

DOSSIÊ: Empreendimentos sociais, elite eclesiástica e congregações religiosas no Brasil
República: a arte de “formar bons cidadãos e bons cristãos”

Crise e recomposição do *habitus* religioso na periferia do espaço católico

Crisis and the rearrangement of religious habitus in the periphery of the Catholic space

Wheriston Silva Neris ⁽ⁱ⁾

Ernesto Seidl ⁽ⁱⁱ⁾

⁽ⁱ⁾ Universidade Federal do Maranhão - UFMA; Ciências Humanas; São Luís, MA, Brasil.
wheristoneris@yahoo.com.br.

⁽ⁱⁱ⁾ Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC; Sociologia e Ciência Política; Florianópolis, SC,
Brasil. ernestoseidl@gmail.com.

Resumo: Com base em um recorte empírico preciso, o artigo discute a ideia de *crise* institucional como indício de processos gerais que afetaram, em diferentes escalas, a Igreja e o catolicismo a partir de meados do século XX. A análise centrou-se no estado do Maranhão, nordeste do Brasil, e explorou três aspectos principais: i) as mutações da composição social e das modalidades de engajamento do clero; ii) a emergência de demandas religiosas ligadas a investimentos institucionais voltados para novos públicos; iii) os reflexos de poder e a recomposição das formas de autoridade religiosa. Os resultados apontam um processo de reconfiguração institucional conflitivo, favorecido pela reorientação doutrinária promovida por Roma entre os anos 1950-60. Essa criou condições para o engajamento politizado de parte do clero, sobretudo de religiosos missionários estrangeiros, o que encarnou novas formas de atuação profissional e assumiu serviços até então inéditos, desenhando uma nova imagem da instituição no espaço simbólico.

Palavras-chave: Igreja, catolicismo, engajamento, politização

Abstract: *Based on a precise empirical selection, the article discusses the idea of institutional crisis as an evidence of broader processes that have affected the Church and Catholicism in different scales from the mid-20th century on. The analysis focused on the Brazilian northern State of Maranhão, and three main aspects were explored: i) the changes in the social composition of the clergy and in its modalities of commitment; ii) the rise of religious demands connected to institutional investments towards new publics; iii) the backflow of power and the rearrangements of the religious authority. The results have brought to light a process of contentious institutional reconfiguration favored by a doctrinal reorientation led by Rome between the 1950s and 1960s. This process has nurtured the conditions for a politicized commitment of the clergy, mainly among foreign religious missionaries, which incorporated new forms of professional practice and took hold of new services, defining a new image of the institution in the symbolic space.*

Keywords: *Church, Catholicism, commitment, politicization*

Introdução

Este artigo é fruto de investigações que integram o projeto temático *Congregações Católicas, Educação e Estado Nacional no Brasil*¹ e está inserido em discussões em torno do peso da Igreja Católica, em especial das congregações religiosas, sobre a construção do espaço cultural no Brasil contemporâneo. A problemática aqui proposta não se reduz, assim, às fortes relações entre Igreja e campo educacional em sentido estrito. Procura-se, sobretudo, explorar dimensões menos evidentes dos efeitos de um trabalho multiforme da instituição católica na construção de esquemas de percepção e de interpretação da realidade em certas frações da sociedade, cujos resultados podem ser vislumbrados em processos de politização com impacto na formação de grupos de ação como as Comunidades Eclesiais de Base, sindicatos, escolas, partidos e tantas outras formas de intervenção no mundo social que dependem da aquisição de competências culturais e cognitivas específicas.

A ideia de *crise* da Igreja Católica no Brasil se tornou uma espécie de lugar-comum nas ciências sociais. É assim que a análise de suas transformações a partir dos anos 1950 faz ver uma instituição cada vez mais atravessada por uma sucessão de crises, rupturas e recomposições nas formas de presença pública – resultantes da combinação de uma série de processos aleatórios. A começar pelas transformações macrossociais em curso na América Latina e no País, como a

¹ Projeto internacional apoiado pela FAPESP, coordenado por Águeda Bittencourt (Unicamp).

crescente industrialização e urbanização, o salto demográfico e o aumento da escolarização; e, ainda, a percepção de ameaça do comunismo, o avanço das denominações protestantes e das religiões afro-brasileiras. Esses elementos teriam repercutido sobre um suposto monopólio confessional histórico, detido pelo catolicismo na região (Alves, 1979; Bruneau, 1974; Mainwaring, 2004).

Em particular, a explosão do pentecostalismo e um declínio notável do predomínio confessional católico – captado na redução do número de católicos declarados, na retração das demandas por serviços religiosos como batismos e casamentos e na diminuição do número de praticantes regulares – serviram para traduzir estatisticamente uma inexorável erosão quantitativa do catolicismo (Compagnon, 2000). As dificuldades no recrutamento de novos candidatos ao sacerdócio e à vida consagrada, o envelhecimento e as defecções do clero e a desestabilização e o declínio das estruturas tradicionais do catolicismo brasileiro impuseram para intérpretes e intelectuais da Igreja, desde então, o problema das condições de reprodução da Igreja. Em grande medida, entre historiadores e sociólogos das religiões, esses aspectos foram pensados como ilustrativos de um processo de secularização de longo curso que se aprofundou na modernidade avançada (Bonato, 2014). Inscrita em uma chave de leitura que constrói a alteridade da religião em relação à modernidade, a *crise da Igreja* constituiria aqui um dos exemplos de processos e dinâmicas globalizantes (individualização, subjetivação, pluralização) que têm igualmente afetado outros agrupamentos institucionais.

Não cremos ser o caso de adentrar a discussão sobre os limites históricos e conceituais dessa definição do fenômeno religioso. O que nos interessa ressaltar mais diretamente é que, em geral, as explicações sociológicas que repousam sobre o paradigma da modernidade tendem a extrair os fatos sociais e as trajetórias pessoais dos contextos aos quais estão vinculados indissociavelmente. A impressão que se tem é que o trabalho de pesquisa empírica serviria tão somente para ilustrar uma narrativa já construída, como alerta Raison Du Cleuziou (2014). Nesse aspecto, estamos de acordo com o autor, ao assinalar o quanto essas passagens do singular ao global, da história às estruturas – necessárias para pensar os fatos em um quadro teórico de um conceito de religião –, resultam em uma descontextualização que nega as lógicas de ação dos atores, os espaços de interação onde se encontram engajados e os contextos históricos singulares e contingentes (Raison Du Cleuziou, 2008). E isso tudo em nome de princípios gerais e de processos inexoráveis.

Sem sobredeterminar o peso das variáveis englobantes, é necessário avançar na compreensão da variedade de significados assumidos pela ideia de *crise da Igreja*. Antes de qualquer coisa, porque a *crise do catolicismo* constitui de fato um conflito de interpretação sobre as origens e a própria natureza da *crise*, como lembra Lagroye (2006). Nessa perspectiva, a *crise* resulta em uma maneira de interpretar o que se passa na instituição, assumindo, no entanto, variações que dependem das posições institucionais e das modalidades de vinculação que se têm com a instituição². E como visto no recente trabalho de Raison Du Cleuziou (2014), realizado na França, as interpretações podem ir desde uma indicação explícita de responsabilidades pela *crise* até mesmo o questionamento de sua existência. Logo, um interessante programa de investigação poderia tratar dessa pluralidade de visões da *crise*, o que requisitaria o deslocamento de uma abordagem descritiva para outra mais compreensiva, capaz de dar a ver como os católicos a representam e a vivem.

De maneira distinta, no presente trabalho a *crise* é tomada como um revelador particularmente potente de processos gerais que afetam a Igreja e o catolicismo em diferentes escalas, gerando: i) refluxos de poder e recomposição das formas de autoridade; ii) mutações de composição social e das modalidades de engajamento; iii) transformações em técnicas de mobilização e diversificação de investimentos. Por este ângulo, mais do que determinar as causas das mutações da instituição eclesial, trata-se de tomar a *crise* como uma manifestação particular de um conjunto de transformações que desenham uma nova imagem da instituição no espaço simbólico.

Este trabalho se concentra em um contexto empírico preciso, representado pelo estado do Maranhão, e procura combinar diferentes dimensões do processo de transformação institucional que modificou a face concreta da Igreja na região. Se, em trabalhos anteriores, tivemos a oportunidade de demonstrar como as transformações nessa Igreja tão distante de Roma se vinculavam ao estreitamento dos laços daquele território missionário com as redes católicas transnacionais (Neris & Seidl, 2015b, 2015c), neste texto consideramos pelo menos três outros aspectos. Em primeiro lugar, as mutações na composição social do clero atuante na região até o último quartel do século XX. Em segundo, a emergência de novas demandas religiosas resultantes dos investimentos institucionais em direção a novos públicos. Por fim,

² Não nos pareceria excessivo lembrar, na esteira da perspectiva de Dobry (1986) sobre as *crises políticas*, que a *crise* não é uma patologia, mas a norma das relações sociais.

uma experiência de conflito e *crise* ocorridos em uma das dioceses da região é tomada como base para análise. Esta experiência demarca processos concretos e contingentes de interação entre os atores, através dos quais se desenha outra instituição.

A análise empreendida procurou situar em escala local uma série de fenômenos de muito maior abrangência, que dão inteligibilidade a eventos que nada têm de excepcionais dentro do quadro da Igreja Católica brasileira e latina no período. O contexto de transformações focado numa porção do Nordeste brasileiro a partir de meados do século XX reflete ao mesmo tempo mudanças socioeconômicas – de largo alcance no continente – e tentativas de resposta e adaptação da Igreja por meio de reorientação doutrinária e de novas estruturas de serviço. A partir de 1957, o interesse da Igreja pelas causas sociais se materializou na *Grande Missão*, o envio de missionários europeus para a América Latina (Suárez, 1991). O processo de unificação institucional no País e na região, com a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB/1952) e do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM/1955), fomentou a circulação de ideias e tomadas de posição consideradas mais ajustadas à realidade da Igreja da região, como a “opção pelos pobres” explicitamente afirmada em 1968. É nesse contexto propício à elaboração de novos ideais políticos e religiosos, de desenvolvimento da Teologia da Libertação e de intenso embate entre concepções inovadoras e tradicionais de “ser cristão”, que se desenrolaram itinerários marcados por novas formas de engajamento que conciliariam cristianismo e compromisso político³.

Crise e diversificação dos efetivos clericais no Maranhão

Sacerdotes diocesanos

Acompanhando as transformações na composição social do clero diocesano atuante no Maranhão desde os primórdios do século XX, o que se nota é o aprofundamento do vínculo do sistema de recrutamento católico com o universo rural⁴. Essa tendência já era, de fato, anterior,

³ Sobre a relação entre mudanças estruturais na América Latina e reorientações da Igreja, ver Houtard (1961). Para uma história do CELAM, consultar Houtard (1986). Um caso extremo de engajamento militante (cristianismo revolucionário) de um padre boliviano nesse contexto é estudado por Suárez (1991).

⁴ Para o estudo desse processo em outros contextos, consultar Suaud (1978) e Seidl (2012).

como constatamos ao estudar a elite eclesiástica regional na segunda metade do século XIX (Neris, 2014a). Naquele período, paralelamente a uma diminuição do peso dos recrutados entre as “grandes famílias”, assistiu-se a um incremento na representação de “alunos brilhantes” vindos de pequenas comunidades de zonas rurais relativamente pobres do interior, além de jovens de frações urbanas dominadas, para os quais o acesso à carreira eclesial significava possibilidade de ascensão social. Posteriormente, do início do período republicano até a década de 1960, essa tendência se manteve contínua para os 78 clérigos diocesanos maranhenses ordenados ao longo de 8 sucessões episcopais na Arquidiocese do Maranhão. Embora consideremos que os 3 primeiros bispados ainda se ressentiam dos efeitos da crise de vocações de finais do século XIX (entre 1901 e 1918 foram ordenados apenas 4 sacerdotes!), o fato é que a curva dos efetivos sacerdotais 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, observamos um decréscimo nos índices de ordenação, com seu ponto mais crítico nas décadas de 1960-1970. Essa realidade pode ser observada no Quadro 1.

Quadro I: ordenações sacerdotais x sucessões episcopais na arquidiocese maranhense

Dom Xisto Albano	1901-1905	1 ordenado: Padre Gregorio 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; Astolpho 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 ordenados : 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 ordenados: 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

Fonte: Pacheco (1969).

Esse aumento na curva dos recrutamentos poderia ser atribuído a pelo menos dois fatores fundamentais. Em primeiro lugar, a reabertura e a reestruturação do Seminário Diocesano de Santo Antônio (1904), localizado na cidade de São Luís do Maranhão e sob a

direção da Congregação da Missão (Lazaristas ou Vicentinos) – família religiosa vinda para a região a convite de dom Antônio Xisto Albano (1901-1906). Em segundo lugar, o papel desempenhado pela Obra de Vocações Sacerdotais ou Associação de São José para o financiamento de vocações entre as camadas populares e locais.

Quando examinamos a importância do Seminário Diocesano de Santo Antônio no sistema de reprodução do corpo clerical no Maranhão, o primeiro aspecto a destacar 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, os estudos da quase totalidade dos futuros clérigos – independentemente de suas origens sociais – se resumiam à formação recebida no seminário diocesano regional, na capital São Luís. A partir do ingresso, os jovens deviam se submeter a um rígido treinamento de tipo tridentino para apropriação de valores, normas e condutas institucionais: distanciamento do núcleo familiar e do mundo externo; longo período de formação; rigoroso controle do tempo e do corpo, com severidade disciplinar; realização de numerosas disciplinas clássicas; orientação filosófica baseada na tradição aristotélico-tomista. Tratava-se de um modelo de (re)socialização padronizado, com ênfase no preparo intelectual e cuja função era promover um sentimento de pertencimento subjetivo à instituição. Tudo isso se mostraria necessário para formar uma comunidade religiosa homogênea, distinta e unificada, contribuindo ainda para a constituição 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, 2014b; Tagliavini, 1990).

Embora a representação do *métier* sacerdotal assumisse feições cada vez mais eruditas e elitistas com a estruturação do seminário regional, o recrutamento sacerdotal continuou, como dito, a se concentrar gradativamente sobre os segmentos sociais mais desprovidos de recursos econômicos e culturais. É o que notamos, ao analisar a importância assumida pela Obra de Vocações Sacerdotais (doravante, OVS) para a produção de vocações locais. A OVS consistiu em organismo criado no início do século XX (1906) para angariar fundos com vistas à formação de sacerdotes pobres e sem condições de custear os estudos secundários e superiores até a formação sacerdotal. Idealizado por um lazarista francês, de uma associação inicialmente dotada de poucos recursos e meramente auxiliar na produção de vocações, conseguiu se afirmar como principal fundo de financiamento sacerdotal na região em pouco mais de uma década. Na

realidade, o impacto dessa associação foi 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 (Pacheco, 1969).

Os relatórios da OVS, descritos por Condurú Pacheco (1969), podem ser utilizados para explicitar a importância da agremiação. À frente dela se alternaram padres lazaristas e sacerdotes diocesanos locais⁵. 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 inscritos. 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 OVS, os seminários diocesanos puderam então recrutar majoritariamente o clero diocesano no universo das camadas populares e modestas. 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 essa tendência de crescimento apresentava sinais de desgaste. Em uma das passagens desse plano de evangelização, podemos 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, p. 3)

Já na década de 1960, esse declínio atingiu seu pico de intensidade, colocando problemas para a realização das tarefas mais rotineiras e exigindo dos representantes institucionais esforços

⁵ O clero católico se divide em secular (ou diocesano) e religioso (ou regular), ligado a ordens e congregações religiosas (franciscanos, jesuítas, dominicanos, carlistas). Irmãos e irmãs/freiras também integram o corpo profissional religioso. O clero secular está ligado à estrutura diocesana delimitada em um território, cuja autoridade máxima é um bispo ou arcebispo (no caso de arquidioceses). As ordens e as congregações religiosas têm no prior sua maior autoridade. A jurisdição sobre o clero religioso não é territorial, mas pessoal. Não há hierarquia entre bispos e priores, que respondem diretamente ao Papa. Apesar da autonomia entre estruturas seculares e religiosas, elas geralmente se interpenetram, pois muitos padres de congregações religiosas prestam serviços a dioceses e/ou são nomeados bispos.

crecentes, na proporção em que a situação se deteriorava. Entre as poucas fontes coletadas 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 maior⁶. Em outro relatório 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 destes 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)

Entre 1960 e 1963, conforme Pacheco (1969), 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” (p. 777). Com a saída dos Lazaristas da direção dessa instituição, em 1963, em pouco tempo o seminário fechou suas portas, praticamente sem alunos, e suas dependências 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). Levando em conta os anos de 1960 a 1980, embora as estatísticas não estejam padronizadas⁷, principalmente para os dois primeiros períodos (1963-1968; 1970-1976), é possível notar a timidez da evolução dos efetivos presbiterais diocesanos, conforme o Quadro II. 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 e 1976 (Neris & Seidl, 2015b). É nesse sentido que se pode melhor compreender as iniciativas encabeçadas por bispos de dioceses

⁶ Esse quadro contrastava fortemente com o caso do Seminário de Viamão (RS), que nessa mesma época se tornava o maior celeiro de vocações na América Latina (Seidl, 2003).

⁷ Uma vez que não dispusemos de dados precisos sobre a evolução das ordenações de 1960-1980 entre os fundos estatísticos examinados, talvez os dados produzidos pelo Anuário Pontifício e sistematizados em diversos *sites* da internet constituam as melhores fontes de informação sobre os contingentes clericais em nível regional. Além da informação sobre os clérigos atuando na estrutura diocesana (fossem diocesanos ou religiosos), há ainda aquelas sobre a população, os batizados, as paróquias e os números de religiosos masculinos e femininos.

maranhenses que, desde a década de 1950⁸, se dirigiram, a título pessoal, a diversos episcopados e a congregações religiosas no Canadá, nos Estados Unidos, na França, na Bélgica e na Espanha, entre outros países, para que enviassem religiosos ao Maranhão. Esse processo contribuiu para aprofundar a dependência de clérigos estrangeiros, tanto regulares (religiosos) quanto diocesanos (Neris, 2014b).

Quadro II: 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/Zé 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: Recuperado de <http://www.catholic-hierarchy.org/>; Neris & Seidl, 2015b.

A chegada de religiosos estrangeiros

Como em todo o Brasil, o início do século XX corresponde ao período de maior crescimento dos contingentes vinculados 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, mesmo em regiões periféricas como a Província Eclesiástica do Maranhão, essa evolução dos

⁸ Para o caso da arquidiocese, consultar Meirelles (1977). Em relação às dioceses de Pinheiro e Viana, ver: Neris (2014b) e Portela (2015).

efetivos religiosos mostra uma imagem da instituição eclesiástica progressivamente atravessada por linhas de divisão e por concepção religiosas importadas e produtoras de relações diferenciadas quanto às condições tradicionais de exercício religioso. Se em determinados estados, como o Rio Grande do Sul, esse deslocamento de contingentes religiosos se mesclou com a cultura imigrante, notadamente entre descendentes de italianos e de alemães, no Norte e Nordeste, porém, fez ressurgir os velhos preconceitos quanto à inadequação dos brasileiros para a vida sacerdotal⁹ (Seidl, 2003, 2008; Serbin, 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, 1996; Seidl, 2003). Como o enfatizou Kenneth Serbin (2008), “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” (p. 95). Principalmente de procedência europeia, foram diversas as famílias religiosas que se engajaram nessa onda imigratória, como mostra Rodolfo de Roux (2014): tratava-se de “jesuítas, lazaristas, redentoristas, dominicanos franceses, capuchinhos franceses e italianos, salesianos italianos, carmelitas holandeses, beneditinos belgas e alemães, franciscanos alemães” (p. 41). O incremento foi ainda mais expressivo entre as ordens religiosas femininas. Conforme dados de 1965 do Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais, além da criação de organizações locais, entre 1900 e 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). Dados recolhidos no CERIS, relativos ao ano de 1965, permitem mostrar um quadro dessa evolução desde os primórdios da colonização (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, 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 da Itália. Maior

⁹ Destaque-se que concepções mais ou menos explícitas sobre uma religiosidade inadequada dos “luso-brasileiros” para servir à Igreja são encontradas no extremo sul do Brasil até anos recentes (Seidl, 2003, esp. pp. 80-220).

diversificação dessas origens somente é percebida a partir de meados do século XX. Os Quadros III e IV dão a ver, sinteticamente, essa evolução dos efetivos religiosos no Maranhão, conforme o país de origem e a data de entrada.

Quadro III: Ordens e congregações masculinas no Maranhão

Qtd	Ordem	País de Origem	Entrada
1	Capuchinhos	Itália	1894
2	Lazaristas	França, Brasil e Holanda	1904
3	Irmãos Maristas	França	1908
4	Lazaristas	Holanda	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); Neris & Seidl, 2015b.

Quadro IV: Ordens e congregações femininas no Maranhão

Qtd	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); Neris & Seidl, 2015b.

O que importa ressaltar para o momento é que entre as principais modificações na composição do clero no Maranhão em meados do século passado destaca-se, em primeiro lugar, a constituição progressiva de um universo majoritariamente de clérigos regulares estrangeiros. De fato, uma vez que a penúria sacerdotal não constituía propriamente uma novidade nessa

região periférica 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 religiosos atuando em paróquias, 58 eram regulares e apenas 41 oriundos do clero diocesano (IBGE, 1952). Se em 1950/1952 havia 16 instituições congregacionais no Maranhão, somando 224 religiosos (54 sacerdotes e 170 classificados como “outros”), dez anos após, em 1960, essa cifra já tinha sido incrementada para 61 organizações, com um número total de 355 componentes (IBGE, 1960). Nas estatísticas do IBGE, os últimos dados que conseguimos recolher sobre o clero remontam ao ano de 1965, quando havia 69 diferentes ordens e congregações em ação naquele espaço, contando 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 no Quadro V.

Quadro V: 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
1975	279	1.371	1.650	
NORDESTE 4 (MA e PI)	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).

A gestão de uma nova configuração eclesial

Algumas modificações nas condições sociais e institucionais de produção de vocações e de exercício do sacerdócio permitem apoiar a tese do surgimento de uma nova configuração eclesial no Maranhão a partir de meados do século XX. A começar pela conexão entre a mencionada crise de recrutamento e a consequente diminuição drástica da atratividade da carreira eclesial desde pelo menos a década de 1940, com o aprofundamento da supremacia dos missionários estrangeiros (diocesanos e regulares) nessa configuração. À medida que o episcopado local recorreu a dioceses e congregações estrangeiras, bem como às redes internacionais de cooperação católica, foram gerados pelo menos dois outros efeitos organizacionais com reflexos importantes sobre essa configuração.

Primeiramente, a ampliação das denominações e das identidades religiosas atuantes em tarefas pastorais na região e, por essa via, a internacionalização dos efetivos religiosos encarregados de cuidar da gestão e da reprodução da Igreja no Maranhão. Sem dúvida, a tendência inicial dessa notável diversificação do universo clerical foi a constituição de uma Igreja não apenas dividida entre identidades religiosas heterogêneas e até mesmo divergentes, mas também limitada, a princípio, em sua capacidade de promover articulações concretas e sistemáticas em cada um dos seus níveis para persecução de objetivos pastorais comuns.

Porém, 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 um conjunto restrito de religiosos. Formado principalmente por estrangeiros, ao assumir postos de responsabilidade e liderança para a implantação de novas estruturas e programas pastorais – e integrados a redes informais dentro e fora da Igreja – ele contribuiu tanto para a legitimação de novas formas de exercício clerical quanto para a emergência de uma cultura institucional renovada¹⁰. Cultura que ainda hoje compõe a imagem social da Igreja na região. Uma das principais consequências desse processo

¹⁰ “Muitas das ordens religiosas atuantes no Brasil, ... bem como os padres seculares que apoiavam os movimentos sociais emergentes ... criavam os canais de financiamento através do estabelecimento das parcerias com agências católicas de desenvolvimento. A partir da institucionalização da cooperação internacional pela Igreja, que toma força depois do Concílio Vaticano II, abrem-se a estas ordens missionárias novas fontes de recursos não voltados à evangelização, mas a projetos sociais. Organizações no Brasil como Comissão Pastoral da Terra (CPT), Conselho Indigenista Missionário (CIMI), além de muitas outras mobilizações sociais apoiadas por clérigos, obtinham grande parte de seus recursos através desses novos canais da Igreja ligados à política de cooperação internacional de combate à pobreza” (Vianna, 2015, p. 225).

foi a diversificação dos *habitus* religiosos¹¹ de agentes com atuação local e, com isso, o aprofundamento do processo de diferenciação nos modos de exercício do papel religioso na região, do ponto de vista sincrônico e diacrônico, como tivemos a oportunidade de demonstrar em trabalhos recentes (Neris & Seidl, 2015a, 2015b, 2015c).

Em segundo lugar, paralelamente também entrou em curso um processo de transformação no perfil dos novos sacerdotes. Isso pode ser notado, de início, pelo incremento regional da quantidade de vocações adultas, definidas como as que não resultam de uma passagem imediata dos estudos primários para o seminário, o que se expressa por um ingresso mais tardio. 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 se observa uma nítida elevação delas. Entre os padres ordenados nesse recorte e a respeito dos quais foi possível identificar a idade de ordenação (ao todo, 20), essa tendência é indicada pela ordenação de 14 padres dentro da faixa etária de 26-36 anos, conforme pode ser observado no Quadro VI.

¹¹ Seria oportuno lembrar que, embora o conceito bourdieusiano de *habitus* se refira a uma estrutura durável, não se trata, de modo algum, de algo estático ou eterno, como alerta Wacquant (2016). As disposições são “moldadas socialmente e podem ser erodidas, contrariadas e mesmo desfeitas pela exposição a novas forças externas, como demonstrado em situações de migração e formação especializada” (p. 66). Demonstração contundente dessa visão, aplicada justamente a uma sociologia do clero, pode ser encontrada nos trabalhos de Suaud (1978, 2009) e Suaud e Viet-Depaule (2004).

Quadro VI: 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 Matrícula do Clero, n.d.

Além disso, ocorreu 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 fora do País. É importante lembrar que, entre as soluções encontradas pelo arcebispo dom José de Medeiros Delgado (1951-1963) e seu auxiliar dom Antonio Fragoço (1957-1963) para a situação de crise de recrutamento, estava a solicitação de auxílio a dioceses e congregações estrangeiras. Ao passo que se aprofundava o processo de imigração de religiosos para o Maranhão, constituindo um universo clerical dividido e majoritariamente composto por estrangeiros (Neris, 2014b), incrementou-se, por outro lado, a circulação de agentes religiosos em sentido inverso. Ou seja, sacerdotes nascidos na região começaram a obter estágios de curta ou média duração em centros de formação localizados fora do Brasil e que lhes ofereciam recursos culturais valorizados dentro da Igreja.

Citamos brevemente alguns casos desse tipo de trânsito: a começar por 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). Sidney Castelo Branco foi encaminhado para a Nova Escócia (Canadá) com o “objetivo de estudar os sistemas cooperativos na Universidade São Francisco Xavier de Antigonish” (Lavoie & Sousa, 2013, p. 53). 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 em que as trocas eclesiais eram correntes entre diversos países, e essa nação se tornava um destino particularmente popular para os brasileiros¹² (Lavoie & Sousa, 2013). O sacerdote Hélio Maranhão 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” (Santos, 2007, *online*).

Outra dimensão central desse processo de reconfiguração institucional se vincula à evolução social da demanda religiosa no recorte em pauta, o que requer algumas considerações. O que entra aqui em questão não é somente a problemática da recomposição nas estratégias de presença territorial da Igreja local por meio da segmentação das unidades eclesiais existentes, como já tivemos a oportunidade de indicar. Mas principalmente a adoção de iniciativas pastorais, com finalidades religiosas, direcionadas a públicos cada vez mais heterogêneos. Na realidade, a gênese dessas novas frentes de investimento poderia ser remontada à ampliação da atuação de organismos confessionais de abrangência internacional, nacional ou local na região maranhense, notadamente a partir da década de 1930. Estes apresentavam uma multiplicidade de princípios de organização e de concepções e formas de ação, constituindo-se em veículos privilegiados para a ampliação da presença católica na política e na esfera pública mais ampla.

Tratava-se de movimentos que poderiam se diferenciar conforme o gênero dos aderentes, como a Pia União das Filhas de Maria (1913), o Núcleo Noelista São Luís Reis de França (1934) e a União dos Moços Católicos (1924); assumir caráter mais abertamente religioso e/ou caritativo, como a Ação Católica (1936) e O Apostolado da Oração (1880); ser voltados

¹² A cooperação da Igreja local com dioceses do Canadá teve início quando estas começaram a enviar missionários de Nicolet, Saint Hyacinte e Sherbrooke para a Prelazia de Pinheiro. A este respeito, ver Neris (2014b). Sobre a circulação internacional e a formação cultural do clero brasileiro, consultar Seidl (2009a, 2009b, 2014) e Seidl & Neris (2011).

para categorias socioprofissionais, como a Associação de Jornalistas Católicos (1937) e o Movimento Circulista; ou até mesmo servir como autênticos grupos de pressão e defesa de interesses religiosos nas instâncias convencionais da política, no estilo da Liga Eleitoral Católica (1933). Ainda que esses movimentos confessionais fossem predominantemente voltados para as elites e concentrados na capital do estado, ao acompanharmos sua evolução de conjunto (Neris, 2014b), pudemos constatar que muitos deles constituíram detonadores locais para um tipo de engajamento religioso que passava pela mediação do “social”.

Para o que nos interessa mais diretamente, no entanto, mais decisivas foram as iniciativas promovidas pelo arcebispo dom José de Medeiros Delgado (1951-1963), já enquadradas num processo de alteração da estratégia de influência social da Igreja iniciado na década de 1950¹³. Inspirado pelos preceitos do Humanismo Integral de Jacques Maritain, ele deu início a um programa de intervenção que poderia muito bem ser definido pelo caráter multissetorial, pois se traduziu na criação de diversas ações articuladas, entre as quais: a ampliação do número de faculdades e a fundação da Universidade Católica do Maranhão na capital do estado (Faria & Montenegro, 2005; Meirelles, 1977); a promoção da Ação Católica Especializada em seus diversos setores, conforme o modelo belga e francês (Pacheco, 1969); a criação de um ambicioso projeto de intervenção econômica denominado Ruralismo, que combinava uma diversidade de atividades, 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; Luna, 1984); e a adoção das experiências das Capelas Rurais, como estratégia de descentralização das vastas paróquias do interior e de auxílio no trabalho pastoral (Adriance, 1996).

Não sendo possível analisar aqui com detalhe esses investimentos, o que importa reter da multiplicação dessas iniciativas é que não representaram exatamente uma diminuição dos serviços dirigidos às elites. Tratou-se mais precisamente de uma maior diversificação dos destinatários das ofertas religiosas no espaço regional, com o incremento de empreendimentos de caráter institucional endereçados a frações da população (camponeses, operários, moradores de periferia) portadoras de demandas até então inéditas. E é preciso lembrar os efeitos mútuos

¹³ Esta nova linha de ação da Igreja, centrada na mobilização popular, convive com a anterior e entre seus principais elementos estão o Movimento de Educação de Base (MEB, criado pela CNBB em 1961), a sindicalização dos trabalhadores rurais e os Movimentos da Ação Católica Brasileira.

nas relações entre a Igreja e os grupos dominados que passaram a receber atenção e serviços específicos. Vale dizer, o quanto a objetivação dos grupos e de suas demandas esteve ligada ao trabalho de construção simbólica realizado por religiosos (e leigos) aptos a operar códigos que politizavam, a um só tempo, as condições de existência das pessoas e o sentido das novas ações religiosas. Em retorno, à medida que novas exigências se afirmavam, que grupos ganhavam formas, nomes e símbolos, a Igreja era solicitada a dar respostas mais especializadas, as quais cobravam novos *savoir-faire* de seus agentes. No interior dessa engrenagem é possível identificar um fenômeno central e de largo alcance na Igreja, sobretudo em contextos de pobreza, que é a criação de estruturas de oportunidades de realização de carreiras (como religioso e como leigo) devotadas ao “social” e à “política”, cujos princípios de engajamento e de gratificação não dissociam religião e ação política¹⁴.

Embora várias das medidas institucionais elencadas anteriormente tenham sofrido nítida retração a partir do final da década de 1960, o fato é que a influência de alguns setores da Igreja sobre essas novas frações da população foi se intensificando ainda mais nos decênios seguintes. Isso se deu tanto através do desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), e sua crescente politização no espaço rural maranhense, quanto por meio da criação e/ou instalação de uma série de ministérios extraparaquiais e de organismos militantes criados pela Igreja ou a ela vinculados: CEBs, Comissão Pastoral da Terra, Federação de Assistência Social e Educacional, Conselho Indigenista Missionário, Movimento de Quebradeiras de Coco, Sindicatos Rurais. Conformava-se assim uma rede organizacional beneficiada pela forte capilaridade social e política da instituição na região (Neris, 2014b; Pereira, 2011). Diversos desses organismos se valiam do estabelecimento de convênios com agências nacionais e internacionais de financiamento de projetos sociais, tais como Cáritas e Misereor, em um período no qual a Igreja brasileira se tornara, provavelmente, a maior beneficiária da filantropia e da canalização de recursos promovidos pelas redes transnacionais¹⁵ (Della Cava, 2003).

¹⁴ O trabalho de Suaud e Viet-Depaule (2004) sobre os *padres-operários* na França é riquíssimo na demonstração dos efeitos do sentimento de desajuste entre uma situação institucional e o mundo real, cujo resultado foi uma imersão de sacerdotes na classe operária nos anos do pós-Segunda Guerra. Para um estudo das intersecções de lógicas na composição de carreiras religiosas no Brasil, consultar: Seidl, 2003.

¹⁵ Como demonstra Vianna (2015), “é importante ressaltar que, se a cooperação internacional como política oficial da Igreja Católica se institucionalizou de fato no Concílio Vaticano II, foi como resultado de um processo que já se concretizava em inúmeros países, nos quais iniciativas de ajuda humanitária impulsionavam a criação de organizações desse tipo. O Papa Paulo VI, sucessor de João XXIII, enquanto ainda era Monsenhor Montini na década de 1950, em sua autoridade de subsecretário de Estado do Vaticano, havia apoiado a unificação das

Além disso, muito embora algumas dessas organizações não exibissem características nominalmente confessionais, chegando mesmo a haver diversas zonas de fricção, divergências e tensões entre suas lideranças, elas forjaram um espaço de engajamento com fronteiras relativamente fluidas. Esse processo favoreceu a multiposicionalidade dos agentes, as situações de multiengajamento e o trânsito de lógicas e registros, modalidades de interpelação e repertórios de mobilização em vários sentidos. Aliás, caberia ainda aqui a ressalva feita por Johanna Siméant (2009) para outro contexto, quando apontava 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 “seria ilusório presumir que as obras confessionais permitiriam usos unicamente religiosos aos seus membros” (p. 101).

Independentemente disso, no entanto, o que nos interessa assinalar é que essa crescente aproximação pastoral da Igreja com os grupos de leigos mais afastados de seus investimentos tradicionais pouco a pouco promoveu modificações importantes no interior da configuração institucional. Primeiramente, é preciso considerar que o apelo ao engajamento do laicato foi se tornando indispensável tanto pela carência de efetivos religiosos quanto pela tentativa de adequação às novas tendências em curso dentro do espaço católico pós-Vaticano II. A questão é que passa a entrar em curso uma nítida diminuição da assimetria entre leigos e religiosos, resultante do novo lugar assumido por aqueles no seio da Igreja e no desenvolvimento de novas iniciativas pastorais. Quer dizer, à medida que diferentes categorias de leigos passaram a ser encarregadas da condução de organismos e iniciativas pastorais renovadas, deu-se, ao mesmo tempo, uma redefinição na estrutura objetiva das relações de autoridade propriamente religiosa (padres, religiosos, episcopado, laicato) e a complexificação do trabalho de gestão dos bens de salvação¹⁶.

Essa aproximação criou também condições para que religiosos se tornassem mais sensíveis aos apelos, aos problemas e às demandas dos fiéis, sobretudo daqueles mais politizados, suscitando a incorporação de novas categorias de compreensão e exigências do

organizações Caritas então existentes em uma confederação internacional (Caritas Internationalis), bem como a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 1952, do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) em 1954, e da Caritas brasileira em 1956” (p.221).

¹⁶ A redefinição do papel do laicato após o Concílio, com sua forte valorização e integração em múltiplas tarefas de gestão institucional, está diretamente associada ao declínio numérico do corpo religioso. Contudo, o alcance do processo é complexo e não se limita a uma estratégia de suplemento. Sobre este aspecto, ver Lagroie (2006, pp. 205-213).

ofício religioso. Porém, a complexificação da rede organizacional gravitando em torno da Igreja não apenas erigiu uma estrutura com postos e atividades mais atrativos às expectativas de religiosos dotados de *habitus* mais distanciados da instituição – com destaque aos de origem estrangeira que ocuparam, regionalmente, posições decisivas no processo de politização do engajamento religioso (Neris & Seidl, 2015b, 2015c), mas também fomentou a criação de canais de sociabilidade militante, que ampliaram os trânsitos e o cruzamento de lógicas religiosas e políticas em vários sentidos.

Em uma conjuntura de intensificação dos conflitos no campo e na cidade e de emergência de diversas mobilizações (Borges, 2008; Carneiro, 2013), essa rede exerceu papel de grande importância para a constituição de lideranças “com perfil distinto das ‘elites’ estabelecidas social e politicamente” (Reis, 2014, p. 359). Foi também central na politização de segmentos sociais diversos no Maranhão, em especial aqueles mais distantes do universo político convencional, cujas condições de mobilização seriam improváveis sem esse tipo de apoio (Neris, 2014b).

Os *Fidei Donum* italianos na Diocese de Viana

Como já avançado em outros trabalhos¹⁷, temos procurado discutir a problemática dos efeitos imprevistos gerados pela confrontação de empreendimentos missionários com culturas nacionais, ou mesmo regionais, nos sistemas de representação dos religiosos e nas modalidades de investimento no espaço público. Tomamos aqui o caso da cooperação entre as dioceses de Mantova (Itália) e Viana (Maranhão) como laboratório para compreender as condições concretas de inserção dos missionários, indicando de que maneira sua circulação pôde se conectar a processos de renovação institucional ocorridos na região. Como parte da demonstração dessas experiências, são apresentados de forma breve dois itinerários de sacerdotes italianos.

¹⁷ Por exemplo, em análises das formas de atuação de religiosos vinculados a um instituto de origem italiana: dos Missionários Combonianos do Coração de Jesus (MCCJ) (Neris & Seidl, 2015a); ou de duas configurações institucionais e missionárias em que se deram o ingresso e o engajamento de sacerdotes estrangeiros no Maranhão contemporâneo (Neris & Seidl, 2015b).

O início efetivo da colaboração entre as dioceses de Mantova e Viana ocorreu quando o padre Dante Lasagna, originário da circunscrição italiana, obteve autorização para se engajar em uma missão no nordeste brasileiro. Seu destino foram as paróquias de São Vicente Férrer, São João Batista e Cajapió (Caleffi & Scaglioni, 1993). Naquele momento, a recém-criada diocese de Viana (1962), cobrindo extensão territorial de 31.000 km², doze municípios e treze paróquias, contava apenas quatro sacerdotes. Desses, dois haviam solicitado dispensa em 1963 (Caleffi & Scaglioni, 1993). Tal quadro era bastante representativo da situação das demais circunscrições da região. Três sacerdotes de Mantova haviam sido destinados a essa missão, porém, apenas Dante Lasagna permaneceu à frente das paróquias mencionadas entre 1963 e 1971. Ressalte-se que, antes de Lasagna, já se registrava a presença de clero italiano em Viana, a exemplo do padre Silvano Rossi, vindo de Cremona e na região desde 1957. Mantova¹⁸ e Cremona foram as duas principais dioceses italianas a cooperarem com a Igreja de Viana.

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 no cargo episcopal por apenas dois anos, de 1963 a 1965. Como um novo bispo foi designado, dom Hélio Campos (1968-1975), proveniente do Ceará, onde vinha desenvolvendo trabalhos na favelas de Fortaleza, a chegada dessa nova autoridade eclesiástica demarcou um período de renovação pastoral e litúrgica na diocese de Viana. Conforme relatou em entrevista o padre Claudio Bergamaschi¹⁹, que veio de Mantova para o Maranhão em 1970, a linha pastoral de dom Hélio Campos possuía quatro diretrizes principais, as quais o colocaram sob o foco dos órgãos de segurança nacional: o desenvolvimento e a maturação da experiência das Comunidades Eclesiais de Base; a integração do laicato, através da promoção da “maior participação dos pobres dentro do caminho eclesial”; o desenvolvimento de uma Igreja que não fosse colonizada, “mas uma igreja autóctone, com seus padres locais, com a formação de seminaristas inseridos nos problemas de seu povo” e a participação efetiva da Igreja “a caminho da libertação de um povo” (Bergamaschi, 1993, pp. 27-28, tradução nossa).

Era com base na ideia de “desenvolver uma igreja autônoma” que o bispo exigia dos sacerdotes estrangeiros que “encarnassem” métodos pastorais mais adequados às características do povo maranhense e não aqueles que seriam aplicados ao povo italiano. Desse modo, assim

¹⁸ A colaboração dada pela Igreja de Mantova se mantém de forma contínua até a atualidade.

¹⁹ Entrevista disponível em Caleffi & Scaglioni (1993, pp. 25-64).

que chegavam, os sacerdotes estrangeiros não apenas eram confrontados com o desafio de adaptação à língua, ao clima, à comida e às instalações, como também tinham de desenvolver novas iniciativas pastorais para as quais o aprendizado recebido anteriormente nos seminários pouco servia.

A chegada de novos sacerdotes italianos a partir da década de 1970 começou a imprimir modificações no estilo de atuação dos estrangeiros na localidade. A principal delas parece ter resultado em um maior voluntarismo dos recém-chegados em relação “à Igreja dos pobres”, bem como uma maior disposição a se adequarem às diretrizes da gestão diocesana local, sobretudo à prioridade de constituição de comunidades eclesiais e ao engajamento em novas formas de apostolado e de pastoral. A adoção pelo Centro Ecclesiale Italiano per l’America Latina (CEIAL) de métodos pastorais inspirados nas novas diretrizes conciliares e nas conferências latino-americanas, notadamente na de Medellín (1968), teve papel relevante nesse processo. Favoreceu entre os novos missionários a aquisição de disposições para fazer da experiência missionária um laboratório das novas formas de apostolado. A partir de então, a maior parte de leigos, religiosos e padres missionários italianos enviados ao Maranhão tinha passagem prévia pelo CEIAL, instituição que preparava os missionários antes de sua partida para um país sul-americano. Essa formação contribuía na elaboração de projetos de realização profissional e pessoal, expressas, por exemplo, no desejo de “encarnar-se na história e na cultura do povo, com força profética, testemunho e denúncia da injustiça” (Aldighieri, 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*²⁰ (Aldighieri, 2009; Neris & Seidl, 2015b), muito rapidamente essa nova leva de sacerdotes se impôs como um dos atores mais destacados no processo de renovação da Igreja local. Não tardaram em ocupar posições de liderança em organismos como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e também nas Comunidades Eclesiais de Base.

Podemos citar alguns exemplos mais destacados: Claudio Bergamaschi (Mantova), que chegou ao Brasil em 1970, e, além de ter participado do processo de preparação das CEBs na região, tornou-se responsável pela CPT no Maranhão a partir de 1982 (Bergamaschi, 1993).

²⁰ Cabe notar que os casos apresentados registram forte incidência de vocações tardias, como será visto adiante.

Contemporâneo de Bergamaschi, Mário Aldighieri (Cremona) também esteve engajado nas novas linhas de atuação pastoral na diocese até ter de se deslocar para uma Diocese vizinha, após ser expulso pelo novo bispo dom Adalberto Paulo da Silva (Silva, 2006). Como ele, diversos outros missionários italianos (sacerdotes e leigos) deixaram a diocese devido a perseguições feitas por aquele bispo (Portela, 2015), a maior parte dos quais sendo acolhida na diocese de Cândido Mendes (hoje Zé Doca) pelo bispo dom Guido Maria Casullo. Aldighieri permaneceu nessa diocese até 1980, quando foi convidado para ser secretário nacional da CPT em Goiânia, em 1980. Em 1975, também chegou de Cremona à diocese o Padre Claudio Ubialli, participando das primeiras reuniões das CEBs e, posteriormente, dedicando-se à causa indígena (Bombieri, 2005). Sua saída da diocese de Viana se deu em solidariedade aos sacerdotes expulsos pelo novo bispo. Maurizio Maraglio da mesma forma se engajou no trabalho com a CPT desde sua chegada em 1983, 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). Hoje ainda é membro ativo da coordenação nacional daquela pastoral.

Esse período de implementação de um governo diocesano de caráter mais colegiado, que permitiu a atenuação de rivalidades entre clérigos nativos e estrangeiros²¹, e de criação de organismos e iniciativas pós-Concílio em 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, para assumir o posto episcopal vacante (Bergamaschi, 1993).

Como sintetizou Eider Furtado Silva (2006), desde que assumiu a direção da circunscrição, dom Adalberto se empenhou em dismantelar as iniciativas pastorais promovidas pelo antecessor, em corrigir aquilo que considerava pregações que fugiam aos preceitos da Igreja. Declarando-se, ao jornal *O Estado de S. Paulo* (27/11/1977), a favor do regime autoritário instaurado no País em 1964, afirmaria 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

²¹ Podemos observar isso através das correspondências trocadas por religiosos atuantes na diocese de Viana nesse período e disponíveis nos arquivos da Cúria, as quais serão objeto de trabalhos posteriores.

vermelho no mapa dos órgãos de segurança. Procurei logo apagar esta mancha” (citado por Silva, 2006, p. 8).

Por sua colaboração com o regime político 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 (Portela, 2015; Silva, 1993). Essa postura suscitou entre os sacerdotes perseguidos a produção de um livro entre 1975 e 1976, *O Evangelho segundo Viana* (traduzido para o italiano em 1979), e de um folheto intitulado *O pacificador da Baixada*, de autoria do padre Eider Furtado (1980). Neles são narrados os acontecimentos sucedidos na diocese de Viana por uma ótica contrária às convicções da autoridade religiosa, com denúncias da atuação do bispo e restrições às posições adotadas pela Nunciatura Apostólica (Silva, 2006).

É, sobretudo, em condições de combate e crise tão delicadas como as que estão aqui em questão que podemos notar o quanto o engajamento temporal dos sacerdotes era solidário ao 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 os religiosos procuraram, ao preço de rupturas e angústias, fazer valer suas ideias dentro da Igreja. E como, nessas condições, parte deles foi conduzida a um engajamento sem retorno. Assim, embora dom Adalberto tenha contado com o apoio de certo número de religiosos vindos do sul do Brasil, seu relativo isolamento dentro do episcopado local e o adensamento das redes católicas durante os anos 1970-1980 levaram diversos sacerdotes de Viana a se deslocar para circunscrições limítrofes, onde continuaram a desenvolver as linhas pastorais em que haviam se engajado anteriormente.

Se dentro dos limites da arquidiocese a combinação do poder religioso, político e até mesmo econômico pôde ser favorável temporariamente às medidas daquele bispo considerado conservador, o estado de perseguição e denúncias instaurado em sua gestão constituiu um daqueles acontecimentos particulares, dentro de uma Igreja, que produzem efeitos sobre toda uma geração sacerdotal. Um desses efeitos – particularmente inesperado – foi o reforço dos vínculos de solidariedade entre parte do clero, dotando seus membros de propensões comuns e menos ortodoxas de engajamento e ampliando o grau de interconhecimento entre os militantes católicos mais fortemente inseridos no processo de *aggiornamento* da Igreja.

Itinerários de engajamentos missionários: elementos biográficos

Claudio Bergamaschi. Nascido em 1937, em Mantova, Claudio Bergamaschi foi sagrado sacerdote em 1966, com 29 anos de idade. Antes da opção pelo sacerdócio, tinha se formado como professor primário. Também cursou um biênio no Instituto Superior de Educação Física em Milão. Assumiu o Curato de S. Apollonia nos dois anos seguintes e se tornou assistente da Ação Católica entre 1968 e 1969, além da 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 “uma visão política que me ajudou bastante em meu serviço aqui na América Latina”, como relatava no livro *Ho udito il grido del mio popolo* (Bergamaschi, 1993, p. 26, tradução nossa). É nesse quadro que Bergamaschi decidiu se inscrever 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 Dante Lasagna, que há pouco o havia convidado para ajudar na missão vianense a fim de que pudesse retornar à Itália (1971). As primeiras paróquias assumidas por Claudio foram as de São Vicente Férrer, Cajapió e São João Batista. Como ele, outros missionários (religiosos, leigos e Fidei Donum) italianos marcavam presença na região. Um contemporâneo seu, Mário Aldighieri, assim recordava esse período: “Morávamos distantes muitos quilômetros, Claudio em São Vicente de Férrer, na Baixada, acompanhado pelas Missionárias Filhas de Jesus Crucificado (Tempio - Pausânia), e por pouco tempo pelos amigos Carlos Ubiali 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, p. 148). 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 deixou essa circunscrição com destino à paróquia de São Mateus na recém-criada Diocese de Coroatá. O pároco de S. Mateus era, há quatro anos, o Padre canadense Vitor Asselin, o primeiro coordenador das Comunidades Eclesiais de Base no Maranhão, e estava se movimentando, no período, para fundar a Comissão Pastoral da Terra (CPT) em todo o estado, comissão na qual Claudio estava colaborando desde o início (Bergamaschi, 1993). Quando da ocasião de uma rápida viagem à Itália, em 1978, Claudio descobriu que estava “proibido de entrar no Brasil” (p. 38). Elaborou um estratagemma 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 daquele ano, concluiu com sucesso o retorno a 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 para se tornar dirigente da Comissão Episcopal Francesa para a América Latina (CEFAL), Bergamaschi assumiu a responsabilidade pela comissão no Maranhão entre 1983 e 1985. Manteve-se também à frente da CPT de Coroatá de 1978 a 1995. Em 1983, chegou a São Mateus o padre Maurizio Maraglio (também de Mantova) para assumir a paróquia de São Mateus, enquanto Claudio se dedicava estritamente à CPT: “Praticamente a partir da metade de 83 ele fez todo o trabalho na paróquia porque eu não estava mais em condições ambas as coisas” (Bergamaschi, 1993, p. 45, tradução nossa). 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 a partir da Secretaria de Segurança Pública do Estado. Com a campanha contra a Igreja e o assassinato, em maio de 1986, de Josimo Morais Tavares, tornou-se claro para Claudio que o Estado era o braço armado do latifúndio (Bergamaschi, 1993). Em julho de 1986, ocorreu então um grande encontro das Comunidades Eclesiais de Base em Bacabal, com a presença de pessoas de todo o Brasil, encerrado com uma grande manifestação. Dois meses mais tarde aconteceria a primeira romaria da terra, com a participação de 10.000 camponeses. Nesse mesmo ano, houve 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 morte não natural (Bergamaschi, 1993). Em 1988, Flávio Lazzarin chegou a São Mateus e, dois anos após, substituiu Claudio 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 se mantinha atuante em todas as manifestações ocorridas em São Mateus (Bergamaschi, 1998). Nesse ínterim, Arnaldo Caleffi e Roberto Scaglioni recolheram os depoimentos para o livro *Ho udito il grido del mio popolo* (Ouvi o grito do meu povo). Depois de substituído por Flávio, Claudio permaneceu em São Mateus e recebeu a colaboração do padre 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 Goiânia²².

Carlo Ubialli desembarcou no Maranhão em 1975 aos 36 anos de idade. Primeiro filho homem e terceiro entre sete irmãos, para a família de Ubialli sua opção pelo sacerdócio surgiu como 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. Aos onze anos, ingressou no seminário diocesano de Cremona, obtendo a ordenação sacerdotal em 1964. Três meses mais tarde seria designado padre responsável pela Casa da Juventude na paróquia de Calvenzano, uma comuna próxima ao povoado onde nascera. Ao longo dos onze anos em que atuou naquela comunidade, desenvolveu diferentes projetos de intervenção social e animação comunitária (pintura, teatro, música, carnavais). São 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 essa altura de seu itinerário, parecia bem conectado com a modificação da sensibilidade religiosa sob os influxos do *aggiornamento* católico e do engajamento missionário no então denominado Terceiro Mundo. Decidiu assim se inscrever no Seminário para a América Latina (CEIAL), localizado em Verona. Como muitos outros italianos, veio também para o Brasil. Sua diocese de destino foi Viana. Sua chegada ocorreu em momento um tanto delicado regionalmente. Além do contexto político brasileiro e da escalada dos conflitos e da violência no campo maranhense, a sucessão episcopal na Igreja de Viana havia colocado à frente da diocese dom Adalberto Abílio Paulo Diniz. 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 do prelado provocaram a expulsão de diversos padres, irmãs e leigos da circunscrição. Vários sacerdotes considerados subversivos foram denunciados 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, decidiu mudar de localidade e se instalou em Boa Vista do Gurupi, na diocese de Cândido Mendes (hoje, Zé Doca), fronteira com o estado do Pará. No mesmo período, juntamente com padres e leigos,

²² Fonte: Bergamaschi (1993) e fontes diversas.

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 se inteirar da realidade das diversas comunidades indígenas existentes na região. Desde então passou a estudar, fazer cursos de caráter antropológico, vindo a fundar, em 1977, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) no Maranhão, juntamente com o padre Odilo Erhardt, um dos pioneiros da missão dehoniana no estado. Ubialli exerceu funções de gestão no CIMI ao longo de 20 anos e a atuação do conselho no Maranhão se confunde em grande medida com o engajamento daqueles dois 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, ao lado de dom Tomás Balduino, bispo de Goiás Velho. Atuando diversas vezes no papel de mediador de conflitos entre órgãos do Estado, empresas e comunidades indígenas e na coordenação de diferentes trabalhos com os povos indígenas, Ubialli foi ameaçado de morte várias vezes. Em 1997, obteve o título de Perito em Antropologia Aplicada, após defender o trabalho “O filho de Ma’ira” pela Escola de Antropologia Aplicada. Com resistências dentro da FUNAI, no final da década de 1990 começou a estruturar um projeto de letramento e de educação social e política para jovens adultos em aldeias Guajá. Um acidente fatal em 2001 interrompeu a continuidade dessa atuação missionária na Pastoral Indigenista²³.

Considerações finais

O uso de rótulos como *tradicional*, *conservador* e *progressista* nas tentativas de descrição das clivagens que organizam o espaço católico – como nas de muitos outros universos sociais, aliás – tem servido de atalho cômodo a boa parte das análises. Empregados para definir tanto os profissionais da Igreja quanto seus fiéis, os termos aparecem indistintamente em trabalhos acadêmicos, na imprensa e no senso comum generalizado. Talvez não seja demais lembrar que a repetição descuidada dessas formas de classificação em estudos de caráter científico apenas contribui para naturalizar atributos que nada têm de essencial e acaba, de fato, por ajudar a construir uma realidade que deveriam descrever.

É preciso reconhecer, contudo, que são fortes as tentações de adesão ao léxico ordinário, ao se falar de uma instituição mundial de longa existência, regulada por princípios objetivados numa série de códigos e dotada de órgãos de controle da ortopraxia de seus membros. Dito de modo muito concreto, é fácil para qualquer um perceber diferenças entre indivíduos que, apesar da mesma condição de profissional da Igreja – um sacerdote, por exemplo –, encarnam essa condição religiosa de forma distinta: usam ou não batina fora de rituais; apresentam símbolos

²³ Fonte: Bombieri (2005) e uma breve biografia disponível no *site* italiano da Associazione Carlo Ubbiali (n.d.).

religiosos de modo evidente; adotam ou não um estilo de vida “pobre” ou austero; tratam ou não de questões “sociais”, “políticas” ou da “realidade imediata” em seus sermões; celebram missas apenas dentro dos espaços e das convenções litúrgicas oficiais; priorizam ações e órgãos de cunho mais social ou mais litúrgico; têm ou não vínculos com organizações como sindicatos, ONGs, cooperativas, partidos políticos; desempenham alguma profissão além do sacerdócio. Em suma, há muitas formas de ser padre, bispo, freira e, mesmo, Papa.

Como entender as diferenças que dão contorno ao variado corpo religioso católico e, mais do que isso, com frequência são ao mesmo tempo causa e consequência de conflitos vividos como uma *crise institucional*? Conforme indicado no início do texto, apostamos aqui em tomar uma situação específica de *crise* como manifestação de um processo de reconfiguração da Igreja no Brasil. É assim que a dimensão contextual – centrada num espaço periférico do País, mas de modo algum desconectado dos âmbitos nacional e internacional da Igreja – ganhou peso para explicar fatos e itinerários pessoais que apontam para fenômenos muito mais amplos e generalizáveis da Igreja e do catolicismo. Em uma instituição em que tudo está conectado, cada prática, cada modo de ser diferente tende a fazer emergir uma nova configuração institucional. Isso ocorre, inclusive, a despeito de ser teorizada pelos indivíduos e da inexistência de um projeto ou um programa global.

A constituição de um espaço católico diversificado no Maranhão a partir dos anos 1950 e a série de consequências que a isso se associa, não podem, assim, ser desvinculadas das dificuldades de reprodução do corpo religioso regional e da oportunidade que o apelo à vinda de missionários da *Igreja do mundo* trataria de mitigar. É preciso destacar o quanto o encontro de iniciativas pessoais de autoridades eclesásticas locais com os interesses de instituições e organismos católicos no exterior, dispostos à atuação em *territórios de missão*, tem de central nas engrenagens de recomposição da Igreja maranhense. A formação de uma Igreja heterogênea, pautada por projetos e identidades conflitantes, na esteira do duplo fluxo de instalação de religiosos estrangeiros e de circulação de brasileiros pelo exterior, assinala os efeitos do trânsito de indivíduos de origens sociais, nacionalidades, gerações e culturas eclesásticas diversificadas sobre as modalidades concretas de existência da Igreja e do catolicismo.

A noção de geração, aqui utilizada, se refere menos ao aspecto etário dos indivíduos e mais aos contextos em que são socializados e formados, embora não se ignore a relevância da idade nas formas de um indivíduo incorporar ou rechaçar transformações ou novidades em

termos de doutrina e conduta religiosa, como mudanças conciliares ou determinadas vivências pessoais, por exemplo. O impacto das experiências de religiosos e religiosas estrangeiros, em sua maioria jovens, no Maranhão foi considerável. Além disso, foi acompanhado por um contexto de alterações fundamentais na Igreja mundial pós-Vaticano II: sensibilidade às questões sociais, redefinições nas formas de exercício religioso, nas hierarquias e relações entre clero e leigos, logo no próprio modo de distribuição do poder na instituição. Foi no interior de embates institucionais sobre o sentido e as formas de “ser cristão”, de encarnar papéis religiosos, que novas disposições sociais foram geradas e incorporadas – de modo heterogêneo – por profissionais da Igreja que se sentiram chamados a realizar suas missões em desacordo com modalidades de atuação religiosa julgadas tradicionais.

A evolução do espaço católico no período examinado mostra uma diversificação interna que não é exclusiva da região maranhense, pois grande parte das transformações detectadas se ligava à Igreja como um todo. Ainda assim, tratando-se de uma instituição tão multifacetada, é preciso sempre relativizar – e verificar caso a caso – as formas concretas como as diretrizes de Roma são absorvidas mundo afora. Os engajamentos de religiosos no Maranhão, suas rupturas com padrões dominantes de ação sacerdotal e, em alguns casos, a elaboração de uma contracultura clerical, não podem ser compreendidos *unicamente* por um quadro geral de mutação da Igreja mundial. Ao mesmo tempo em que favoreceu a expansão de novas formas de atuar em nome da Igreja – que aos poucos ganharam maior legitimidade –, essa dimensão somente se realizou porque encontrou condições específicas, como a abertura para jovens missionários estrangeiros, a existência de demandas que se encaixavam com a oferta de novos serviços do clero e um regime político favorável a leituras politizadas das condições de existência da população.

Referências

- Adriance, M. (1996). *Terra prometida: as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais*. São Paulo: Paulinas.
- Aldighieri, M. (2009). L'esperienza dei preti italiani ed europei "fidei donum" in America Latina. *Revista Credereoggi, Teologia in America Latina, Documentazione*, 171(3),145-156.
- Almeida, A. W. B. de. (1981). *Autonomia e mobilização política dos camponeses no Maranhão* (87 pp.). São Luís: CPT-MA.
- Alves, M. M. (1979). *A igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- Anuários Católicos Do Brasil*. Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais. Recuperado em 21 de março de 2013, de <http://www.cps.fgv.br/cps/religiao>.
- Associazione Carlo Ubbiali. [n.d.]. Recuperado em 12 de maio de 2014, de: <http://www.associazionecarloubbiali.org/biografia.htm>.
- Beozzo, J. O. (1986). A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In Fausto, B. (Org.), *História Geral da Civilização Brasileira* (Vol. 11, pp. 271-341). São Paulo: Difel.
- Bergamaschi, C. (1993). Dal 1970 ai gioni nostri: Il racconto di Don Claudio Bergamaschi. In A. Caleffi, & R. Scaglioni, *Ho udito Il grido del mio popolo. Testimonianze dal nordest brasiliano* (307 p.) Firenze: Edizioni Cultura della Pace.
- Bombieri, C. (2005). Breve biografia de Pe. Carlo Ubbiali. In C. Ubbiali, *O deus nômade: o mundo espiritual dos Guajajara* (pp. 9-20). São Luís, Associação Carlo Ubbiali.
- Bonato, M. (2014). *Igreja católica e modernização social. A crise do catolicismo a partir da experiência missionária de um grupo de jovens italianos em Belo Horizonte nos anos 1960*. Tese de Doutorado em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Borges, A. S. (2008). *PT Maranhão 1980-1992: origens, organização e governos municipais* (270 pp.). São Luís: EDUFMA.
- Bruneau, T. C. (1974). *O catolicismo brasileiro em época de transição* (442 pp.). São Paulo: Loyola.

- Caleffi, A., & Scaglioni, R. (1993). *Ho udito Il grido del mio popolo. Testimonianze dal nordest brasiliano* (307 pp.). Firenze: Edizioni Cultura della Pace.
- Carneiro, M. D. S. (2013). *Terra, trabalho e poder: conflitos e lutas sociais no Maranhão contemporâneo* (180 pp.). São Paulo : Anablume.
- Compagnon, O. (2000). L'Amérique Latine. In J.-M. Mayeur (Dir.), *Histoire du christianisme* (Vol. 13, pp. 509-577), Paris: Desclée.
- Costa, W. C. da. (1994). *O rosto rural da Igreja: a atuação da CPT no Maranhão (1976-1981)* (59 fls). Monografia de Licenciatura em História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.
- Delgado, D. J. M. (1962). Plano de evangelização da arquidiocese de São Luís do Maranhão. In *Correspondências expedidas pelo DAER*, Arquivo da Cúria Metropolitana, São Luís.
- Della Cava, R. (2003). Religiões transnacionais: Igreja Católica Romana no Brasil e a Igreja Ortodoxa da Rússia. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 3(1),147-167.
- Dobry, M. (1986). *Sociologie des crises politiques*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Faria, R. H. M. de, & Montenegro, A. (Org.). (2005). *Memória de professores: histórias da UFMA e outras histórias*. São Luís: UFMA/DEHIS; Brasília: CNPq.
- Houtard, F. (1961). Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique latine. *Archives de Sociologie des Religions*, 12, 63-73.
- Houtard, F. (1986). L'Histoire du CELAM ou l'oubli des origines. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 62(1), 93-105.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (1952). Estatística do Culto Católico Romano. *Série histórica de 1936 a 1983*. Recuperado em 19 de março de 2013, de <http://seculoxx.ibge.gov.br/populacionais-sociais-politicas-e-culturais/busca-por-palavra-chave/associativismo/606-culto--catolico>.
- Lagroye, J. 2006. *La vérité dans l'Église catholique: contestations et restauration d'un régime d'autorité* (303 pp.). Paris: Belin.
- Lavoie, A, & Sousa, F. A. (2013). *Une fenêtre sur la vie: histoire d'un engagement envers les femmes marginalisées*. Quebec: Solidarité Brèsil – Outaouais.

- Lazzarin, F. (1993). Il senso di una presenza oggi: la testimonianza di Don Flávio Lazzarin. In A. Caleffi, & R. Scaglioni, *Ho udito Il grido del mio popolo. Testimonianze dal nordest brasiliano* (307 p.). Firenze: Edizioni Cultura della Pace.
- Leonardi, P. (2006) Igreja católica e educação feminina: uma outra perspectiva. *Revista Histedbr on-line*, 34, 180-198.
- Livro de Matricula do Clero Diocesano*, 1882.
- Luna, R. C. M. R. (1984). *A terra era liberta: um estudo da luta dos posseiros pela terra no vale do Pindaré- Maranhão*. São Luís: UFMA/Secretaria de Educação do Maranhão.
- Mainwaring, S. (2004). *Igreja Católica e política no Brasil* (302 pp.). São Paulo: Brasiliense.
- Maraglio, D. M. (1993). *La Passione Della Speranza*. Centro Missionário Diocesano.
- Meirelles, M. M. (1977). *História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão* (385 pp.). São Luís: Universidade do Maranhão/SIOGE.
- Miceli, S. (1988). *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Neris, W.S. (2014a). A elite eclesiástica no bispado do Maranhão. São Luís/Jundiá: Edufma/Paco Editorial.
- Neris, W.S. (2014b). *Igreja e Missão: religiosos e ação política no Brasil* (404 pp.) São Cristóvão, SE. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Sergipe.
- Neris, W.S., & Seidl, E. (2015a). Circulação internacional, politização e redefinições do papel religioso. *Revista Brasileira de História da Educação*, 15, 285-315.
- Neris, W.S., & Seidl, E. (2015b). Uma Igreja distante de Roma. *Revista Estudos Históricos*, 28, 129-149.
- Neris, W.S., & Seidl, E. (2015c) Redes transnacionais católicas e os Padres Fidei Donun no Maranhão (1960-1980). *História Unisinos*, 19, 138-151.
- Pacheco, D. F.C. (1969). *História eclesiástica do Maranhão*. São Luís: Departamento de Cultura do Estado.
- Pelletier, D. (1996). De la mission au tiers-mondisme: crise ou mutation d'un modèle d'engagement catholique. *Le Mouvement Social*, 177, 3-8.

- Pereira, J. M. (2011). *Engajamento militante e a "luta pela moradia em São Luís" entre as décadas de 1970 e 1980* (201 pp.). Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.
- Portela, C. S. (2015). *Entre a cruz e o fuzil: uma análise das ações do clero católico no período da ditadura militar no Maranhão*. (197 pp.). Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.
- Raison Du Cleuziou, Y. (2008). *De la contemplation à la contestation, socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse*. Thèse de doctorat en science politique, Université Paris 1.
- Raison Du Cleuziou, Y. (2014). *Qui sont les cathos aujourd'hui ? Sociologie d'un monde divisé* (336 pp.). Paris : DDB.
- Reis, E. T. dos. (2014). Fé nos engajamentos políticos e culturais do Maranhão (1979-1980). In E. T. dos Reis, & I. G. Grill (Org.), *Estudos sobre elites políticas e culturais* (pp.333-368). São Luís: EDUFMA.
- Roux, R. R. de. (2014). La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-Posições*, 25(1), 31-54
- Santos, M. N. (2007, janeiro). A saga do poeta que ganhou o mundo e virou Monsenhor. *Jornal Pequeno*, ano V, 149.
- Seidl, E. (2003) *A elite eclesiástica no Rio Grande do Sul* (462f.). Tese de Doutorado em Ciência Política, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Seidl, E. (2008) Escola, religião e comunidade: elementos para compreensão do "catolicismo imigrante". *Pensamento Plural* (UFPEL), 2, 77-104.
- Seidl, E. (2009a) Caminhos que levam a Roma: recursos culturais e redefinições da excelência religiosa. *Horizontes Antropológicos* (UFRGS. Impresso), 15, 263-290.
- Seidl, E. (2009b) Lógicas Cruzadas: carreiras religiosas e política. *Revista Pós Ciências Sociais*, 6(11), 11-27.
- Seidl, E. (2012) Sociologia da vocação religiosa: reprodução familiar e reprodução da Igreja. *Sociologias* (UFRGS. Impresso), 14, 240-272.

- Seidl, E. (2014) Apresentação do dossiê 'Catolicismo e Formação Cultural'. *Pró-Posições* (Impresso), 25, 25-30.
- Seidl, E., & Neris, W.S. (2011) O episcopado brasileiro e o espaço do poder: uma cultura eclesial em mutação. *Revista Pós Ciências Sociais*, 8, 15-37.
- Serbin, K. P. (2008). *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil* (446 pp.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Silva, Pe. E. F. da. (1980). *O pacificador da Baixada*. n.d, s/l. (mimeo).
- Silva, Pe. E. F. da (2006, 21 de dezembro). *Clamorosa contradição. 58º aniversário de sacerdócio de Padre Eider Furtado da Silva*.
- Silva, Pe. E. F. (1993) “Il Vangelo secondo Viana” continua: Padre Eider, ex vicário generale di Viana ricorda. In A. Caleffi, & R. Scaglioni, *Ho udito Il grido del mio popolo. Testimonianze dal nordest brasiliano* (307 pp). Firenze: Edizioni Cultura della Pace.
- Siméant, J. (2009, mai). Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises. *Le Mouvement Social*, 101-122.
- Suarez, H. J. (1991). Une mystique de la politique: note de recherche sur l'engagement de prêtres-ouvriers dans la guérilla révolutionnaire en Bolivie. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 155, 91-100.
- Suaud, C. (1978). *La vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux*. Paris: Minuit.
- Suaud, C. (2009). As lutas religiosas do ponto de vista de uma sociologia da incorporação. O corpo sacerdotal (católico) entre doutrina e inovação. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 19, 47-69.
- Suaud, C., & Viet-Depaule, N. (2004). *Prêtres et ouvriers: une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969*. Paris: Karthala.
- Tagliavini, J. V. (1990). *Garotos do Túnel – um estudo sobre a imposição da vocação sacerdotal e o processo de condicionamento nos seminários*. Campinas, Unicamp.
- Vianna, C. M. (2015). Cooperação internacional católica: entre a política dos movimentos sociais e o ativismo da fé em ação. *Religião & Sociedade*, 35(2), 213-248.

Wacquant, L. (2016). A concise genealogy and anatomy of habitus. *The Sociological Review*, 64, 64-72.

Submetido à avaliação em 7 de março de 2017; aceito para publicação em 8 de junho de 2017.