationale**, 2010/1 n° 46, p. 67-86.

LIBANIO, João Batista. **A volta à grande disciplina**. São Paulo: Loyola, 1983.

LIMA, Luiz. G. de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979.

LIVRO DE MATRICULA DO CLERO DIOCESANO, 1882.

LONDOÑO, Fernando Torres; Mancuso Lara. Los estudios sobre lo religioso en Brasil: un balance historiográfico. **ISTOR Revista de Historia Internacional**, México, n.9, p. 55-81, 2002.

LOWY, Michael. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000. 217 p.

_____. Rapports entre le religieux et le politique en Amérique Latine. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, n. 114, p. 61-66, avril-juin 2001.

LUNA, Regina Celi Miranda Reis. **A terra era liberta**: um estudo da luta dos posseiros pela terra no vale do Pindaré-Maranhão. São Luís, UFMA/Secretaria Educação do Maranhão, 1984.

_____. Impactos dos grandes projetos para as populações camponesas no Maranhão. **Cadernos de Pesquisa**, São Luís, UFMA, v. 2, n. 1, 1986, p. 57-61.

LUNGHI, Marco. **São Mateus. La speranza Che non delude**: testimonianze etno-missionarie mantovane. Instituto di Etno-Antropologia: Mantova, 1992.

MABILLE, François. **Approches de l'internationalisme catholique**. Paris: l'Harmattan, 2001, 241 p..

_____. L'action humanitaire comme registre d'intervention de l'église catholique sur la scène international. L'exemple du CCFD, **Genèses**, 2002/3 no 48, p. 30-51.

MACHADO, Jorge Luiz Feitoza. **Ação Política, Missão Pastoral e Instâncias de Inserção**: engajamento de clérigos no Maranhão (1970-1980). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do Grau de Mestre em Ciências Sociais, 2012.

MACHADO, Maria das Dores C.; MARIZ, Cecília L. "Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n. 34, p. 71-87, 1997.

- MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.
- MANOEL, Ivan Aparecido. A criação de paróquias e dioceses no Brasil no contexto das reformas ultramontanas e da ação católica. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia (Orgs.). **Faces do Catolicismo**. Florianópolis: Insular, 2008.
- MARAGLIO, Dom Maurizio. **La Passione Della Speranza**. Centro Missionário Diocesano, 1993.
- MARIN, Richard. **Dom Helder Camara, les puissants et les pauvres**. Pour une histoire de l'Église des pauvres dans le Nordeste brésilien (1955-1985). Paris: Les Éditions de l'Atelier - Les Éditions Ouvrières, 1995
- _____. Dios contra César o las metamorfosis del catolicismo brasileño bajo el régimen militar (1964-1985). **Historia Crítica**, n° 24, Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, 2002, p. 49-64.
- _____. **Meurtre au palais episcopal**. Histoire e memoire d'un crime d'ecclésiastique dans le Nordeste brésilien (de 1957 au début du XXI siècle). Paris: Editions l'IHEAL, 2010.
- _____. Les Églises et le pouvoir dans le Brésil des militaires (1964-1985). **Vingtième Siècle**. Revue d'histoire 1/ 2010 (n° 105), p. 127-144.
- MARINETTI, Fausto. **Colonizador colonizado: no holocausto dos empobrecidos**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- MARQUES, César Augusto. **Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão**. 3ª Edição. São Luís: SUDEMA, 1970.
- _____. **A Igreja no Maranhão**. São Luís : Fundação Cultural do Maranhão, 1977.
- MARCHESINI, Paulo de Assis. Processo de desenvolvimento urbano do interior do Maranhão. **Revista FIPES**, São Luís, v. 3 (2). Jul/dez 1988.
- MARTINS, José de Souza. A igreja face à política agrada do Estado. In: PAIVA, Vanilda. (Org). **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Loyola, 1985.

- _____. A reprodução do capital na frente pioneira e o renascimento da escravidão no Brasil. **Tempo Social**. Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 6(1-2): 1-25, 1994 (editado em jun. 1995).
- MARTINS, Manoel de Jesus Barros. Missas negras na nova aurora: tradição, decadência e renovação no Maranhão na República. **Ciências Humanas em Revista**, v. 2, n. 2, São Luís, 2004.
- MATHIEU, Lilian. Les ressorts sociaux de l'indignation militante. L'engagement au sein d'un collectif départemental du Réseau éducation sans frontier. **Sociologie**, 2010/3 Vol. 1, p. 303-318.
- _____. Une mobilisation improbable : l'occupation de l'église Saint-Nizier par les prostituées lyonnaises. I **Revue française de sociologie**. 1999, 40-3. pp. 475-499.
- _____. **L'Espace des Mouvements Sociaux**. Editions du Croquant, 2012.
- MATTOS, Izabel Missagia de. Missão Religiosa e Violência: Alto Alegre, 1901. **Ciências Humanas em Revista**. São Luís, V. 5, n. 01, Julho, 2007.
- MAURES, Catherine. **Caritas**. Un siècle de charité organisée en Alsace (1903-2003). Strasbourg, Signe, 2003.
- McADAM, Doug. **Freedom Summer**. Luttes pour les droits civiques. Mississipi, 1964. Paris: Agone, 2012.
- _____; MCCARTHY, John; ZALD, Mayer N. **Comparative perspectives on Social Movements**. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1996.
- MEDEIROS, Kátia Maria Cabral; FERNANDES, Silvia Regina Alves Fernandes. **O padre no Brasil**: interpelações, dilemas e esperanças. São Paulo, Loyola, 2005.
- MELO, Hugo Freitas de. **O ofício de sacerdote**: mediação cultural, atuação política e produção intelectual de padres no Maranhão. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2013.
- MENDEZ, Carlos Alberto Pérez. **Pontificia Comissão para a América Latina, 50 anos (1958-2008)**. Monografia Histórica, 2008.

MENDONÇA. Pollyanna Gouveia. **Sacrílegas Famílias:** conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII. Dissertação de Mestrado em História apresentada à Universidade Federal Fluminense, UFF, Brasil, 2007.

_____. **Parochos imperfeitos:** Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista. Tese de História apresentada à Universidade Federal Fluminense, UFF, Brasil, 2011.

MEIRELLES, Mário Martins. **História do Maranhão.** Rio de Janeiro: Serviço de Documentação do D.A.S.P., 1960.

_____. **História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão.** São Luís: Universidade do Maranhão/SIOGE, 1977.

_____. **Ensino Superior no Maranhão:** esboço histórico. São Luís: UFMA, 1981.

MÉRIAN, Jean-Yves. **Aluisio Azevedo:** vida e obra (1857-1913). Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

MESCHIATTI, José Eduardo. **Trabalhadores da Vinha: estudo sobre a formação do clero** – o Seminário Católico antes e depois do Concílio Vaticano II. Campinas: SP, 2007.

MICELI, Sergio. **Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945).** São Paulo/Rio de Janeiro, DIFEL, 1979.

_____. **A elite eclesiástica Brasileira.** Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1988.

_____. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995).** São Paulo: Ed. Sumare: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. Volume 2 : Sociologia.

MICHEL, Patrick. Religion et politique dans un monde en quête de centralité. **Revue internationale et stratégique.** 2001/4 n° 44, p. 33-40. DOI: 10.3917/ris.044.0033.

MICHON, Sébastien. Les effets des contextes d'études sur la politisation. **Revue française de pédagogie.** La culture des élèves: enjeux et questions. N.º 163, 2008.

MILESI, Vito. **Da cidade Grande ao Sertão.** Sem fronteiras, Taboão da Serra, 1983.

_____. **O carvalho do Tasso.** Imperatriz: Ética, 2001.

MINAYO, Carlos e VALLA, Victor. Subsídios para uma reconstrução histórica da fase: a primeira década, 1961-1970. Rio de Janeiro: Mimeo, 15 p. 1982.

MISCHI, Julian. Travail partisan et sociabilités populaires. Observations localisées de la politisation communiste. **Politix**. Vol.16, N°63. Troisième trimestre 2003. pp. 91-119.

MISSIONÁRIOS COMBONIANOS Brasil Nordeste. A herança espiritual de Dom Franco Masserdotti, Bispo de Balsas (Maranhão - Brasil). Setembro, 2007.

MISSIONÁRIOS COMBONIANOS. Disponível em: <<http://www.comboni.org//categoria/view/id/246/sezione/2>>. Acesso em: 13 jul. 2013a.

MISSIONÁRIOS COMBONIANOS. Disponível em: <<http://www.comboni.org//contenuto/view/id/106007>>. Acesso em: 23 ago. 2013b.

MONACO, Luigi Lo. **As comunidades eclesiais de base (CEBs) nos discursos dos agentes de pastoral do Maranhão (1964-1989): nascimento e “morte” de um movimento social**. São Luís : 360º Graus Gráfica e Editora, 2012, 171p.

MONTERO, P. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. (org.) **O que ler na ciência social brasileira**. Vol. 1 (antropologia). São Paulo: Ed. Sumaré; Brasília: ANPOCS/CAPES, 1999, p. 327-367.

_____. **Igreja católica, identidade e pós-colonialismo**. Etnográfica (Lisboa), v. 4/5, p. 207-222, 2004.

_____. Max Weber e os dilemas da secularização. **Novos Estudos**. CEBRAP, São Paulo, v. 65, p. 34-44, 2003.

_____. **Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil**. Etnográfica (Lisboa), v. 13, p. 7-16, 2009b.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos**. CEBRAP, SP, v. 74, p. 47-66, 2006.

_____. Saberes Missionários: da autoria à tradução. **Revista de Antropologia** (USP. Impresso), v. 02, p. 713-728, 2012.

MONTEIRO, Lorena Madruga. **Religião, Cultura e Política: o Apostolado laico dos Jesuítas no RGS e os espaços sociais de atuação**. Tese de Doutorado em Ciência Política, Porto Alegre: UFRGS, 2011a.

_____. Considerações sobre a atuação da Companhia de Jesus na formação de grupos dirigentes no Rio Grande do Sul. **História Unisinos**, n. 15, v. 1, Janeiro/Abril, 2011b.

_____.; DRUMOND, A. O conceito de Democracia em Jacques Maritain e sua recepção pelo movimento católico brasileiro. In: **7 Encontro ABCP. Política, desenvolvimento e inclusão social no Brasil**, 2010, Recife-Pe. 7 Encontro ABCP. Política, desenvolvimento e inclusão social no Brasil, 2010.

MONTELLO, Josué. **A polêmica de Tobias Barreto com os padres do Maranhão**. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1978.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História, Metodologia e Memória**. São Paulo, Contexto, 2010.

MONTES, Maria Lucia. "Figuras do Sagrado: Entre o público e o privado". In: NOVAIS, Fernando. **História da vida privada no Brasil**. Vol 4, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

MORAIS, João F Regis de. **Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB**. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1982.

MUEL-DREYFUS, Fracine. **Le Métier d'éducateur**. Les instituteurs de 1900, les éducateurs spécialiste de 1968. Les Editions de Minuit, 1983.

MUNARI, Giovanni. **Caminhos Combonianos no Brasil: história da presença comboniana no Brasil de 1952 a 2007**. São Paulo: Editora Alô Mundo, 2007.

NEIBURG, Frederico. **Politização e Universidade na Argentina. Esboço de uma pragmática histórica da política**. **Novos Estudos**. Cebrap, 1999.

_____. O naciocentrismo das ciências sociais e as formas de conceituar a violência política e os processos de politização da vida social. In: WAIZBORT, Leopoldo (Org.). **Dossiê Norbert Elias**, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

NEMBRO, M. **São José de Grajaú: primeira prelaia do Maranhão**. Fortaleza: Edições A Voz de São Francisco, 1955.

_____. **Frei João Pedro: missionário capuchinho superior e fundador**, v. 1. Tradução de Antônio Angonese. Fortaleza, 1998.

NERIS, Wheriston Silva. **A Civilização Católica: o movimento reformador católico através da educação e da imprensa na São Luís oitocentista**. 2007. Monografia de conclusão de curso de História, UFMA.

_____.; CAMARA, Cidinalva. S. Aportes para a (re)discussão da noção de campo religioso. **Outros Tempos**, v. 05, p. 131-151, 2008.

_____. Elementos para uma história social da militância católica no Maranhão. In: CARREIRO, Gamaliel.S; FERRETI, Sérgio.F.; SANTOS, Lyndo. A. (Orgs.) **Missa, Culto e Tambor: os espaços da religião no Brasil**. São Luís, EDUFMA/FAPEMA, 2012.

_____. **A Elite Eclesiástica no Bispado do Maranhão**. São Luís, Edufma; Jundiá, Paco Editorial, 2014.

NERIS, Wheriston Silva et. all. **Histórias do Maranhão em Tempos de República**. Jundiá: Paco Editorial, 2014.

NETO, Manoel Santos. A saga do poeta que ganhou o mundo e virou Monsenhor. **Jornal Pequeno**, Ano V, Edição 149, jan.2007.

NOVAES, Regina Reyes. “Continuidades e Rupturas no Sindicalismo Rural”. In: BOITO JR, Armando (org.). **O Sindicalismo Brasileiro nos anos 80**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991. pp. 171-96.

NUNES, Patricia Maria Portela. **Medicina, Poder e Produção Intelectual**. São Luís: Edições UFMA. PROIN (CS), 2000.

NUNES, Iran de Maria Leitão. **Os primórdios da obra dos Irmãos Maristas no Maranhão (1908-1920)**. Dissertação apresentada ao American World University, Iowa, 2000.

OFFERLÉ, Michel. Capacités politiques et politisations: faire voter et voter, XIXe. Siècles (2), **Genèses**. 2007/3, N° 68, p. 145-160.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. O papel do padre – 1968-2004. In: MEDEIROS, Kátia Maria Cabral; FERNANDES, Silvia Regina Alves. **O padre no Brasil: interpelações, dilemas e esperanças**. São Paulo, Loyola, 2005.

OLIVEIRA, Wilson José Ferreira de. Engajamento político, competência e Elites dirigentes do movimento ambientalista. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, v. 16, n. 30, p. 167-186, jun. 2008.

OSCHA (Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana). **Dia de Hispanoamérica: América, puerta abierta a la misión.** 3 de marzo de 2013.

PACHECO, D. Felipe Condurú. **História Eclesiástica do Maranhão.** São Luís : Departamento de Cultura do Estado, 1969.

_____. D. Luis de Brito: **o primeiro arcebispo de Olinda.** Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1954.

PALMEIRA, Moacir. Modernização, Estado e questão agrária. **Estudos avançados.** São Paulo, v. 3, n. 7, Dec. 1989.

PARÓQUIA DE São Benedito. **A justiça social e o trabalho de Luis Mario Lula.** Parte 1, 2012.

PECHU Cécile, "Les générations militantes à Droit au logement". **Revue française de science politique**, vol. 51, n°1, 2001, pp. 73-103.

PAGIS, Julie. La politisation d'engagements religieux. Retour sur une matrice de l'engagement en mai 68. **Revue française de science politique**, v. 60, 2010/1.

PAIVA, Vanilda (dir.). **A Igreja moderna no Brasil, Igreja e questão agrária.** São Paulo, Loyola, 1985, p. 52-67.

PALARD, Jacques. Processus de transformation d'une organisation religieuse / Process of Transformation in a Religious Organization. **Archives des sciences sociales des religions.** N. 60/1, 1985. pp. 131-150.

_____(dir.). **Le gouvernement de l'Église catholique: synodes et exercice du pouvoir.** Paris: Cerf, 1997, 334p.

_____ Les Recompositions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité. **Archives des sciences sociales des religions.** N. 107, 1999. pp. 55-75.

_____. Les mutations du militantisme catholique en France: la dimension politique des ruptures institutionnelles. **Revue Internationale de Politique comparée**, vol. 7, 2, automne 2000, pp. 385-414.

_____. Modeles institutionnels de la gestion du croire dans la sphère catholique. **Social Compass**, 48(4), 2001, PP. 549-545.

PASSY, Florence. **L'action altruiste**. Contraintes et opportunités de l'engagement dans Le mouvement sociaux. Libraire Droz S.A., Genève, 1998.

_____. Interactions sociales et imbrications des sphères de vie. In: FILLIEULE, Olivier (org.). **Le désengagement militant**. Éditions Belin, 2005.

PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil, entre o povo e a nação**. São Paulo: Ática, 1990.

PELLETIER, Denis. De la mission au tiers-mondisme: crise ou mutation d'un modèle d'engagement catholique. **Le mouvement social**, octobre-décembre, n.º 177, 1996.

_____. L'Europe des religions aujourd'hui. **Vingtième Siècle**. Revue d'histoire. N°66, avril-juin 2000. pp. 5-12.

_____. Le militantisme chrétien à l'épreuve de l'idée missionnaire. In: BRECHON, Pierre; DURIEZ, Bruno; ION, Jacques. **Religion et action dans l'espace public**. Paris: L'Harmattan, 2000.

_____. **La crise catholique**. Religion, société, politique em France (1965-1978). Paris: Payot, 2002.

_____. Tiers-mondisme catholique: un héritage incertain. In: DURIEZ, Bruno; MABILLE, François; ROUSSELET, Kathy. **Les Ong Confessionnelles: Religions et action international**. Paris: L'Harmattan, 2007.

_____.; SCHLEGEL, Jean-Louis. **À la gauche du Christ**. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours. Paris: Éditions du Seuil, 2012.

PEREIRA, Jesus Marmanillo. **Engajamento militante e a "luta pela moradia em São Luís" entre as décadas de 1970 e 1980**. 2011. 201 fls. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2011.

_____. VER, JULGAR, AGIR, REVER E CELEBRAR: Notas sobre a ação católica em São Luís -MA. **XIII SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR**, 2012, São Luís. Religião, Carismo e poder: as formas da vida religiosa no Brasil, 2012. p. 1-13.

_____. Comunidades Eclesiais de Base e a Luta por Moradia: Educação e participação política em contexto de precarização.. **Tomo** (UFS), v. 18, p. 101/161, 2012.

PERNOUD, Régine. **Para acabar con la edad media**. Barcelona: Medievalia, 2003.

PETRARCA, Fernanda. R. Carreira militante, inserção profissional e exercício do jornalismo no Rio Grande do Sul. **Política e Sociedade**, Florianópolis, n. 13, 2008, p. 311-329.

_____. Construção do Estado, esfera política e profissionalização do jornalismo no Brasil. **Revista Sociologia e Política**, Curitiba, v. 18, n. 35, fev. 2010.

_____. A luta pelos direitos humanos: profissionalização de causas e politização do direito. **Cad. CRH**, Salvador , v. 27, n. 70, abr. 2014.

PIERUCCI, Antonio Flavio. “Sociologia da Religião Área Impuramente Acadêmica”. In : MICELI, Sérgio. **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré: Anpocs; Brasília: Capes, 1999.

_____; SOUZA, Beatriz M. de; CAMARGO, Cândido P. de. Igreja Católica: 1945-1970. In: FAUSTO, Boris (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira**. v. 11. São Paulo: Difel, 1986. p. 384.

_____; PRANDI, Reginaldo (orgs.). **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRADO, Regina Paula dos Santos. **Todo Ano Tem**. As Festas na Estrutura Social Camponea. São Luís : PPGCS/GERUR/EDUFMA, 2007.

PIROTTE, Jean. Politique et christianisme après 1945. Engagement/Désengagement des acteurs de la mission (Afrique, Amérique Latine, Océanie). Le trentième colloque du CREDIC Bruxelles, 25-28 août 2009. In: **Histoire, monde et cultures religieuses**, 2009/3 n. 11, p. 173-181.

PORTELA, Camila da Silva. **A “SUBVERSÃO” CATÓLICA NO MARANHÃO**: uma análise histórica a partir da documentação da DOPS (1972-1986). Monografia apresentada ao Curso de História

da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do grau de Bacharel em História, 2011.

_____. **COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE: movimento social católico, características e comportamento no período do Regime Militar no Maranhão.** In: CARREIRO, Gamaliel da Silva; FERRETTI, Sergio Figueiredo, SANTOS, Lyndon de Araújo. (Org.). **Religiões e Religiosidades no Maranhão.** São Luís - MA: EDUFMA, 2011, v. , p. 199-207.

_____. **IGREJA CATÓLICA E DITADURA MILITAR: uma análise a partir histórica a partir da documentação do DOPS (1972-1986).** In: CARREIRO, Gamaliel da Silva; FERRETTI, Sergio Figueiredo; SANTOS, Lyndon de Araújo. (Org.). **MISSA, CULTO E TAMBOR: os espaços das religiões no Brasil.** 1ªed. São Luís - Maranhão: EDUFMA, 2012, v. , p. 143-160.

PORTIER, Philippe. **Eglise et politique en France au XXè siècle.** Paris: Montchrestien, 1993, 160p.

_____. Pluralidade e unidade do catolicismo francês. **Revista de Estudos da religião** – REVER. p. 1-23, set. 2010. Issn 1677-1222. Disponível em: http://www4.pucsp.br/rever/rv3_2010/t_portier.pdf. Acessado em: 12/03/2012

PORTO, Márcio de Souza. **Modernidade e catolicismo: o episcopado de Dom José de Medeiros Delgado no Ceará (1963-1973).** Doutorado em Sociologia. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.

POULAT, Emile. **Église contre bourgeoisie.** Introduction au devenir du catholicisme actuel. Tournai, Casterman, 1977.

_____. **Dérèglements et débordements du champ religieux. Le temps de la réflexion,** n°2, 1981, pp. 153-169.

_____. **L'Église, c'est um monde.** L'Éclésiosphère. Paris: Editions du Cerf, 1986.

PREZIA, Benedito (org.). **Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI.** Edições Loyola, São Paulo, 2003.

PRUDHOMME, Claude. De la mission aux ONG de solidarité internationale: quelle continuité? In: DURIEZ, Bruno; MABILLE, François; ROUSSELET, Kathy. **Les Ong Confessionnelles: Religions et action international**. Paris: L'Harmattan, 2007.

_____. Le modèle missionnaire: stratégies et débats. In: DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise et al. **Missionnaires chrétiens**. Autrement Mémoires/Histoire, 2008 p. 150-161.

PRUDHOMME, Claude. Centralité romaine et frontières missionnaires. In: **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Italie et Méditerranée T. 109, N.2. 1997. p. 487-504.

RAISON DU CLEZIOU, Yann. De la contemplation à la contestation: socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1954-1969). **IXeme. Congrès de l'association Française de Science Politique**. Toulouse, Septembre, 2007.

_____. Le pouvoir religieux et l'Etat em France. In: COHEN, Antonin; LACROIX, Bernard; RIUTORT, Philippe. **Nouveau manuel de science politique**. Paris: Éditions La Decouverte, 2009.

_____. Des fidélités paradoxales: recompositions des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise. In: LAGROYE, Jacques; OFFERLÉ, Michel. **Sociologie de l'institution**. Paris: Belin, 2010.

_____. Le Secours catholique et les forums sociaux: une politisation incrémentale (2003-2010). In: AÏT-AOUDIA, Myriam et al., « Indicateurs et vecteurs de la politisation des individus : les vertus heuristiques du croisement des regards », **Critique internationale** 1/ 2011 (n° 50).

_____. Quand une génération en cache une autre. **Politix** 4/2011b (n° 96), p. 115-138.

RAPOSO, Luiz Alexandre. **Padre Constantivo Vieira**. ACADEMIA VIENENSE DE LETRAS, sd (a). Disponível em: <<http://www.avlma.com.br/index.php/academicos-e-patronos/288-padre-constantino-vieira>>. Acesso em: 10 de março de 2014.

_____. **Padre Eider Silva**. ACADEMIA VIENENSE DE LETRAS, s/d (b). Disponível em: <<http://www.avlma.com.br/>

index.php/academicos-e-patronos/291-padre-eider-silva>. Acesso em: 11 de março de 2014.

RAPOSO, Maria da Conceição Brenha. **Movimento de Educação de Base – MEB**. Discurso e Prática – 1961-1967. Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação. Rio de Janeiro, FGV, 1982.

REINALDO, Telma Bonifácio dos Santos . **PADRE ARIAS CRUZ: SUA VIDA NO MARANHÃO** 2009 (Biografias).

REIS, Eliana Tavares dos. A “arte” da intervenção política: carreiras e destinos de protagonistas que “lutaram contra a ditadura” no Rio Grande do Sul. In: CORADINI, Odaci Luiz (Org.). **Estudos de grupos dirigentes no Rio Grande do Sul**: algumas considerações recentes. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

RÉMOND, René. Droite et gauche dans le catholicisme français contemporain (suite). **Revue française de science politique**, 8e année, n. 4, p. 803-820, 1958.

_____. La culture politique des catholiques aujourd'hui. **Vingtième Siècle**. Revue d'histoire. n. 44, pp. 58-64, octobre-décembre 1994.

REVEL, Jacques. **Jogos de Escala**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. **Igreja católica e modernidade no Maranhão**. 1889-1922. Dissertação de Mestrado em História, Recife:UFPE, 2003.

RIBEIRO, Jorge Claudio. O papa tem corpo. **Revista Nures**. Ano VII, n. 20, 2012.

RIBEIRO JUNIOR, José Reinaldo Barros. **Formação do espaço urbano de São Luís** : 1612-1991. São Luís : Edições FUNC, 1999.

RIDENTI, Marcelo S. Ação Popular: cristianismo e marxismo. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo (Org.). **História do marxismo no Brasil**. 5. Partidos e organizações dos anos 20 aos 60. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2002. p. 213-282.

_____. Marcelo. Cultura e política: os anos 1960-1970 e sua herança. In DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge (orgs.). **O Brasil Republicano**. O tempo da ditadura –

regime militar e movimentos sociais em fins do século XX, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

ROBNETT, Belinda. African-American Women in the Civil Rights Movement, 1954-1965: Gender, Leadership and Micromobilization. **The American Journal of Sociology**, 101 (6), 1996, p. 1661-1693.

ROCHA, Francisco Rogério Araújo. **Morros: história e memória de um povo**. Morros (MA): Gráfica Santa Clara, 2011.

RODEGHERO, Carla Simone. Religião e patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos da Guerra Fria. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, n. 44, pp. 463-488, 2002.

RODRIGUES, Laiane Nunes. **Memórias da repressão sobre os padres do Maranhão: histórias de vida e da luta contra a Ditadura Militar (1968-1977)**. 2008. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual do Maranhão. São Luís, 2008.

RODRIGUEZ, Angel Veiga. **Crítica ao Positivismo na Imprensa católica maranhense**. São Luís : SECMA, 1982.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. Crítica ao populismo católico. São Paulo: Kairos, 1979.

ROUSSEAU, André. Le jeune clergé des années 70. **Actes de la recherche em sciences sociales**, v. 44, n. 1, 1982. p. 69-69.

_____. Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Eglise. **Actes de la recherche em sciences sociales**. v. 44, n. 1, 1982. p. 55-68.

ROUTHIER, Gilles; LAUGRAND, Frédéric. **L'Espace missionnaire: lieu d'innovations et de rencontres interculturelles**. Paris: Karthala, Presses de l'Université de Laval, 2002.

ROUX, Rodolfo R. de. La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. **Pro-Posições**. Campinas, v. 25, n. 1, abr. 2014.

ROYER, Muriel. **Lectures critiques**. Raisons politiques 1/ 2007 (no 25), p. 179-201

SALINAS ARANEDA, Carlos. La actuación de los Obispos en la supresión del fuero eclesiástico en Chile en el siglo XIX. **Rev. estud. hist.-juríd.** 2006, no. 28.

- SALEM, Helena. Dos palácios à miséria da periferia. In: MOURA, Antonio Carlos; SALEM, Helena (org.). **A igreja dos oprimidos**. São Paulo, Ed. Brasil Debates, 1981.
- SAUVAGE, Pierre. Relations entre Belges et Latino-Américains à propôs de la théologie de la libération (1970-1980). In: BASTIAN Jean-Pierre (éd.), **Europe latine-Amérique latine: la modernité religieuse en perspective comparée**, Paris, Karthala, 2001, p. 287-306.
- SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: cotidiano e movimentos**. Edições Loyola, São Paulo, 1992.
- SANT'ANA JÚNIOR, H. A. CONFLITOS SÓCIO-AMBIENTAIS NO MARANHÃO E SUA RELAÇÃO COM GRANDES PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO. In: **IV Jornada Internacional de Políticas Públicas - NEOLIBERALISMO E LUTAS SOCIAIS: perspectivas para as Políticas Públicas**, 2009, São Luís - MA.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)**. (Tese de doutorado). Roma: UNIGRE, 2010.
- SANTOS, Patricia Teixeira. **Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.
- SANTOS, Murilo; PAULA ANDRADE, Maristela de. **Fronteiras – a expansão camponesa na Pré-Amazônia Maranhense**. São Luís : EDUFMA, 2009.
- SAPIRO, Gisèle. **Les formes de l'engagement dans le champ littéraire**. Lausanne: Éditions Antipodes, 2006.
- SAPPIA, Caroline; SERVAIS, Olivier. Politique et christianisme après 1945 : engagement des acteurs de la mission em Afrique, en Amérique latine et en Europe. **Histoire, monde et cultures religieuses**. 2010/2 n. 14, p. 5-12. DOI : 10.3917/hmc.014.0005.
- SAPPIA, Caroline; SERVAIS, Paul. **Les relations de Louvain avec l'Amérique Latine (1953-1983)**. Entre evangelisation, théologie de la libération et mouvements étudiants. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2006.
- SAUVAGE, Pierre. Relations entre Belges et Latino-Américains à propôs de la théologie de la libération (1970-1980). In: In: SAPPIA,

Caroline; SERVAIS, Paul. **Les relations de Louvain avec l’Amérique Latine (1953-1983)**. Entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2006.

SAWICKI, Frédéric. **Les réseaux du parti socialiste**. Sociologie d’un milieu partisan, Paris, Belin, « Socio-histoires », 1997.

_____. Les politistes et le microscope. In: BACHIR Myriam e CURAPP. **Les méthodes au concret**. Démarches, formes de l’expérience et terrains d’investigation en science politique, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

_____. Les temps de l’engagement. À propos de l’institutionnalisation d’une association de défense de l’environnement. In: LAGROYE, Jacques (Dir.). **La Politisation**. Paris: Belin, 2004.

SAWICKI, Frédéric; SIMEANT, Johanna. **Inventário da sociologia do engajamento militante**: Nota crítica sobre algumas tendências recentes dos trabalhos franceses. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 13, n. 28, Dec. 2011.

SCHLESINGER, Sérgio. ; NUNES, Sidemar. Pesotto; CARNEIRO, Marcelo. Sampaio . **A agricultura familiar da soja na região sul e o monocultivo no Maranhão**. 1. ed. Rio de Janeiro: FASE, 2008. v. 1. 147p.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 1993.

SHEWEN, L. Adaptation et innovation: les stratégies évangélistes des missionnairesjésuites français en Chine au XVII siècle. In: ROUTHIER, G.; LAUGRAND, F. *L’Espace missionnaire: lieu d’innovations et de rencontres interculturelles*. Paris: Karthala; Presses de l’Université de Laval, 2002. p. 19-36.

SCHOOYANS, Michel. **Le manque de vocations sacerdotales au Brésil**. NRT 86/10, 1964, p. 1078-1098.

SCHEARTZMAN, Simon. A política da Igreja e a educação: o sentido de um pacto. **Religião e Sociedade**, 13/1, março, 1986.

SÉGUY, Jean. Max Weber et la sociologie historique des religions. **Archives de sociologie des religions**. N. 33, 1972. pp. 71-103.

_____. Pour une Sociologie de l'ordre religieux. **Archives des sciences sociales des religions**. N. 57/1, 1984. p. 55-68. doi : 10.3406/assr.1984.2306.

SEIDL, Ernesto. **A elite eclesiástica no Rio Grande do Sul**. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência política, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

_____. Um discurso afinado: O episcopado católico frente à "política" e ao "social". **Horizontes Antropológicos** (UFRGS. Impresso), v. 13, p. 145-164, 2007a.

_____. Intérpretes da história e da cultura: carreiras religiosas e mediação cultural no Rio Grande do Sul. **Anos 90** (UFRGS), v. 14, p. 77-110, 2007b.

_____. Lógicas Cruzadas: carreiras religiosas e política. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 6, p. 11-27, 2009a.

_____. Disposições a militar e lógica dos investimentos militantes. **Pro-Posições**, Campinas, v. 20, n. 2 (59), p. 21-39, maio/ago. 2009b.

_____. Escola, religião e comunidade: elementos para compreensão do "catolicismo imigrante". **Pensamento Plural** (UFPEL), v. 2, p. 77-104, 2008.

_____. Sociologia da vocação religiosa: reprodução familiar e reprodução da Igreja. **Sociologias** (UFRGS), v. 14, p. 240-272, 2012.

_____. Recomposição do episcopado brasileiro e a autoridade de Roma. In: CANEDO Letícia B.; TOMIZAKI Kimi A.; GARCIA. Jr. Afrânio (Org.). **Estratégias educativas das elites brasileiras na era da globalização**. 01 ed. São Paulo: Hucitec, 2013b, p. 294-326.

_____; GRILL, Igor Gastal (org.). **As Ciências Sociais e os Espaços da Política no Brasil**. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2013

_____; NERIS, Wheriston Silva. O Episcopado Brasileiro e o Espaço do Poder: uma cultura eclesiástica em mutação. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 8, p. 15-37, 2011.

SERBIN, Kennet. P. **Diálogos na sombra**: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

_____. **Padres, celibato e conflito social**: uma história da Igreja católica no Brasil. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SERRY, Hervé. **Naissance de l'intellectuel catholique**. Paris: La Découverte, 2004, 371p.

SERVAT, Joseph. **Em mission au Nordeste du Brèsil (1964-2002)**. Paris: Editions l'Harmattan, 2005

SERVAIS, Paul. Louvain et l'Amérique latine au 20 siècle. Quelques pistes et matériaux. In: SAPPÍA, Caroline; SERVAIS, Paul. **Les relations de Louvain avec l'Amérique Latine (1953-1983)**. Entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2006.

STEIN, Leila Menezes. **Trabalhismo, círculos operários e política**: a construção do Sindicato de Trabalhadores Agrícolas no Brasil (1954 a 1964). São Paulo: Anablume;Fapesp, 2008.

SEVEGRAND, Martine. **Vers une Eglise sans prêtres**. La crise du clergé séculier en France (1945-1978). Rennes, PUR, 2004.

SHEWEN LI. Adaptation et innovation: les stratégies évangélisatrices des missionnaires jésuites français en Chine au XVII siècle. In: ROUTHIER, Gilles ; LAUGRAND, Frédéric. **L'Espace missionnaire: lieu d'innovations et de rencontres interculturelles**. Paris: Karthala, Presses de l'Université de Laval, 2002.

SILVA, Clodomir Brandt e. **A família Brandt**. Arari: Ed. Notícias de Arari, 1993.

_____. **Escritos sem ordem**. 1ª série. Arari: Ed. Notícias de Arari, 1983.

_____. **Assuntos ararienses**. Arari: Ed. Notícias de Arari, 1985. 187

_____. **Assuntos ararienses II**. Arari: Ed. Notícias de Arari, 1990.

_____. **Escritos sem ordem**. 3ª série. Arari: Ed. Notícias de Arari, 1990.

_____. **Escritos sem ordem**. 4ª série. Arari: Ed. Notícias de Arari, 1992.

_____. **Escritos sem ordem**. 5ª série. Arari: Ed. Notícias de Arari, 1994.

_____. **Escritos sem ordem**. 6ª série. Arari: Ed. Notícias de Arari, 1996.

SILVA, D. Francisco de Paula. **Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão**. Bahia: Typographia de São Francisco, 1922.

SILVA, Katyanne Rocha da; ALBUQUERQUE, Luis Eduardo Moraes de. A importância das comunidades eclesiais de base na formação política do povo morruense.. **Anais dos Simpósios da Associação Brasileira de História das Religiões**. São Luís, 2012. v. 13.

SILVA, Padre Eider Furtado da. **O pacificador da Baixada**. 1980.

_____. **Comentários Semanais**. São Luís: Edições AVL, 2013.

_____. **Clamorosa contradição**. 58º aniversário de sacerdócio de Padre Eider Furtado da Silva, Viana, 21 de dezembro de 2006 (mimeo).

_____. “Il Vangelo secondo Viana” continua: Padre Eider, ex vicário generale di Viana ricorda”. In: CALEFFI, Arnaldo; SCAGLIONI, Roberto. **Ho udito Il grido del mio popolo. Testimonianze dal nordest brasiliano**. Firenze: Edizioni Cultura della Pace, 1993.

SILVA, Joelma Santos da. **Por mercê de Deus: igreja e política na trajetória de Dom Marcos Antônio de Sousa (1820-1842)**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, UFMA, 2012.

SILVA, Wellington Teodoro. O jornal Brasil, Urgente (1963 - 1964). **Interações: Cultura e Comunidade** (Uberlândia. Online), v. 4, p. 29-46, 2010.

_____. Esquerda católica brasileira: excerto. **Revista nures**, v. n. 18, p. 83/18-96, 2011.

_____. Catolicismo militante na primeira metade do século XX Brasileiro. **História Revista** (UFG), v. 13n12, p. 541-563, 2009.

_____. A militância das palavras - imprensa católica de esquerda no pré-golpe de 1964. **Alceu** (Online), v. 11, p. n. 21 p. 5-15, 2010.

SIMONATO, Ruggero; COULON, Paul. Entre érudition et dynamiques ecclésiales, les orientations de l'histoire missionnaire en Italie au XXe siècle. In: **Histoire, monde et cultures religieuses**, 2007/1 n. 1, p. 81-103.

SIMÉANT, Johanna. Entrer, rester en humanitaire: des fondateurs de MSF aux membres actuels des ONG médicales françaises. **Revue française de science politique**, 51 (1-2), 2001.

_____. Um humanitaire “apolítico”? Demarcations, socialisations au politique ET espaces de La réalisation de soi. In. LAGROYE, Jacques. (Dir.). **La politisation**. Paris: Belin, 2003.

_____. Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises. **Le Mouvement social**, mai 2009, p. 101-122.

SOARES, Ismar de Oliveira. **Do Santo Ofício à libertação: o discurso e a prática do Vaticano e da Igreja Católica no Brasil sobre a comunicação social**. São Paulo: Paulinas, 1988.

SOUSA, Alina Silva. **A família na república: imprensa e casamento civil em São Luís na década de 1890**. Dissertação de Mestrado em História Social, USP, 2007.

SOUSA, Alysson Ericeira. **Padristas e barriguistas: poder político e violência em Arari**. 52 f. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2003.

SOUSA, Baltazar Macaíba de. Conflitos de terra e sindicatos rurais no Maranhão (1950-1964). In: CARVALHO, Claunísio Amorim (Org.) **Pergaminho maranhense: estudos históricos (vol.1)**. São Luís, Café & Lápis, 2010.

SOUSA, Sandra Maria Nascimento. **Mulheres em movimento: memória da participação das mulheres nos movimentos pelas transformações das relações de gênero nos anos 1970 a 1980**. São Luís, EDUFMA, 2007, 196p.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil: de Castelo a Tancredo (1964-1985)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SOUZA, André Ricardo de. **Igreja, política e economia solidária: dilemas entre a caridade, a autogestão e a teocracia**. 2006. 205f.

Tese (Doutorado em sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

_____. Entre assistência e autogestão: um estudo da economia popular solidária da Cáritas. **Revista nures** (Online), v. 3, p. 29-44, 2007a.:

_____. As mudanças na intervenção social do catolicismo brasileiro. **Estudos de Sociologia** (Recife), v. 13, p. 131-160, 2007b.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Religião e Política no Primeiro Reinado e Regências: a atuação dos padres-políticos no contexto de formação do Estado Imperial Brasileiro. **Almanack Braziliense** (Online), v. 8, p. 127, 2008.

_____. **Do altar à tribuna**. Os padres políticos na formação do Estado nacional brasileiro (1823-1841). 2010. Tese de doutorado: UERJ.

SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. **A JUC os estudantes católicos e a política**. Petrópolis, Vozes, 1982a.

_____. **Classes populares e Igreja nos caminhos da história**. Petrópolis, Vozes 1982b.

_____. As várias faces da Igreja Católica. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, Dec. 2004.

SOUZA FILHO, Benedito. A produção de soja no sul do Maranhão e seus impactos para segmentos camponeses da região. In: PAULA ANDRADE, M. (Org.) **Carajás: desenvolvimento ou destruição?** Relatórios de Pesquisa. São Luís: CPT, 1995, p. 243-275.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sonia Reyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 12, n.º 23, jan/abr. 2010, PP. 354-393.

SUAREZ, Hugo José. Une mystique de la politique Note de recherche: Sur l'engagement de prêtres-ouvriers dans la guérilla révolutionnaire en Bolivie. Actes de la recherche em sciences sociales, n. 155, 1991, p. 91-100.

SUAUD, Charles. Contribution à une sociologie de la vocation: destin religieux et projet scolaire. **Revue française de sociologie**, Année 1974, Volume 15, Numéro 1.

_____. **La vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux**. Paris: Minuit, 1978.

_____. As lutas religiosas do ponto de vista de uma sociologia da incorporação. O corpo sacerdotal (católico) entre doutrina e inovação. **Revista da Faculdade de Letras/Sociologia**, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. - Série I, vol. 1(1991)- . - Anual. - ISSN 0872-3419.

_____. VIET-DEPAULE, Nathalie. **Pêtres et ouvriers**. Une double fidélité mise à l'épreuve 1944-1969. Editions Karthala, Paris, 2004, 697p.

SUTTER, Jacques. Vocations sacerdotales et séminaires: le dépérissement du modèle clerical. **Archives des sciences sociales des religions**, 59, 1985, p. 177-196.

TAGLIAVINI, João Virgílio. **Garotos do Túnel** – um estudo sobre a imposição da vocação sacerdotal e o processo de condicionamento nos seminários. Campinas, UNICAMP, 1990.

TALLIN, Kristoff; TURCOTTE, Paul-André. Religieux et religieuses catholiques dans l'espace public. L'exemple de la France et du Québec. In: BRECHON, Pierre; DURIEZ, Bruno; ION, Jacques. **Religion et action dans l'espace public**. Paris: L'Harmattan, 2000.

TARROW, Sidney. **O poder em movimento**: movimentos sociais e confronto político. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

TAVARES, Josimo Moraes. Testamento espiritual do padre Josimo. **COMISSÃO PASTORAL DA TERRA**. Pe. Josimo: a velha violência da nova república. CPT, 1986.

TEIXEIRA, Marcos Paulo. Igreja católica e a ditadura civil-militar brasileira: "subversão" de clérigos aos olhos da Lei de Segurança Nacional no Maranhão. In: **XXVII Simpósio Nacional de História**. Natal, RN, julho de 2013.

TOSCHER, Sylvie. **Les catholiques allemands à la conquête du développement**. Paris: L'Harmattan, 1997.

_____. Utopie missionnaire, militantisme catholique. **Le mouvement social**, n. 177, 1996.

TURCOTTE, Paul-André. À l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux. **Sociologie et sociétés**, vol. 22, n° 2, 1990, p. 65-80.

- UBBIALI, Carlo. **O deus nômade**. O mundo espiritual dos Guajajara. São Luís : Associação Carlo Ubbiali, 2005.
- URIBE, Guillermo. **Les transformations du christianisme em Amérique Latine**. Des origines à nos jours. Paris, Éditions Karthala, 2009.
- VALLE, Edínio; BENEDETTI, Luiz Roberto; ANTONIAZZI, Alberto (org.). **Padre, você é feliz?** Uma abordagem psicossocial sobre a realização pessoal dos presbíteros do Brasil. São Paulo: Loyola, 2004.
- VAN DAMME, Jean Marie. **Ensino Multisseriado**: uma realidade no Maranhão. São Luís: UNDIME/ASP-MA/UNICEF, 2004.
- VASSORT-ROUSSET, Brigitte. **Les évêques de France en politique**. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986.
- VIANNA, Luiz Werneck. **Liberalismo e sindicato no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. (Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720. São Paulo): Tip. 2 de dezembro, 1853.
- ZHENG, Chantal. Missionnaires et missionnés: une recomposition identitaire réciproque. In : DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise et al. **Missionnaires chrétiens Autrement** «Mémoires/Histoire», 2008 p. 28-30.
- WERNET, Augustin. Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras durante o século XIX. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiro**. São Paulo: n. 42, 1997.
- WILLEMEZ, Laurent. Engagement professionnel et fidélités militantes. Les avocats travaillistes dans La défense des salariés. **Politix**. Vol. 16, n. 62. 2003, PP. 145-164.
- _____. Perseverare Diabolicum : l'engagement militant à l'épreuve du vieillissement social. **Lien social et Politiques**, Numéro 51, printemps 2004, p. 71-82.
- WILLEMEZ, lauren; MICHEL, Hélène. Investissements savants et investissements militants du droit du travail: syndicalistes et avocats travaillistes dans la défense des salariés. In: HAMMAN,

Philippe ; MÉON, Jean-Mathieu e VERRIER, Benoît (org.) **Discours savant, discours militant**: mélange des genres, Paris: L'Harmattan (Logiques politiques), p. 153-175.

WILLAIME, J.-P. Préface. In: GRANNEC, C.; MASSIGNON, B. Les religions dans la mondialisation: entre acculturation et contestation. Paris: Karthala, 2012.

_____. Les nouveaux clercs dans la société contemporaine. **Archives des sciences sociales des religions**. N. 54/2, 1982. pp. 161-165.

_____. **Profession**: pasteur. Sociologie de la condition de clerc à la fin du Xxe. Sciecle. Genève, Labor et Fides, 1986.

WEBER, Max. Economia e sociedade. Brasília: Editora da UNB, 2009.

Jornais consultados

Boletim Paroquial Arari (1954-1956)

Jornal O Estado de São Paulo (1973-1980)

Jornal A Fé (1864-1868)

Jornal A Nação (1869-1871)

Jornal Civilização (1880-1890)

Jornal do Brasil (1980)

Correspondente (1935-1936)

Jornal do Maranhão (1958-1968)

Jornal Mensageiro Diocesano (1907-1908)

Jornal O Combate (1925-1965)

Jornal O Eclesiástico (1852-1862)

Jornal O País (1976)

Jornal O Pensador (1880-1882)

Jornal Tempos Novos (1985)

Jornal Vias de Fato (2009-2014)

Notícias Arari (1957-1958).

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AC - Ação Católica
ACR (Ação Cristã em Meio Rural)
AML - Academia Maranhense de Letras
AnPo - Animação Popular
AP - Ação Popular
ARENA - Aliança Renovadora Nacional
ASP - Associação Saúde da Periferia
ATAM – Associação dos Trabalhadores Agrícolas do Maranhão,
CAL - Comissão Pontifícia para a América Latina
CBA - Comitê Brasileiro pela Anistia
CBI - Centro da Boa Imprensa
CEBs - Comunidades Eclesiais de Base
CEDOC - Centro de Documentação e Formação Social e Política
CELAM – Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano
CENFI - Centro de Formação Intercultural
CEIAL - Centro Eclesial Italiano para a América Latina
CETER - Companhia Estadual de Terras
CETER - Companhia Estadual de Terras
CGL - Confederação Geral do Trabalho
CIASC - Confederação Interamericana de Ação Social Católica
CIDSE - Coopération Internationale pour le Développement et la Solidarité
CIEC - Confederação Interamericana de Educação Católica
CIMI - Conselho Indigenista Missionário
CLAR - Confederação Latino-americana de Religiosos
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros
CNCO - Confederação Nacional de Operários Católicos
CNP - Conselho Nacional de Presbíteros
CONTAG - Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

COPEA - Obras Paroquiais, de Educação e de Assistência
CPT - Comissão Pastoral da Terra
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CRS - Catholic Relief Services
CRS - Catholic Relief Services
CUT – Central Única dos Trabalhadores
DAER - Departamento de Assistência ao Ensino Religioso
DCE – Diretor Central de Estudantes
DOPS - Departamento de Ordem Política e Social (
DURIL - Departamento Universitário de Rádio, Imprensa e Livro
FAEMA - Federação da Agricultura e Pecuária do Maranhão
FASE - Federação dos Órgãos de Assistência Social e Educacional
Federação de Assistência Social e Educacional (FASE)
FETAEMA - Federação dos Trabalhadores da Agricultura do
Estado do Maranhão
FSCJ - Filhos do Sagrado Coração de Jesus
FTRM - Federação dos Trabalhadores Rurais do Maranhão
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IHGM - Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
JAC - Juventude Agrária Católica
JEC – Juventude Estudantil Católica
JOC – Juventude Operária Católica
JUAC – Juventude Autêntica Cristã
JUC – Juventude Universitária Católica
LBA - Legião Brasileira de Assistência
LEC - Liga Eleitoral Católica
LMT - Legião Maranhense do Trabalho
MCC - Movimento Contra a Carestia
MCC - Movimento de Criatividade Comunitária
MCCJ - Missionários Combonianos do Coração de Jesus
MEB - Movimento de Educação de Base
MIQCB - Movimento de Quebradeiras de Coco Babaçu
MIRA - Missão Intermunicipal Rural Arquidiossesana
MSC – Missionários do Sagrado Coração

MSCJ - Missionários do Sagrado Coração de Jesus.
MSD - Missionários Salvatorianos
MST - Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
OFMCap - Menores Capuchinhos
OMI - Ordem dos Oblatos da Maria Imaculada
OVS - Obra de Vocações sacerdotais
PACs - Projetos Alternativos Comunitários
PC - Partido Comunista.
Pcdob – Partido Comunista Do Brasil
PDT - Partido Democrático Trabalhista
PJMP - Pastoral da Juventude do Meio Popular
PMDB - Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PMMA – Polícia Militar do Estado do Maranhão
PPC - Planos Pastorais de Conjunto
PRORURAL - Programa de Assistência ao Trabalhador Rural
PT – Partido Trabalhista
PU - Pastoral Universitária
RC - Renovação Carismática
REMAR - Radio Educadora Rural Ltda
SIAC - Secretariado Interamericano de Ação Católica
SMDDH - Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos.
SNAM - Secretariado Nacional de Ação Missionária
SNI – Serviço Nacional de Informação
SOMACS - Sociedade Maranhense de Cultura Superior
STRs - Sindicato de Trabalhadores Rurais
SUDAM – Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
SUDENE - Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste
TL - Teologia da Libertação
UFMA – Universidade Federal do Maranhão
UMC - União dos Moços Católicos
UNIP - União Interamericana de Padres de Família.

*Realizado o Depósito legal na Biblioteca Nacional
conforme Lei n. 10.994, de 14 de dezembro de 2004.*

Título	Igreja e missão: Religiosos e ação política no Brasil
Autor	Wheriston Silva Neris
Capa	Petricor Design
Diagramação	Diany Akiko Lee
Formato	16 x 23 cm
Páginas	495
Tipografia	Palatino Linotype
Papel	Polén 80gr Miolo
Edição	Cartão 250gr Capa 1a edição – Março de 2022
Publicação	Editora da Universidade Federal do Maranhão – EDUFMA e Pedro & João Editores

Com efeito, entre as principais modificações na composição do clero atuante no Maranhão em meados do século XX destaca-se, em primeiro lugar, a constituição progressiva de um universo formado majoritariamente por clérigos (regulares e diocesanos) estrangeiros. Por meio da ampliação das denominações e de identidades religiosas atuantes em tarefas pastorais na região, o que se deu, em segundo lugar, foi a diversificação dos habitus eclesiais locais e, com isso, a reconfiguração dos modos de exercício do papel religioso, tanto do ponto de vista sincrônico quanto diacrônico. Se, por um lado, esse processo de internacionalização dos efetivos repercutiu sobre a constituição de uma Igreja dividida entre identidades religiosas heterogêneas e até mesmo divergentes, parece-nos que foi justamente por esse estado da divisão do universo clerical que ganhou relevância aquele conjunto restrito de religiosos, principalmente estrangeiros. Assumindo postos de responsabilidade e liderança para a implantação de novas estruturas e programas pastorais na região, contribuíram inadvertidamente ao mesmo tempo para a legitimação da exploração de novas formas de exercício clerical e para a emergência de uma cultura institucional renovada, que participa, ainda hoje, da imagem social da Igreja Católica no Maranhão.

