

39º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS

GT 13 Elites e espaços de poder

A EMERGÊNCIA DE UMA NOVA CONFIGURAÇÃO INSTITUCIONAL:
(re)produção do instituído e recomposições da militância clerical na periferia do espaço católico

Wheriston Silva Neris
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Apresentação

Este trabalho, que deriva dos achados da tese de doutorado *Igreja e Missão: religiosos e ação política no Brasil* (NERIS, 2014b), tem como objetivo principal examinar as condições de emergência de uma nova configuração institucional católica na periferia do espaço católico nacional, tendo como referencial de análise um componente institucional representado pelo Maranhão, a partir da segunda metade do século XIX. O ponto de partida da análise centra-se sobre o exame das mediações concretas por meio das quais certos membros foram conduzidos a reconverter suas disposições religiosas em formas renovadas de engajamento social e político na região, autorizando-se a desempenhar o papel de intermediários primordiais de descontentamentos da população e de valores e ideais que transcendiam o seu *métier*. Neste artigo, emprego o termo *configuração* justamente para designar essa emergência de novos estilos sacerdotais e modalidades de militância institucional que, sem modificar a arquitetura global da Igreja, favoreceram a subversão das rotinas, a difusão de posições críticas e a adoção de estratégias inéditas. Metodologicamente, além da realização de entrevistas biográficas com religiosos reconhecidos pelo seu engajamento passado em causas sociais e com concepções convergentes a respeito do seu *métier*, recorreu-se também a uma rede articulada de materiais empíricos, tais como: publicações de caráter historiográfico, fontes documentais da instituição (correspondências, livros de registro, relatórios), jornais de circulação regional, produções de teor biográfico e memorialístico, bem como dados estatísticos variados (IBGE, Anuários Católicos).

Cabe esclarecer que este trabalho se insere fundamentalmente em dois eixos de discussão conceitual: por um lado, a *sociologia política das instituições*, ou dos *processos de institucionalização* (LAGROYE; OFFERLÉ, 2011), que coloca como questão central o encontro dinâmico 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 (regras, modelos, organizações, saberes, etc.), 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). Em uma instituição como a Igreja Católica, 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 até mesmo da inexistência de um projeto ou um programa global (LAGROYE, 2006). É desse ângulo, aliás, que o estudo das recomposições das formas de exercício do papel religioso e das reconversões das atividades religiosas em atividades políticas mostra-se um campo particularmente estimulante para essa sociologia da institucionalização (LAGROYE, 2009; RAISON DU CLEZIOU, 2008).

Isso posto, caberia tecer algumas considerações a respeito dos critérios de delimitação dos marcos temporais e de escolha do recorte empírico da presente pesquisa. 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 macrossociais 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-século segunda guerra mundial demarcou um período de intensa polarização e radicalização num contexto de luta anticomunista e a instalação de diversos golpes militares. Essa conjuntura crítica 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, 2012; SEIDL, 2009).

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 eclesiais 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). No que concerne ao 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; SAPPRIA; SERVAIS, 2006).

Nesse quadro, a opção por uma análise localizada da instituição eclesiástica, 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 colocar como questão o modo de vinculação dessa unidade particularizada às transformações do papel e da influência da “Igreja internacional” (MAINWARING, 2004). Quanto à seleção do quadro regional, considera-se ainda 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 reprodução e das recomposições de identidades religiosas entre 1950-1980. Notadamente o 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.

Com efeito, se já tivemos a oportunidade de sublinhar em trabalhos recentes o quanto essas recomposições e reconversões das formas de exercício religioso na igreja maranhense se associam às reconfigurações do internacionalismo católico e às experiências de clérigos em situação de missão no exterior - por exemplo, ao analisar gerações de sacerdotes vinculados a dioceses estrangeiras, os chamados padres *Fidei Donum* (NERIS; SEIDL, 2015b), ou mesmo a evolução da perspectiva religiosa em um instituto de origem italiana, os Missionários Combonianos do Coração de Jesus (MCCJ) (NERIS; SEIDL, 2015a) – neste texto pretendo discutir a sociogênese da politização do engajamento religioso com atenção às modificações nas condições de socialização institucional e de reconversão de uma fração do clero de origem local que escolheu uma definição do ofício como socialmente engajada. A aposta específica aqui é que entre as diferentes categorias de agentes religiosos atuantes nessa configuração, esses agentes teriam vivenciado esse processo de reconversão em seu “sentido forte”, ou seja, como bem esclarece Monique de Saint-Martin, como “uma forma de ruptura com a herança, uma dissolução dos antigos recursos e uma recomposição destes recursos em bases diferentes, bem como uma reconstrução identitária” (SAINT-MARTIN, 2008, p. 65).

A cobertura institucional e a evolução dos efetivos religiosos

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 eclesiais 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. Atualmente, conforme dados do Anuário Católico de 2012, existem 275 circunscrições eclesiais em todo o país (CERIS, 2012).

Porém, 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. Uma vez que a atenção da Igreja estava prioritariamente orientada para as regiões meridionais mais prósperas, em detrimento das mais pobres (MARIN, 1995), 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. Esse é precisamente o caso da igreja maranhense (NERIS; SEIDL, 2015c).

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 Gurgéia (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. 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. Porém, além de uma resposta tímida ao crescimento demográfico verificado nesse período, e a despeito da fraca quantidade de efetivos clericais, esse quadro só não se mostrou mais dramático devido ao contínuo aumento da quantidade de clérigos regulares, sobretudo de estrangeiros, desde o final do século XIX.

Historicamente, ao passo em que se dava a crise e definhamento das ordens monásticas tradicionais em todo o Brasil, já em meados do século XIX (Wernet, 1997), começou a haver uma ampliação da presença religiosa no Brasil decorrente, em grande medida, do apogeu da criação de novas congregações em nível internacional e à restauração das precedentes (PELLETIER, 1996). “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” (Serbin, 2008: 95). Principalmente de procedência europeia, foram diversas as famílias religiosas engajadas nessa onda imigratória: “jesuítas, lazaristas, redentoristas, dominicanos franceses, capuchinhos franceses e italianos, salesianos italianos, carmelitas holandeses, beneditinos belgas e alemães, franciscanos alemães” (DE ROUX, 2014, p. 41).

Nesse quadro, ainda que o Norte e o Nordeste não tenham sido focos de atração daqueles organismos no país (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 progressivamente atravessada por linhas de divisão e concepção religiosas importadas e produtoras de relações diferenciadas quanto às condições tradicionais de exercício religioso (NERIS, 2014b). Dados das Estatísticas do Culto Católico Romano de 1943 davam conta da existência na região de 13 casas de congregações religiosas atuantes, 7 masculinas e 6 femininas, sem informar, no entanto, a quantidade de congregados. Já em 1952, contabilizando-se todas as 4 circunscrições eclesiais 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 (NERIS; SEIDL, 2005a).

Com efeito, o que importa ressaltar dessa evolução da cobertura da Igreja, no entanto, é que ela tendeu a combinar três processos interligados que merecem ser sublinhados: 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 recrutamento e 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 nas áreas de recrutamento tradicional, a presença do clero regular e estrangeiro foi se impondo em qualquer

dos critérios analisáveis. Quer dizer, visto sob o prisma da diversificação das famílias religiosas, o que se constituiu progressivamente foi um universo clerical dividido, marcado pela coexistência de diferentes estilos diocesanos e paroquiais, com suas variações de rito, concepções de engajamento e exercício do papel religioso, sobretudo a partir da segunda metade do século XX.

A seleção e recrutamento dos efetivos clericais no Maranhão

Acompanhando as transformações na composição social do clero diocesano¹ desde os primórdios do século XX, o que se nota é o aprofundamento do vínculo do sistema de recrutamento católico com o universo rural². Na realidade, essa tendência já era anterior, como pudemos constatar em uma pesquisa anterior a respeito da elite eclesiástica regional na segunda metade do século XIX (NERIS, 2014a). Neste período, como concluíamos, paralelamente a uma diminuição do peso dos recrutados entre as “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. Posteriormente, do início do período republicano 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, dentro do recorte em pauta. Além disso, embora levemos em consideração que os três 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, observa-se um decréscimo nos índices de ordenação, alcançando o seu ponto mais crítico nas décadas de 1960-1970.

Quadro VIII: 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	1907-1918	3 sacerdotes: Gentil de Moura Viana; Felipe Benício Condurú

¹ 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.

² Para o estudo desse processo em outros contextos, consultar: SUAUD, 1978; SEIDL, 2012.

Silva		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

Esse aumento na curva dos recrutamentos poderia ser atribuído pelo menos a dois fatores fundamentais que vale a pena explorar brevemente. Em primeiro lugar, a reabertura e 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). Segundo, pelo papel desempenhado pela “Obra de Vocações Sacerdotais” ou “Associação de São José” para o financiamento de vocações entre as camadas populares e locais.

Quanto ao papel desempenhado pelo Seminário Diocesano de Santo Antônio, 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 desses sacerdotes diocesanos é a forte ligação entre a formação promovida pelo mesmo 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 do ingresso, esses jovens deviam submeter-se então a um rígido treinamento “tridentino” para apropriação dos valores, normas e condutas institucionais: 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 aqui de um modelo de (re)socialização fortemente padronizado, com ênfase no preparo intelectual, cuja função seria promover um sentimento de pertencimento subjetivo à instituição. 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, 2014b; RIBEIRO, 2003).

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 concentrar-se gradativamente 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 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 da OVS, 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 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 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 essa tendência de crescimento 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).

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 a 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 maior³. 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 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).

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 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-se em conta os

³ 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).

decênios de 1960 a 1980, embora as estatísticas não estejam padronizadas⁴, 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. 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.

Quadro : 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/>

Uma elite cultural e militante (1920/1940)

Superado o duro processo de socialização institucional a que se submetiam os futuros presbíteros recrutados na região, 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

⁴ Uma vez que não se dispusemos de dados precisos sobre a evolução das ordenações entre 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 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.

não apenas garantia prestígio e distinção social para os seus ocupantes e para 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 eclesial 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 (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 (BATALHA, 2011; MELO, 2013; NERIS, 2014b).

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 (MELO, 2013; NERIS, 2014a; 2014b). Trata-se aqui, sem dúvida, daquela fração do corpo eclesial 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).

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. Sem dúvida, a realização de intervenções públicas e políticas constituía uma característica consubstancial à própria imagem social do corpo sacerdotal atuante no Maranhão.

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 entre os grupos dirigentes locais (MELO, 2013; NERIS, 2014b; NUNES, 2000). Em grande medida, 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.

A gestação 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 passado. A começar pela já mencionada crise de recrutamento e a diminuição drástica da atratividade pela carreira eclesial desde pelo menos a década de 1940. Paralelamente, no entanto, também entrou em curso um processo de transformação no perfil dos novos sacerdotes. O que se pode notar, inicialmente, 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 presbital. 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.

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 em nível internacional. É importante mencionar, nesse sentido, que entre as soluções encontradas pelo arcebispo Dom José de Medeiros Delgado (1951-1963) e seu auxiliar, Dom Antonio Fragoso (1957-1963) para a situação de crise de recrutamento encontrava-se a solicitação de auxílio a dioceses e congregações estrangeiras. Assim, ao passo em 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, daqueles sacerdotes nascidos na região que começaram a obter estágios de curta ou média duração em centros de reflexão localizados fora do Brasil e por meio dos quais adquiriam recursos culturais valorizados dentro da Igreja. Pode-se citar alguns casos desse tipo de trânsito: a 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 eclesiais eram correntes entre diversos países e que essa nação se

tornava uma destinação particularmente popular junto aos brasileiros⁵ (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” (NETO, 2007).

Outra dimensão fundamental desse processo de reconfiguração institucional se vinculou à evolução social da demanda religiosa no recorte em pauta, o que requer algumas considerações. A princípio, 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 direcionadas a públicos cada vez mais heterogêneos com finalidades religiosas. Na realidade, a gênese dessas novas frentes de investimento poderia ser remontada à ampliação da presença de organismos confessionais de abrangência internacional, nacional ou local na região maranhense, notadamente a partir da década de 1930, os quais apresentavam uma multiplicidade de princípios de classificação e se constituíram em veículos privilegiados para a ampliação da presença católica em meio à sociedade política. Tratava-se de movimentos que poderiam diferenciar-se conforme o sexo dos aderentes [*Pia União das Filhas de Maria* (1913); o *Núcleo Noelista São Luís Reis de França* (1934); *União dos Moços Católicos* (1924); *Ação Católica* (1936)], assumir caráter mais abertamente religioso e/ou caritativo [*O Apostolado da Oração* (1880)]; ser voltados para categorias sócio-profissionais (*Associação de Jornalistas Católicos* (1937) e o *Movimento Circulista*) ou até mesmo servir como autênticos grupos de pressão e defesa de interesses religiosos junto às instâncias convencionais da política [como a *Liga Eleitoral Católica* (1933)] (PACHECO, 1969). Apesar de que esses movimentos confessionais estivessem predominantemente voltados para as elites e concentrados na capital do estado, ao acompanharmos sua evolução de conjunto (NERIS, 2014b), pudemos constatar que diversos 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) que, inspirado pelos preceitos do *Humanismo Integral* de Jacques Maritain deu início a um programa de intervenção que poderia muito bem ser definido pelo seu caráter multi-setorial, vez que se traduziu concretamente pela 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 (MEIRELLES, 1994; FARIA; MONTENEGRO, 2005; NERIS, 2012); a promoção da Ação

⁵ Vale ressaltar que o início da cooperação da Igreja local com dioceses situadas no Canadá teve início quando estas começaram a enviar missionários das Igrejas de Nicolet, Saint Hyacinthe (São Jacinto) e Sherbrooke para a Prelazia de Pinheiro (a este respeito, ver: NERIS, 2014b)

Católica Especializada em seus diversos setores, conforme o modelo belga e francês (PACHECO, 1969); a implantação do Movimento Educacional de Base (MEB), cuja 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 de um ambicioso projeto de intervenção econômica denominado de Ruralismo, o qual 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; RAPOSO, 1981; COSTA, 1994; 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. Sem que seja possível analisar aqui com maior detalhe esses investimentos (NERIS, 2014b), o que importa reter da multiplicação dessas iniciativas, inicialmente, é que elas não representaram exatamente uma diminuição dos investimentos dirigidos às elites, mas uma maior diferenciação dos destinatários dos investimentos religiosos no espaço regional, com o incremento de empreendimentos institucionalizados direcionados para frações do laicato (camponeses, operários, moradores de periferia) portadoras de demandas religiosas inéditas.

Embora diversas dessas novas medidas institucionais tenham sofrido nítida retração desde o final da década de 1960, o fato é que a influência de alguns setores dentro da Igreja sobre essas novas frações foi se intensificando ainda mais nos decênios seguintes, quer através do importante desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e sua crescente politização no espaço rural maranhense, quer por meio da criação e/ou instalação de uma série de ministérios extra-paroquiais e organismos militantes criados pela Igreja ou com vínculos com a mesma (CEBs, Comissão Pastoral da Terra, Federação de Assistência Social e Educacional, Conselho Indigenista Missionário, Movimento de Quebradeiras de Coco, Sindicatos Rurais, etc.) conformando uma rede organizacional que se beneficiava da forte capilaridade social e política da instituição eclesiástica na região (NERIS, 2014b; PEREIRA, 2011). Vale dizer que diversos desses organismos se beneficiavam do estabelecimento de convênios com agências nacionais e internacionais de financiamento de projetos sociais, tais como a Cáritas e a 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 transnacionais (DELLA CAVA, 2003). Além disso, cabe ressaltar que muito embora algumas dessas organizações não exibissem características nominalmente confessionais, chegando mesmo a haver diversas zonas de fricção, divergências e tensões envolvendo suas lideranças, elas conformaram em conjunto um espaço de engajamento com fronteiras relativamente fluídas, favorecendo a multiposicionalidade dos

agentes, as situações de multiengajamento e o trânsito de lógicas e registros, modalidades de interpretação e repertórios de mobilização em vários sentidos. Aliás, caberia ainda aqui a ressalva feita por Johanna Simeant (2009, p. 101), para outro contexto, quando alertava 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”.

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 - paralelamente a uma complexificação da divisão do trabalho religioso e até mesmo um intrincado processo de *deslocamento de sacramentalidade*⁶ - pouco a pouco promoveu modificações importantes no interior da configuração institucional que vale à pena destacar: primeiramente, é preciso considerar que esse apelo ao laicato foi se tornando 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. A questão é que pouco a pouco esses processos foram favorecendo a uma nítida diminuição da dissimetria entre leigos e religiosos, resultante do novo lugar assumido por aqueles no seio da Igreja local e para o desenvolvimento de novas iniciativas pastorais. Quer dizer, na medida em que diferentes categorias de leigos passaram a ser encarregadas pela condução de organismos e iniciativas pastorais renovadas, deu-se tanto a redefinição na estrutura objetiva das relações de autoridade propriamente religiosa dentro da configuração institucional católica (padres, religiosos, episcopado, laicato), quanto a complexificação do trabalho de gestão dos bens de salvação.

Por outro lado, essa aproximação criou também condições para que religiosos se tornassem mais sensíveis aos apelos, problemas e demandas do laicato, sobretudo das categorias mais politizadas, suscitando a incorporação de novas categorias de análise e exigência do 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 dispendo de habitus mais distanciados em relação à instituição – com destaque aos religiosos de origem estrangeira que ocuparam posições decisivas no processo de politização do engajamento religiosos regionalmente (NERIS; SEIDL, 2015c) – como também fomentou a criação de canais de sociabilidade militante, ampliando os trânsitos e 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 no campo e na cidade como a que está em pauta

⁶ Para Michel de Certeau (1993) esse fenômeno se caracteriza por um novimento 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.

(CARNEIRO, 2013; BORGES, 2008), bastaria dizer que essa rede exerceu um papel de suma importância tanto para a constituição de lideranças “com perfil distinto das ‘elites’ estabelecidas social e politicamente” (REIS, 2014, p. 359), quanto para a politização de segmentos sociais diversos no Maranhão, sobretudo aqueles mais distantes do universo político convencional e cujas condições de mobilização seriam improváveis sem esse tipo de apoio (NERIS, 2014b).

Nesse quadro, no que concerne ao subgrupo mais jovem de presbíteros brasileiros ordenados em meados do século XX, enquanto alguns deles se notabilizaram 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. Entre outros aspectos, a trajetória analisada a seguir pode ser tomada então como representativa desta modalidade de politização ligada a uma trajetória social ascendente.

Conversão e reconversão de um outsider.

Entre as diversas carreiras religiosas marcadas pelo engajamento em causas sociais no Maranhão (NERIS, 2014b), selecionei o caso de Luís Mario Lula tanto pelo fato de que seu ingresso no corpo eclesial transcorreu precisamente no período de gestação dessa nova configuração institucional, quanto pela sua representatividade no tocante às formas de reconversão de disposições religiosas em posições sociais e culturais inovadoras na região. Além disso, sua biografia (LAVOYE; SOUSA, 2013) constitui um instrumento profícuo para tentarmos captar, na escala de um indivíduo, os sentimentos ambivalentes que afetam a esses agentes submetidos a pressões de mundos sociais diferentes (ELIAS, 1995), a reorientações de trajetória e a uma recomposição do universo dos possíveis que está no princípio da constituição de *habitus clivados*, geradores de toda sorte de contradições e tensões (BOURDIEU, 2001). Nesses termos, por sua dupla situação de deslocamento espacial e cultural, quer em relação ao meio social de origem, quer no que concerne ao novo espaço de inserção, esses outsiders eram expostos então a diversas sanções negativas (formas de estigmatização, humilhação, sentimentos de descompasso) resultantes da defasagem experimentada entre as disposições incorporadas e as exigências institucionais, fossem estas implícitas ou explícitas. Caberia ressaltar, no entanto, que embora possamos afirmar que esse fenômeno de histerese afetava com maior incidência ao conjunto desses candidatos ao sacerdócio cujas disposições funcionavam a contrapelo, nem por isso as experiências subjetivas de inquietude, frustração ou inadequação características dessas situações

tendem a gerar reações homogêneas entre os mesmos, como bem lembrava Michel Dobry (2014) noutra contexto. Da mesma forma, não se poderia descartar aqui, por outro lado, que, a despeito da crescente imposição de uma competência religiosa baseada na competência escolar, ou intelectual, como uma das dimensões centrais dos mecanismos de regulação do espaço católico (SEIDL, 2007, p. 149), as relações sociais com base na reciprocidade e o cabedal efetivo de capital simbólico personalizado continuavam a ser trunfos não desprezíveis na composição das carreiras dos futuros religiosos (SEIDL, 2003; NERIS, 2014a; 2014b).

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, Luís Mario Lula⁷ nasceu em 1935, em Araióses, sendo o *12º filho de uma linhagem de 19 crianças vivas sobre vinte gestações*. Acompanhando desde cedo 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*. E isto poderia ser atribuído, em grande medida, ao fato de que seu pai sempre foi *engajado na comunidade*, chegando a tornar-se *Secretário do Conselho Municipal*. Quando estava concluindo o primário e se preparava para os exames de admissão no ensino secundário, no entanto, a falência dos negócios paternos demarcou o início de uma fase difícil para a família de Lula. A partir de então, suas origens sociais já não destoavam dos demais candidatos ao sacerdócio desse mesmo período, cuja passagem pelo seminário representava uma das alternativas mais palpáveis para ascensão social.

Embora a Igreja constituísse um dos principais pontos de referência em sua comunidade, ao contrário da maioria de seus contemporâneos, no entanto, quando da escolha pelo ingresso no seminário diocesano, os pais de Lula não mantinham boas relações com o pároco local. Não havia muito tempo, seu pai tinha sido expulso da Igreja *por conta de seu espírito “subversivo e comunista”*, esclarece. Embora nessas condições os motivos que o levaram a optar pelo sacerdócio se revelem opacos em sua avaliação retrospectiva, pode-se dizer que o primeiro grande recurso utilizado em prol de seu ingresso no seminário foi a intervenção dessas tias paternas, devotas, cujo apoio financeiro e logístico se mostraria determinante tanto no ingresso, quanto em outros momentos de seu processo de socialização institucional. Com 13 anos, Lula fez então sua primeira viagem de avião com destinação ao afamado Seminário de Santo Antônio, localizado na capital do estado do Maranhão. Semelhante a diversos outros de sua geração, porém, a experiência de Lula no seminário diocesano, sob a direção do Lazaristas, ilustra com clareza as dificuldades desses seminaristas vindos do interior para adequar-se aos mecanismos de

⁷ Nessa reconstituição do itinerário de Luis Mario Lula recorremos principalmente à biografia de LAVOYE; SOUSA, 2013, intercalando a exposição com as falas do biografado, em itálico.

seleção religiosa, progressivamente ativados sob a ótica da escola, ao passo em que descobriam um novo mundo. É que diferentemente da primeira seleção na paróquia de origem, quando o pároco atentava basicamente para princípios ético-religiosos como demarcadores da vocação, no seminário esses critérios de competência religiosa deveriam combinar-se obrigatoriamente com “boas notas” e “sucesso escolar”.

A formação dos seminaristas, do pequeno e do grande seminário, a cargo dos padres Lazaristas mudava totalmente a perspectiva dos aprendizados que 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 eram pagos 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 (LAVOYE; SOUSA, 2013, p. 48-49).

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 foram se modificando sensivelmente. Mais tarde, Dom Delgado, *encorajado pelos resultados inesperados*, decidiu que Lula deveria compor aquela fração dos sacerdotes locais selecionados para prosseguir sua formação no exterior (teologia no Canadá). De maneira geral, os agentes que tinham esse tipo de passagem em seus percursos sacerdotais gozavam de certa proximidade com os círculos eclesiais arqui-diocesanos.

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 – é que nesse período, como esclarece, *quase todas as paróquias eram dirigidas por monsenhores*⁸ *que se comportavam como os senhores do domínio*. 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*. Em diversas passagens de sua biografia, relativos a esse período de inserção inicial, não apenas vem à tona a percepção de que o funcionamento da instituição mostrava-se inadequado para as novas exigências de engajamento, como também se exibe um inabitual senso de oportunidade para implementar ações sacerdotais renovadas quando o contexto fosse julgado oportuno, como segue.

Após cinco meses de frustrações e de desilusões, fez saber então ao arcebispo que tinha um “caso de consciência”⁹, sendo deslocado em 1962 para outro município, de 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*. Foi precisamente por influência destes colegas de geração que ele resolveu adotar *medidas táticas* na sua relação com esses monsenhores que, como os avaliava, *tinham tido a mesma formação e tinham sido feitos nos mesmos moldes*. Como antes, na nova paróquia para o qual foi deslocado, Lula 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, o jovem sacerdote 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. Adotando estratégias eficazes para o relaxamento do controle exercido por esse representante do clero dominante na Igreja local, Lula finalmente adquiriu maior liberdade de ação, podendo finalmente ir ao encontro daquelas demandas religiosas que não possuíam condições de serem exprimidas até então na Igreja. Dessa tentativa de aproximação com outros universos sociais resultou

⁸ Como esclarece o próprio Luís Mario Lula, Monsenhor era o padre que se atribua 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).

⁹ Tratou-se de um estratagem 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).

diversos efeitos de homologia entre as posições desses padres e outras categorias do laicato, os quais favoreciam a crescente heteronomização da instituição eclesial (NERIS, 2014b).

Ao se comparar a trajetória de Luis Mario Lula com a de outros sacerdotes com perfil de engajamento semelhante, o que se constata é que as tentativas desses jovens clérigos de implementar uma nova cultura religiosa de que se sentiam portadores tanto suscitou a adoção de estratégias inéditas que se mostravam contrárias às rotinas e normas de conduta instituídas, quanto exigiu a habilidade de jogar dentro dos limites permitidos pelas relações de força na Igreja local, seja conduzindo lutas mais subterrâneas, seja evitando levar demasiado adiante conflitos ou dispondo-se a combates abertos somente quando as conjunturas se mostrassem favoráveis. Em boa medida, suas disposições eram análogas às dos *padres preparados para a crise*, de que falava Charles Suaud (1978, p. 182-187), noutro contexto, os quais eram dotados de *habitus mais maleáveis* suscetíveis de colocar em ação tanto práticas sacerdotais tradicionais que eles desaprovavam ou se opunham, quanto acionar estratégias de luta realistas, quase clandestinas, para impor sobre um terreno desfavorável as disposições inovadoras que haviam incorporado. É justamente esse senso tático que transparece quando Lula avalia o contexto de relativa emancipação da tutela institucional que acabava de conseguir em Pedreiras, como segue:

Era para mim um novo desafio e uma nova ocasião para provar meu engajamento junto aos mais pobres. Eu tinha o desejo de entrar em contato com as pessoas e as situações que exigiriam de mim maior implicação. Eu desejava fazer mais do que a simples administração de sacramentos. Deter-me nessa tarefa, unicamente, teria significado para mim a banalização de meus ideais e uma vida de mediocridade. Não era para isso que havia sido preparado. Todavia, a hierarquia religiosa me obrigava a usar de tato e paciência (LAVOYE; SOUSA, 2013, p. 48-49).

Data desse mesmo período o início de sua aproximação dos problemas das mulheres prostituídas na localidade de Pedreiras. Em uma oportunidade, quando de seu convite para animar três dias de encontros do Sindicato dos Estivadores local (situado nas proximidades de um *bairro de prostituição*), ele foi interpelado por uma mulher que desejava saber por que ele também não fazia uma reunião com elas, com as prostitutas. Foi com embaraço que afirmou que bastaria ela reunir um grupo, o que, para sua surpresa, foi providenciado com bastante rapidez. Na data marcada, coordenou um encontro no mesmo Sindicato reunindo 86 mulheres provenientes de diversas casas locais, sem saber no final das contas o que fazer ou até mesmo o que propor. Decidiu então que o mais conveniente seria indagá-las a respeito do 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 e que havia se lançado na prostituição logo 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*. Em janeiro de 1964, ele participou da fundação do Centro de Recuperação Santa Maria Madalena (CRESMAN). Porém, com a extensão das iniciativas do Centro na localidade, 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* e ao passo em que começava a ser 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 homologia de sua posição na Igreja com aquela das mulheres prostituídas. É nesse sentido que vale á pena transcrever o trecho abaixo 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 igualitárias 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 (LAVOYE; SOUSA, 2013, p. 97).

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 (LAVOYE; SOUSA, 2013, p. 109).

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. Nessa situação crítica e de risco potencial, Lula decidiu partir para o Canadá, a fim de visitar as redes de amigos que possuía, oportunidade na qual proferiu diversas conferências com o propósito de recolher fundos para o CRESMAN. De regresso ao Brasil, esses recursos foram fundamentais para a construção do atual Centro, em 1968. Logo em seguida, 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 (JUAC), 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*.

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), decidiu então deixar o país em 1971, justamente em um momento no qual padres amigos 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 Maupeau e José Antônio Monteiro. Este último foi torturado enquanto que Xavier de Maupeau (...) não foi molestado durante seu aprisionamento*. E continua: *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 com a qual veio a se casar em 1977, no Canadá, onde habita até hoje. Em uma das passagens de sua biografia em que avaliava seu próprio itinerário, Lula afirma que *meu nome é, talvez, Confluctus, após tudo, posto que em cada paróquia onde eu passei, eu incomodei as normas existentes*.

Considerações finais

Inscrito em um conjunto mais amplo de pesquisas dedicadas a conferir contornos mais concretos aos processos de institucionalização da Igreja no Brasil e de politização do engajamento religioso (NERIS, 2014b; NERIS; SEIDL, 2015a; 2015b; 2015c; SEIDL, 2014), neste artigo procuramos avançar na objetivação das formas e mecanismos que suscitaram a transgressão dos limites legítimos da ação religiosa católica, no quadro das transformações históricas sucessivas de uma Igreja distante de Roma e das modalidades de adaptação às novas condições de exercício dos papéis religiosos em um território missionário. Tratou-se aqui, portanto, 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.

Nesse quadro, 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 inteligível a politização de padres brasileiros em seu contexto de possibilidade. A começar pelo fato de que os modos de exercício religioso no Maranhão, notadamente 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 a uma multiplicidade de fatores, tais como: as modificações nas condições de produção e socialização institucional, paralelamente ao aprofundamento da crise de reprodução do clero local; a recomposição nas estratégias de presença territorial da Igreja local, exigindo a mobilização de diferentes agentes (leigos e estrangeiros, notadamente) para a execução de tarefas outrora reservadas exclusivamente aos padres; a intensificação da circulação internacional entre às frações mais jovens do corpo eclesial local, ao passo em que se estreitavam os vínculos da Igreja no Maranhão às redes transnacionais católica, etc. Tudo isso que contribuiu para ampliar notavelmente o espectro de inserção sociopolítica de clérigos, legitimando, a um só golpe, a exploração de novas vias de politização religiosa e de conciliação entre disposições sociais, engajamentos e carreiras institucionais. Ou seja, pela via das experiências concretas de clérigos em atividades sobre as quais a hierarquia não tinha pleno controle 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 ampliou o espectro de fidelidades e as modalidades de militância institucional no espaço católico¹⁰.

Centrando o foco sobre os clérigos seculares recrutados na região maranhense, pudemos delimitar mais claramente uma matriz importante da politização religiosa ligada a trajetórias de mobilidade social ascendente em uma conjuntura crítica de subversão de rotinas e flutuação dos critérios objetivos de pertencimento. É nesse sentido que a análise da trajetória de Luis Mario Lula mostra-se rica em elementos para compreender como esses rebentos de camadas empobrecidas - cujo ingresso na instituição exigia um alongado e custoso processo de reconstrução de si para permitir a aculturação a um novo meio social - não apenas incorporaram disposições tradicionais, como também desenvolveram uma forte predisposição ao questionamento das normas em vigor, tanto as do mundo social (a sua própria trajetória seria uma prova disso), quanto aquelas do meio em que se encontravam. Quer dizer, posicionados entre a fidelidade ao grupo social de origem, o imperativo de integração ao sacerdócio e as situações antagonistas as quais se expunham, ao encontrarem investimentos mais gratificantes e adaptados às suas disposições sociais, esses outsiders puderam, a um só golpe, engajar-se em lutas a favor dos mais “pobres”, dos “excluídos” e com isso adquirir um lugar próprio no mundo eclesial, mesmo ao preço doloroso, por vezes insustentável, de ser contrários às normas e condutas instituídas. Neste particular, o caso de Lula também poderia ser tomado como ilustrativo da situação de diversos religiosos que romperam com o estado clerical para prosseguir ou reconverter sua fidelidade religiosa sob outras modalidades.

Referências bibliográficas

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.

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

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Autonomia e Mobilização Política dos Camponeses no Maranhão**. São Luís: CPT-MA, 1981. 87p.

ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

BATALHA, João Francisco. **Um passeio pela história de Arari**. São : Lithograf, 2011.

BEIGEL, **Fernanda**. **Misión Santiago: el mundo académico jesuíta y los inicios de La cooperacion internacional católica**. Santiago: LOM Ediciones, 2011.

BEOZZO, José O. “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.

¹⁰ Produto de uma tentativa de reajustamento, como esclarece Yann Raison du Cleziou (2011, p. 271), “a fidelidade é um investimento reflexivo na instituição tornado necessário pelo desajustamento entre o habitus e a instituição, a dissonância entre as estruturas mentais e o espaço social”.

_____. *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia 1959-1965*. Tese (Doutorado em História). **Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

BORGES, Arleth S. *PT Maranhão 1980-1992: origens, organização e governos municipais*. São Luís: EDUFMA, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *Science de la science et reflexivité*: Cours du Collège de France, 2000-2001. Éditions raison d’agir, Le Seuil, 2001.

BRUNEAU, Thomas C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

_____. *Religião e politização no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1979.

CALDEIRA, José de Ribamar Chaves. *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.

CARNEIRO, Marcelo D. S. *Terra, trabalho e poder: conflitos e lutas sociais no Maranhão contemporâneo*. São Paulo: Anablume, 2013.

CERIS – Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais. *Anuários Católicos Do Brasil*. Disponível em: <http://www.cps.fgv.br/cps/religiao>. Acessado em 21 de março de 2013.

CERIS. *Dinâmica populacional e a Igreja Católica no Brasil: 1960-2000*. Rio de Janeiro, ano 2, n. 3, out. 2002.

CHAOUCH, Malik T.. La théologie de la libération en Amérique latine. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 138, 2007.

COMPAGNON, O. L’Amérique Latine. In: J.-M. MAYEUR (dir.), **Histoire du christianisme**. Paris, Desclée, vol. 13, p. 509-577, 2000.

CORADINI, Odaci Luiz. 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.

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.

DE ROUX, Rodolfo. La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-Posições*, Campinas, v. 25, n. 1, 2014.

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

DELLA CAVA, Ralph. Religiões transnacionais: Igreja Católica Romana no Brasil e a Igreja Ortodoxa da Rússia. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1. 2003.

DOBRY, Michel. **Sociologia das crises políticas**: a dinâmica das mobilizações multissetoriais. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

ELIAS, Norbert. **Mozart**, sociologia de um gênio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed. 1995.

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://seculoxx.ibge.gov.br/populacionais-sociais-politicas-e-culturais/busca-por-palavra-chave/associativismo/606-culto-catolico>. Acessado em 19 de março de 2013.

FARIA, Regina Helena Martins de; MONTENEGRO, Antonio (Orgs). **Memória de professores**: histórias da UFMA e outras histórias. São Luís : UFMA/DEHIS; Brasília: CNPq, 2005.

LAGROYE, Jacques. *La vérité dans l'Église catholique. Contestations e restauration d'un régime d'autorité*. Paris: Belin, 2006.

_____. *Appartenir à une institution: catholiques en France aujourd'hui*. Paris: Economica 2009.

LAVOYE, Andrée; SOUSA, Francisca Alencar. **Une fenêtre sur la vie**: histoire d'un engagement envers les femmes marginalisées. Quebec: Solidarité Brèsil – Outaouais, 2013.

LIVRO DE MATRICULA DO CLERO DIOCESANO, 1882.

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.

MABILLE, François. *Approches de l'internationalisme catholique*. Paris: L'Harmattan, 2001.

MACHADO, Jorge L. F. *Ação Política, Missão Pastoral e Instâncias de Inserção: engajamento de clérigos no Maranhão (1970-1980)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). **Universidade Federal do Maranhão**, São Luís, 2012.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, 2004.

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

MEIRELLES, Mário M. *História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão*. São Luís, Universidade do Maranhão/SIOGE, 1977.

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.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1988.

NERIS, Wheriston Silva. *A elite eclesiástica no bispado do Maranhão*. São Luís/Jundiaí: Edufma/Paco Editorial, 2014a.

_____. *Igreja e Missão: religiosos e ação política no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia). **Universidade Federal de Sergipe**, São Cristóvão, 2014b.

_____; SEIDL, Ernesto. Circulação Internacional, Politização e Redefinições do Papel Religioso. *Revista Brasileira de História da Educação*, v. 15, p. 285-315, 2015a.

_____; SEIDL, Ernesto . Redes transnacionais católicas e os Padres Fidei Donun no Maranhão (1960-1980).. *História Unisinos*, v. 19, p. 138-151, 2015b.

_____; SEIDL, Ernesto . Uma Igreja distante de Roma: circulação internacional e gerações de missionários no Maranhão. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), v. 28, p. 129-149, 2015c.

NETO, Manoel Santos. A saga do poeta que ganhou o mundo e virou Monsenhor. **Jornal Pequeno**, Ano V, Edição 149, jan.2007. Disponível em: <http://www.guesaerrante.com.br/2007/1/12/Pagina859.htm>>. Acesso em: 16 de outubro de 2013.

NUNES, Patricia Maria Portela. **Medicina, Poder e Produção Intelectual**. São Luís: Edições UFMA. PROIN (CS), 2000.

PACHECO, D. Felipe Condurú. **História Eclesiástica do Maranhão**. São Luís : Departamento de Cultura do Estado, 1969.

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.

_____.; **La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)**. Paris: Payot. 2002.

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.

RAISON DU CLEZIOU, Y. 2007. **De la contemplation à la contestation: socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1954-1969)** : contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse. Université Paris I, Panthéon Sorbonne, 2008.

_____. 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.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. **Igreja católica e modernidade no Maranhão. 1889-1922**. Dissertação de Mestrado em História, Recife:UFPE, 2003.

SAPPIA, C.; SERVAIS, P. **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, 186 p.

SEIDL, Ernesto. **A elite eclesiástica no Rio Grande do Sul**. Tese (Doutorado 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. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832007000100007&script=sci_arttext. Acessado em: 18/06/2015.

_____. E. **Circulação internacional de religiosos, formação de quadros católicos e condições de intervenção política**. Projeto de Pesquisa, **CNPq**, mimeo, 2014.

_____. Lógicas Cruzadas: carreiras religiosas e política. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 6, 2009.

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.

SUAUD, Charles. **La vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux**. Paris: Minuit, 1978.

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.

Jornais consultados

Jornal do Maranhão (1958-1968)

Sites consultados:

<http://www.catholic-hierarchy.org/>