

As Vias de Politização Sacerdotal no Maranhão (1950-1990)

Wheriston Silva Neris¹

Resumo:

O artigo está centrado sobre a discussão dos cruzamentos de lógicas entre o religioso e o político, com base em uma investigação ainda em curso sobre o engajamento militante de sacerdotes em causas, movimentos e formas de mobilização coletiva no Maranhão entre as décadas de 1950-1990. Partindo de uma grade de leitura interdisciplinar, combinando leituras da sociologia política, do engajamento e militância, pesquisa historiográfica e questionamento antropológico, o eixo de análise se direciona então para a tentativa de compreender os elementos ou fatores que suscitaram essa politização do engajamento religioso, as diferentes vias e configurações em que essa participação política se realiza e as particularidades que assume ao longo das trajetórias religiosas.

Palavras-Chave: politização; trajetórias; sacerdotes; militância.

The Process of Politicization of Priests in the State of Maranhão (1950-1990)

Abstract:

The article focuses on the discussion of logical crossings between the religious and the political based on an ongoing investigation regarding the militant engagement of priests in causes, movements and forms of collective mobilization in Maranhão between the years of 1950 - 1990. Departing from an interdisciplinary framework, conflating readings of political sociology, engagement and activism, historical research and anthropological inquiry, the axis of analysis is thus directed to an attempt of understanding the elements or factors that raised the politicization of the religious engagement, the different ways and settings in which that political participation is realized and the particularities assumed over the religious paths.

Keywords: politicization; trajectories; priests; militancy.

¹ Professor Assistente da Universidade Federal do Maranhão, doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe. Email: wheristonneris@yahoo.com.br

Introdução

A investigação que está na base deste artigo tem como objetivo analisar as trajetórias de um grupo de sacerdotes que se distinguiram pelas suas múltiplas passagens entre os domínios religioso, cultural e político, no contexto de uma dinâmica social e política representada pelo Maranhão, entre as décadas de 1950-1990. Grosso modo, trata-se de um conjunto de agentes que se concentra sobre um pólo específico do *métier sacerdotal* (BÉRAUD, 2006; 2010) e que encarna uma definição militante e socialmente engajada da profissão (RAISON DU CLEZIOU, 2007, 2011; WILLEMEZ, 2003). Dentro desse conjunto, no texto que segue, o interesse recai sobre um conjunto de padres, frequentemente agrupados sob a denominação de *Progressistas*, e que, investidos de poder institucional e prestígio cultural e/ou social, desempenharam um papel central na politização de temas e problemas na conjuntura latino-americana e nacional de instabilidade política que caracterizou o recorte em pauta (polarização na conjuntura política dos anos 60; eclosão de diversos movimentos populares e democráticos; o regime militar, a revolução cubana, etc.).

Em uma perspectiva mais geral, à diferença dos autores que procuram explorar o papel ou a função da Igreja como instituição legitimadora ou contestadora do poder político estabelecido (SEIDL, 2007; 2009), pondo o acento sobre os antagonismos e concorrências entre uma e outra instituição, o engajamento profissional e político dos sacerdotes é tomado aqui como parte de um conjunto mais amplo de agentes, práticas e representações que mesmo estando fora das instâncias e processos convencionais da política (partidos, sindicatos, eleições), tendem mais ou menos diretamente, mais ou menos intencionalmente, a definir sem cessar os contornos do espaço político, a politizar ou despolitizar temas e problemas (ARNAUD & GUIONET, 2005). Assim, ao colocar no cerne da análise a exploração das fronteiras entre religião e política temos sido levados a estudar as práticas e agentes que dentro da configuração institucional católica expressam de maneira mais explícita esse cruzamento de lógicas e registros.

De maneira simplificada, pode-se caracterizar a configuração institucional católica como um agrupamento composto por diferentes posições institucionais que tanto atribuem papéis, tarefas, direitos, deveres, quanto implicam numa série de sistemas de atitudes e expectativas diversificados ou até mesmo antagônicos (LAGROYE, 2006). Nessa configuração interdependente (grosso modo, bispos, teólogos, padres e leigos), nosso interesse se concentra precisamente sobre a posição sacerdotal, uma vez que se caracteriza pelo delicado papel de mediação entre as verdades transmitidas pela instituição, os esquemas correspondentes ao seu interesse profissional, e as demandas, crenças e desejos dos leigos, com os quais o padre mantém contato constante e não deixa de partilhar certas disposições (Id. Ibid, 2006, p. 32-33). Com efeito, é precisamente a partir dessa posição de mediação, marcada pela ocupação de um lócus mais poroso e suscetível a incertezas e bricolagens, que pretendemos colocar como objeto os processos históricos, os agentes e as instituições que promovem os trânsitos entre atividades religiosas e políticas, as incidências sobre a instituição católica e a vida pública, e as diversas formas, modalidades, repertórios e combinações que assumem no contexto em pauta.

Embora esses sacerdotes-militantes não representem todo o corpo sacerdotal, uma vez que este compreende diversos outros agentes que são refratários a esse tipo de engajamento e a essa definição do sacerdócio, eles se constituíram enquanto porta-vozes e interpretes não somente do seu meio profissional, como também se sentiram autorizados a desempenhar o papel de intermediários primordiais de descontentamentos da população e de valores e ideais que transcendiam seu *métier* (sobre o engajamento de profissões no espaço público, consultar: CHAMPY & ISRAEL, 2009). O tipo ideal de sacerdote militante se define aqui como o padre cujas tomadas de posição situam-se no pólo mais à esquerda do espectro político, cujas representações são permeáveis ao discurso do pluralismo religioso, que são antípodas à retórica de neutralidade profissional e que se dispõe a apoiar e a denunciar o que considera como injustiças sociais; o que não

exclui um certo reconhecimento pela defesa dos pobres e mais fracos e pela devoção à valores e causas nobres, contra os “poderosos” e as “estruturas”.

Mesmo hoje, esses sacerdotes ainda se beneficiam de certa notoriedade por seu engajamento passado. No seio desse grupo, diversos deles já faleceram ou retornaram para seus países de origem. Alguns abandonaram o sacerdócio, mas continuaram, em maior ou menor grau, vinculados aos temas, causas e movimentos sociais em que se envolveram na condição de padres. Entre esses padres que se laicizaram, alguns se casaram e/ou reconverteram os recursos profissionais em trunfos para o acesso a outras profissões (especialmente no ensino). Os mais idosos têm atuado quase que exclusivamente em funções e/ou pastorais que não exigem deslocamento geográfico intenso, o que permite uma maior flexibilidade na administração do tempo. No Maranhão, as dinâmicas e espaços de intervenção desses clérigos vão desde a problemática dos conflitos e da educação no campo, passando por movimentos, grupos ou entidades criadas pela Igreja ou com vínculos com a mesma (Comunidades eclesiais de Base, Comissão Pastoral da Terra, Conselho Indigenista Missionário, Cáritas, Quebradeiras de Coco, Sindicatos Rurais), até o ativismo em movimentos populares e comunitários na periferia da capital do Estado (luta pela moradia, movimento do custo de vida, transporte coletivo) e na própria universidade, junto ao movimento estudantil (ADRIANCE, 1991; NERIS, 2012; MACHADO, 2012; PEREIRA, 2010; BORGES, 1998; 2006).

Embora estejamos mais interessados no conjunto daqueles sacerdotes que, dentro desse recorte, ainda são conhecidos e reconhecidos pelo seu ativismo na politização de temas e na defesa de causas sociais diversas, o que interessa mais diretamente à essa pesquisa é discutir a heterogeneidade dos registros, das práticas e dos espaços de intervenção desses sacerdotes e seus efeitos. A opção pelo recorte empírico adotado justifica-se pelas próprias características do espaço católico maranhense, o

qual parece ajustar-se bem aos objetivos apresentados. Primeiramente, tendo em vista que movimentos sociais não-religiosos não se enraizaram em grande medida no espaço maranhense, os organismos e associações ligadas à Igreja exerceram e ainda continuam a exercer um papel importante como veículo de militância em questões sociais, especialmente no campo (ADRIAN-CE, 1991). Além disso, pelo fato de que as fronteiras administrativas do Estado do Maranhão correspondem aos limites da Província Eclesiástica de São Luis que abrange, além da Arquidiocese de São Luis do Maranhão, mais 11 dioceses (Bacabal, Balsas, Brejo, Carolina, Caxias do Maranhão, Coroatá, Grajaú, Imperatriz, Pinheiro, Viana, Zé-Doca), a própria diversidade geográfica e de estilos paroquiais, favorece a discussão das modalidades concretas de ancoragem, intensidade e efeitos sobre o engajamento militante de sacerdotes. Seria preciso acrescentar ainda que os agentes que estudamos encontram-se justamente no *contrapé* do modelo de divisão territorial clássica da igreja (PALARD, 1999, 2001). A começar pelo fato de se conectarem com movimentos internacionais e se engajarem em temas e problemas que ultrapassam largamente essa divisão. Uma vez que esses agentes tendiam (tendem) a não restringir sua atuação aos quadros diocesanos em que se encontravam, sua circularidade geográfica e entre os diferentes movimentos é bem mais acentuada no conjunto do corpo sacerdotal. Se isso era mais difícil para o clero diocesano, obrigado ao exercício regular das funções litúrgicas, para o clero regular, ao contrário, havia um espaço de maior flexibilidade para o engajamento em ações pastorais e cuja militância será decisiva no Maranhão.

Para compreender essa questão da politização do engajamento religioso, temos partido de uma grade de leitura interdisciplinar, combinando leituras da sociologia política, pesquisa historiográfica e questionamento antropológico (PETRARCA, 2007; SAWICKI & SIMEANT, 2011; SIMEANT, 2001, 2003; SERBIN, 2008; SEIDL, 2009; SUAUD, 1991; REIS, 2008, 2010; SUAREZ, 1991). Isso que nos tem levado a conduzir a pesquisa através de um trabalho his-

torigráfico de arquivos, com a consulta de documentos internos à organização eclesial, levantamento de publicações, acadêmicas ou não, sobre a igreja e biografias de clérigos, assim como à realização de uma série de entrevistas em profundidade com um pequeno grupo de sacerdotes que, no recorte em pauta, se destacaram por seu engajamento simultaneamente profissional e militante (8 entrevistas realizadas até o momento). O que será exposto à frente resulta desse trabalho em curso.

Por meio dessas entrevistas temos tentado apreender tanto os aspectos diacrônicos das atitudes e comportamentos, quanto a visão de mundo desses sujeitos. Quanto à isso, cabe ressaltar, no entanto, que talvez o principal obstáculo a ser enfrentado por um pesquisador que pretenda investigar um conjunto de agentes vinculados a uma daquelas instituições sociais nas quais a ativação da crença constitui uma atividade essencial e contínua, consista em “compreender isso que faz agir os agentes sociais, e aquilo em que eles creem, sem necessariamente estabelecer uma relação de causalidade entre um e outro aspecto, sem ceder à tentação bem natural de fazer das crenças as razões dos atos e engajamentos” (LAGROYE, 2006, p. 225). Desse ângulo, é necessário ter em conta que se trata aqui de um grupo no qual o trabalho de justificação e racionalização das práticas (o que supõe a mobilização de argumentos e saberes legitimados pela instituição) implica numa tentativa contínua de estabelecer uma relação estreita entre práticas, comportamentos e formas de verdade que atribuam certa legitimidade à isso que fazem e “em desconhecer os determinantes sociais ou psicológicos de seus investimentos, a idealizar alguns de seus motivos e a censurar outros” (LAGROYE, 2006, p. 20)

A politização do engajamento religioso na periferia do espaço católico

A idéia de politização, que aparece no título do artigo, está associada à perspectiva de Jacques Lagroye e de uma série de pesqui-

sadores que têm empregado a noção para entender os processos de politização de domínios sociais e de *construção social do político* (ARNAUD & GUIONET, 2005; AIODIA, 2003; LAGROYE, 2003). Conforme o define na obra coletiva de 2003, Jacques Lagroye concebe a politização como “uma requalificação das atividades sociais as mais diversas, requalificação que resulta de um acordo prático entre os agentes sociais inclinados, por múltiplas razões, à transgredir ou a colocar em causa a diferenciação dos espaços de atividades”. Nesse processo de superação dos limites associados à setorialização de determinadas atividades, alguns agentes são levados a conceber que sua “atividade profissional, além de suas finalidades próprias, possa ser inspirada, pelos objetivos de ordem política à condição de que esses últimos sejam inscritos uma visão mais ampla da política (a democratização, o combate pela justiça e a igualdade de tratamento dos outros, a educação dos cidadãos) e não, eles afirmariam isso fortemente, numa concepção limitada da política partidária ou *politicienne*” (LAGROYE, 2003, p. 365-366).

Essa perspectiva sobre processos de politização parece pertinente para pensar os efeitos das transformações políticas, sociais e culturais que se combinaram para forjar uma nova modalidade de catolicismo fundado na valorização das transformações sociais no Brasil. A exploração das conexões entre a conjuntura de crise que marcou o regime militar e a redefinição dos parâmetros de organização social, de ação e de intervenção dos agentes religiosos constitui uma temática já bastante explorada na literatura disponível nas ciências sociais brasileiras, em que pese as diferentes orientações metodológicas. Para o que importa reter aqui desse conjunto para apresentação da hipótese de investigação, pode-se recorrer ao trabalho de Ernesto Seidl (2009), quando divide essa “politização da Igreja” em dois polos (que, de certa forma, tem organizado esses estudos): de um lado, a alta hierarquia institucional (especialmente o episcopado) que ao se opor ou negociar com o regime militar, produziu lideranças religiosas que se tornaram reconhecidas pelo seu empenho na manifestação de denúncias, na defesa dos direitos humanos e

na discussão das problemáticas em voga; noutro polo estariam as instâncias hierárquicas e os agentes que ocupavam posições dominadas e periféricas no espaço católico e que, talvez por essa posição, possuíam uma maior autonomia para tomadas de posição heterônomas e radicais (“ruptura com o *mainstream* institucional”, “intenso engajamento político”, “defesa da teologia da libertação”, “investimento em movimentos de base”).

À essa caracterização do espaço católico² e seus efeitos sobre o tipo de intervenção religiosa, pode-se acrescentar a perspectiva de Michael Löwy (2000) para o qual, embora essa renovação tenha sido impulsionada pelo apoio recebido do centro da estrutura eclesiástica (em particular, da CNBB – Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros), seu principal foco de desenvolvimento se origina de posições periféricas em relação à Igreja como instituição: movimentos católicos leigos, especialistas leigos, padres estrangeiros e ordens religiosas, comunidades eclesiais de base, movimentos de juventude católica, movimentos populares educacionais (ver também BEIGEL, 2011, p. 55-56). De fato, esse fenômeno já foi abordado em diversos trabalhos, frontalmente ou lateralmente, muito embora as indicações sejam mais tópicas. Em todo caso, na medida em que, a partir da década de 1950, o Nordeste se tornou o laboratório dessa experimentação social da Igreja Católica Brasileira (MARIN, 1995), reunindo os bispos com as intervenções mais progressistas (BRUNEAU, 1974), parece pertinente a hipótese de que essa politização religiosa tenha como principal catalisador a região nordeste (MAINWARING, 1989), e se origine das posições e dos membros da hierarquia que paulatinamente foram sendo marginalizados do centro de poder nacional da Igreja (DELLA CAVA, 1975; NERIS & SEIDL, 2011).

² O espaço católico se define aqui como um terreno de disputa entre diferentes grupos de católicos pela manutenção ou conquista de posições dominantes na Igreja e cujos atos, os agentes, os lugares e os bens religiosos são ao mesmo tempo o instrumento e aquilo que se coloca em disputa. As querelas que opõem, por exemplo, católicos de vanguarda aos católicos conservadores, os chamados progressistas aos integristas, etc. são, sem dúvida, a forma que assume as lutas entre frações em declínio e frações (ou classes) em ascensão no interior da Igreja (a esse respeito, ver GRIGNON, 1977).

É justamente na exploração deste pólo e da miríade de posições e modalidades de politização religiosa que nos concentramos. É evidente que essa abordagem se encontra conectada com uma série de pesquisas em curso sobre outras posições na configuração católica, indo desde as transformações do alto clero (SEIDL, 2003; MICELI, 1988; NERIS & SEIDL, 2011), até as implicações da promoção do laicato no Brasil (NERIS, 2012). Quanto ao engajamento militante de sacerdotes, as informações recolhidas até o presente momento tem endossado a ideia de que essa politização do engajamento religioso resultou da convergência entre experiências pessoais, inovações teológicas e acontecimentos específicos. Nesse sentido, a politização que se manifesta aqui resulta de um deslocamento em conjunto da construção social das atividades religiosas e políticas, o que permitiu formas distintas de ajustamento entre fé e vocação. Isso se vincula, evidentemente, ao peso que uma conjuntura de crise e instabilidade, como a que marcou os decênios de 1960 e seguintes, constitui enquanto elemento decisivo para a tomada de consciência de alguns sacerdotes sobre o conteúdo político de seu *métier*, como já mencionado.

Porém, é precisamente nesse ponto em que a questão se torna mais complexa, pois como o observa Ernesto Seidl (2009), “os impactos produzidos por essas modificações no conjunto do corpo religioso seguiram a lógica segundo a qual as condições de aquisição e de adaptação a novas convicções religiosas, formas de saber e de exercício do papel de autoridade católica variam diretamente em função da geração e da posição dos indivíduos no interior do espaço institucional”. Em suma, caso houvesse um efeito mecânico dos períodos de crise sobre as modalidades de engajamento profissional, não nos daríamos condições para compreender como um mesmo domínio de atividades pode gerar engajamentos diversificados e até mesmo contraditórios, como bem o ilustra o notável espectro de inserção política do catolicismo ao longo do século XX. Para o que importa discutir aqui, isso significa que, conquanto as iniciativas desses sacerdotes sejam inseparáveis das condições sociais,

econômicas, políticas e religiosas nas quais se encontravam, esses fatores não são suficientes para explicar como os agentes que compõem essa fração do sacerdócio se tornaram sensíveis às tensões existentes entre o modo de organização e funcionamento da Igreja e as transformações da sociedade em meados do século XX. É o que se pode notar com maior acuidade quando se desloca o olhar para o longo percurso que consiste em um paciente trabalho sobre si ao curso do qual os seminaristas, os padres e os religiosos foram conduzidos a se construírem segundo modelos pastorais inéditos para responder às necessidades da Igreja vistas como agudas no recorte em pauta. Desse ângulo, entra em questão, portanto, todo um conjunto de transformações interiores nas quais essas determinações mais gerais podem (ou não) se converter em escolhas pessoais (PASSY,1998).

Convergências biográficas e vias de politização

Em uma perspectiva mais ampla, com base no conjunto dos materiais recolhidos e das entrevistas realizadas (8 entrevistas), pode-se destacar algumas convergências biográficas dentro da população estudada. Como já se poderia prever, a primeira característica que se salienta é o peso da influência católica na passagem pela infância e adolescência. Isso pode ser notado tanto pelo pertencimento religioso dos pais, quanto pela inserção em escolas confessionais, seminários ou movimentos da juventude católica. Nota-se uma forte continuidade biográfica entre os valores herdados da família e a identidade promovida ou renovada por esses organismos vinculados à Igreja. Predominantemente oriundos de setores sociais baixos, e de regiões de fraca diferenciação social, no que se refere à socialização primária desses agentes observa-se, portanto, um significativo grau de inserção religiosa e integração à vida comunitária.

Frequentemente, na passagem por esses espaços, esses agentes obtiveram a primeira experiência concreta de fé em atos, de vi-

vência e de ação segundo os valores da caridade, do amor ao próximo, da doação de si, constitutivas da religião católica. Ao agir segundo as leis e valores cristãos, além de se implicarem física e moralmente, esses agentes criaram condições para desenvolver o ímpeto de doar-se aos outros, a valorização do altruísmo e o desejo de contribuir a boas causas, que seriam úteis à sociedade. Na medida em que se promovia a convivência, as festividades, as reuniões, que alimentavam as sociabilidades coletivas, nesses espaços se conjugavam a vida afetiva, familiar, espiritual onde se poderia, inclusive, testar uma “vocação” que, em alguns casos, poderia se tornar uma opção de vida. Esse sentimento de integração coletiva, mais do que simplesmente ratificar a dimensão religiosa do pertencimento, também fornece meios para uma leitura de mundo. O investimento em uma missão fortemente integrativa (gerado por um sentimento de partilha de valores e de transcendência individual) é ampliado pela presença de líderes carismáticos ou personagens cuja posição é decisiva como referência ou modelo.

Não parece ser outra a razão pela qual, embora com variações, para boa parte dos entrevistados o clima político familiar e a sensibilidade política que teriam herdado dela são fatores relativamente atenuados pela situação de ruptura que caracteriza a própria adesão ao sacerdócio. O que se expressa com clareza nas entrevistas quando se percebe que a opção política dos pais e o universo político do grupo familiar de origem não são vistos como fatores pertinentes para as posições e tomadas de posição pessoal. Ao contrário, quando questionados sobre as experiências ou pessoas que mais influenciaram a percepção sobre sacerdócio e o seu papel político, praticamente todos os padres remetem a modalidades de identificação social e ideológica ancoradas quase que estritamente na própria história individual após o afastamento da família. Assim, alguns se recordam do efeito traumático de acontecimentos que marcaram a dinâmica política em que se inscreviam (conflitos étnicos, guerra, ditadura); uns se recordam do contato com padres apaixonados pelo sacerdócio, missionários, ou figuras de peso nos seminários, cuja

visão de mundo os influenciou decisivamente; outros apontam para experiências pastorais e contato com grupos que pouco a pouco modificaram sua percepção sobre religião e sacerdócio.

Embora nas referências ao núcleo familiar originário a militância familiar se apresente num véis despolitizado (associativo, confessional e raramente político), porém, fortemente enraizado no universo local e concreto (sobre um caso semelhante, consultar: SIMEANT, 2003), nas falas, há uma propensão a enfatizar a importância do contato com membros do corpo sacerdotal que teriam desempenhado a função de detonadores da evolução política desses indivíduos. É evidente que isso se associa ao próprio fato de que o processo de formação nos seminários implica numa separação do resto da sociedade e na criação de uma solidariedade de corpo, objetivada por maneiras de se apresentar e de agir em comum. Porém, para que essa empresa do instituído (RAISON DU CLEZIOU, 2011) seja eficaz, ela depende fortemente do passado, da formação dos gostos e das disposições dos recrutados e de múltiplos outros fatores conjunturais.

Outro aspecto que merece ser destacado dentro desse conjunto é a incidência nas trajetórias de acontecimentos traumáticos e experiências de rupturas biográficas. Essas *bifurcações* (BIDARD, 2006) englobam acontecimentos marcantes como o sofrimento e morte de pessoas próximas; a ruptura precoce, geográfica e afetiva, como o meio familiar (frequente em trajetórias sacerdotais); a sensação de deslocamento e exterioridade e a busca de uma posição; a participação em greves e ocupações; a experiência do contato com a guerra ou o contato direto com a pobreza e a miséria, etc. De fato, nos relatos, tem sido essas experiências que demarcam um período de profunda interrogação sobre a possibilidade de conciliar o sacerdócio e a presença no mundo, estimulando, à um só golpe, a procura de uma outra forma de sacerdócio. Porém, se a comparação entre os itinerários exhibe algumas afinidades entre as disposições ao ativismo clerical, elas dizem pouco sobre o seu *modus operandi*. É nesse ponto

que talvez seja necessário localizar esse conjunto de padres entrevistados dentro do movimento mais amplo do corpo sacerdotal no Maranhão (levando em consideração também os diversos outros materiais levantados), o que nos permitirá falar na existência pelo menos duas *vias de politização do engajamento religioso* (PAGIS, 2010). De um lado, [1] os estrangeiros, a maior parte vinculados à ordens religiosas; noutro, [2] os sacerdotes de origem brasileira. Seria possível também operar essa divisão conforme o pertencimento clerical, se diocesano ou religioso, uma vez que esse tipo de associação implica em diferenças consideráveis de tempo e disponibilidade para engajamento em atividades temporais externas às Igrejas. Porém, esse seria um fator de complexificação extrema da pesquisa: embora seja de conhecimento que cada ordem dispõe de um modo de formação particular, de uma cultura intelectual e de uma espiritualidade própria, dotada de regras de funcionamento e de princípios de regulação específicas, a maneira como se articulam os valores e princípios espirituais das famílias e sua influência sobre o tipo de engajamento sacerdotal requisitaria um estudo aprofundado de cada uma dessas unidades, e não apenas das características de alguns dos seus integrantes, como temos feito.

Voltando ao argumento anterior, [1] apesar de numa primeira análise a maior parte dos estrangeiros contemplados possuir origens sociais relativamente homogêneas (famílias extensas e humildes), parece que a viagem em direção ao desconhecido (frequentemente a primeira para muitos deles) e a descoberta da miséria intensa e da realidade de certas comunidades pobres do interior ou da periferia, tiveram o efeito de uma socialização secundária intensa, suscitando uma profunda revisão identitária. Algo que pode ser lido, inclusive, como um processo de *dupla conversão* ou de *contra-incorporação* nos termos de Charles Suaud (1991), como bem o exhibe a trajetória de M., apresentada ao final do texto. Em uma das entrevistas, quando questionado sobre a experiência de adaptação e os efeitos dela, um sacerdote menciona que talvez a descrição mais representativa desse

sentimento “indizível” esteja presente em um diário publicado pelo Padre Carlos Merster (1977), quando de sua passagem pelo interior do Piauí. O título é emblemático – “*Sete dias nos porões da Humanidade*”. Como em Merster, o momento de chegada desses sacerdotes no Brasil é marcado por um período de intensa mobilização no nordeste, de explosão da violência e conflitos envolvendo a terra, e o próprio regime político; conjuntura essa que expôs física e psicologicamente diversos desses sacerdotes a situações que colocavam sua vida em risco, tendo efeitos consideráveis sobre a disposição ao engajamento militante.

[2] Entre os nacionais, pode-se distinguir dois subgrupos cuja diferenciação tem associação com a própria modificação da composição social do clero maranhense. Enquanto que até meados do século XX, a instituição ainda conseguia recrutar sacerdotes entre dos setores médios, para os quais o investimento escolar detinha certa prioridade, na proporção em que a seleção se desloca quase que exclusivamente para as camadas mais desprovidas de recursos culturais, não apenas esse tipo de investimento se restringe, quanto aparece em alguns casos até mesmo uma certa rejeição a disciplina escolar. Algo que mereceria ser aprofundado ainda, também no que se refere à produção escrita do corpo sacerdotal como um todo, nota-se uma retração de produções escritas de cunho mais literário (poesias, romances) e um incremento de produções mais setoriais, temas especializados e generalistas sobre projetos de sociedade (a respeito dessa dinâmica entre políticos profissionais, ver: GRILL & REIS, 2012; REIS, 2011). Aparentemente, isso está diretamente associado tanto ao tipo de inserção que cada subgrupo apresentará (de um lado, agentes investindo em instâncias mais próximas ao universo cultural; noutro, os agentes mais voltados à atuação junto às bases) quanto à necessidade de compatibilizar os saberes próprios da profissão com o debate mais incisivo sobre questões sócio-políticas.

Porém, para o que importa destacar nesse momento, especialmente para o subgrupo mais jovem de presbíteros brasileiros, penso que

a experiência de ser rebento de camadas empobrecidas é bem mais incisiva para o processo de politização e a sensibilização em relação às injustiças sociais. É principalmente neste último grupo em que o ingresso e a passagem pelos seminários exigem um alongado e custoso processo de reconstrução de si que permita a aculturação ao novo meio social de origem. Submetidos à uma dupla condição (deslocados em relação ao meio social de origem e em relação ao espaço de inserção), até mesmo como resposta às múltiplas experiências de estigmatização e humilhação de que poderiam ser objeto, esses agentes desenvolveram então 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. Embora a instituição dependesse cada vez mais desse perfil social, suas disposições sociais prévias os constituíam enquanto verdadeiros outsiders no espaço eclesial. Assim, posicionados entre a fidelidade ao grupo social de origem e o imperativo de integração ao sacerdócio, a opção pelo engajamento militante ou a adesão a determinadas perspectivas teológicas que revisavam as relações entre religião e política, constituíram a oportunidade para conciliar as injunções contraditórias a que eram submetidos esses agentes: ao encontrar investimentos mais gratificantes e adaptados às suas disposições eles puderam tanto auxiliar os mais pobres quanto adquirir um lugar próprio no mundo eclesial - esse processo de politização ligado à uma mobilidade social ascendente é bastante semelhante à um dos esquemas de politização estudados por Julie Pagis (a esse respeito, consultar: 2010, p. 65-66). Talvez o exemplo mais ilustrativo desse esquema seja o itinerário de *Josimo Morais Tavares*, conforme será demonstrado à frente.

As (re) configurações do catolicismo no Maranhão e os efeitos de período

Embora o objetivo da pesquisa se concentre sobre as lógicas, processos e particularidades do engajamento individual de sacerdotes, é importante situar o contexto institucional nos quais esses

sacerdotes inscrevem suas disposições a ser e a agir na instituição. Essa necessidade decorre da concepção de que, apesar de que a unidade pertinente de análise seja o indivíduo, este não pode ser considerado de maneira independente das lógicas sociais coletivas que se impõem a ele e das condições nas quais ele alimenta com outros indivíduos relações sociais determinantes para seus engajamentos (FILLIEULE, 2001). A tentativa de situar o estudo dessas trajetórias no conjunto mais vasto de condições sociais, materiais e ideológicas que constrangeram, possibilitaram ou legitimaram seus engajamentos levou-nos a distinguir duas configurações institucionais inter-relacionadas nas quais os sacerdotes militantes se localizam a depender do período de sua ordenação e/ou de sua chegada/inserção ao Maranhão. Sem qualquer pretensão a estabelecer uma divisão rígida e estanque entre uma e outra configuração institucional, definimos o Concílio Vaticano II³ (1962-1965) como marco divisório, uma vez que esse evento teve efeitos significativos sobre as diferentes gerações sacerdotais e em variados contextos (América Latina, África e na própria Europa). Para o que nos interessa mais diretamente, embora possamos afirmar que os princípios que marcam o Concílio Vaticano já viessem sendo gestadas desde a primeira parte do século XX, a legitimação e sistematização dessas orientações pelo centro da estrutura eclesial tiveram um efeito decisivo sobre o aprofundamento do processo de politização da Igreja observado durante

³ Iniciado em 1962, esse concílio reuniu bispos do mundo inteiro em Roma para discutir uma visão mais aberta da Igreja. Como sintetiza Scott Mainwaring (1989, p. 62), a despeito das contradições, tensões e limites que cercaram as mudanças, o Concílio enfatizou a missão social da Igreja, incorporando e legitimando uma série de tendências que já existiam, ao invés de criar algo de novo: declarou a importância do laicato dentro da igreja, motivou por exemplo maiores responsabilidades, co-responsabilidade entre o papa e os bispos, ou entre padres e leigos dentro da Igreja, desenvolveu a noção de Igreja como povo de Deus, valorizou o diálogo ecumênico, modificou a liturgia de modo a torná-la mais acessível e introduziu uma série de outras modificações. De maneira geral, “os documentos conciliares enfatizaram o caráter hierárquico da Igreja e insistiam que sua missão estava acima da política, mas a nova doutrina revia de modo significativo os padrões de autoridade e a relação entre fé e o mundo” (MAINWARING, 2009, p. 62-63).

as décadas de 1970-1980 no continente latino-americano (LOWY, 2000; BEIGEL, 2011; SUAREZ, 1991).

A primeira configuração institucional reúne os agentes cuja socialização religiosa é marcada pelo contexto de renovação das práticas missionárias, no bojo da Doutrina Social da Igreja, da intervenção e internacionalização dos movimentos da Ação Católica (BEIGEL, 2011). Se bem que a formação nos seminários e a ordenação tenham transcorrido num quadro bastante rígido, entre o fim dos anos 1920 e o fim dos anos 1950, os agentes inscritos nessa configuração são fortemente influenciados pela lógica de reconquista missionária de influência da Igreja, pela inovação de práticas litúrgicas e pelo modelo apostólico que marca a atmosfera pré-conciliar. Seja pelo fato de ter despertado sua vocação através desses movimentos ou pelo exercício de funções de liderança em seus quadros, já na condição de padres, paulatinamente esses presbíteros foram aprendendo a atribuir um maior grau de responsabilidade aos leigos na igreja, bem como se tornavam menos dispostos a cultivar a ruptura sistemática entre especialistas e profanos (isso que se mostrou fundamental em conjunturas de crise vocacional como as da América Latina). Sensibilizando-se pelas práticas e modos de pensar que estariam em contradição com aquilo que aprenderam na instituição, desenvolveram atitudes de maior tolerância em relação ao contraditório e até um relativo ceticismo quanto a posições peremptórias. Conquanto esse ímpeto missionário seja mais evidente entre os sacerdotes estrangeiros que chegam ao Maranhão anteriormente ao Concílio Vaticano II, pode-se dizer que há uma sensibilidade religiosa convergente entre nacionais e aqueles que ingressam no Brasil nesse período.

A caracterização da cobertura organizacional da Igreja e do contingente presbiteral no Maranhão também são elementos importantes dessa configuração institucional. No que se refere ao primeiro aspecto, até a década de 1960, a característica que mais se sobressai é a carência de circunscrições eclesiais e até mesmo de

paróquias no Maranhão. Enquanto nesse período havia apenas 83 paróquias no estado, muitas das quais sem sacerdotes, no “fim dos anos 60, existiam [apenas] a Arquidiocese de São Luis, três dioceses e cinco prelazias: Caxias, Grajaú, Carolina, Pinheiro, Viana, Balsas, Bacabal e Cândido Mendes (hoje Zedoca)” (ASSELLIN, 2009). A quantidade de Prelazias existentes no Maranhão é expressiva da baixa consolidação da cobertura institucional da Igreja: as prelazias, como se sabe, constituem igrejas locais ainda em processo de consolidação e “caracterizam-se, como tais, entre outros fatores, exatamente por não disporem de pessoal institucional próprio, nelas incardinado, e necessitarem, assim, da colaboração decisiva do clero regular para o serviço religioso de suas populações” (CERIS, 2001, p. 37). Nessas condições, afora o trabalho missionário desenvolvido de maneira mais contínua por ordens religiosas (destacam-se nesse plano os Frades Menores Capuchinhos e os Combonianos) nas Prelazias do interior, a maior parte dos sacerdotes concentrava-se na porção norte do estado, especialmente na Arquidiocese de São Luis. Junto às populações do interior, o contato religioso era feito de maneira esporádica (também sujeito às intempéries e péssimas condições de acesso), principalmente através das chamadas desobrigas (prestação de serviços litúrgicos como missa, batizados, extrema-unção, etc.).

Quanto ao contingente sacerdotal, pode-se apontar que a mudança mais significativa se devia ao crescimento exponencial do número de presbíteros estrangeiros, mais expressivo, sem dúvida, entre o clero regular. Porém, no Maranhão também foi expressiva a vinda de padres diocesanos. Conforme o relato de um dos sacerdotes que chegaram nesse período: “O clero na América Latina era muito reduzido. O papa Pio XII tinha perdido aos bispos com maior número de padres diocesanos de colaborar com o clero dos países em desenvolvimento. Foi assim que o bispo da minha diocese aceitou enviar alguns padres e fez contato com o bispo da diocese de Pinheiro. Os primeiros pares da minha congregação chegaram ao Maranhão em 1955. Eu cheguei em 1966” (Padre Victor Assellin, Vias de Fato, ???). Em carta aberta de 1968

elaborada pelos “Padres missionários” presentes no Estado do Maranhão, estes reclamavam da elevada carência de sacerdotes maranhenses frente ao número de sacerdotes seculares e religiosos estrangeiros. Conforme matéria do JORNAL DO MARANHÃO (16/06/1968, nº 3.752, p. 02), os sacerdotes informavam que, enquanto as estatísticas de 1965 revelavam que a Igreja do Maranhão dispunha naquela época de 130 sacerdotes de ambos os cleros: 67 eram brasileiros e 63 estrangeiros. “Hoje, em 1968, há no Maranhão 212 sacerdotes seculares e religiosos, sendo 58 brasileiros e 154 estrangeiros” (FREITAS, 2010, p. 44). Essa caracterização era válida tanto para a capital quanto para as extensas paróquias e dioceses do interior do estado. O constante pedido de auxílio de religiosos foi respondido por diversas dioceses estrangeiras, o que ensejou diversas experiências de inserção religiosa cujas implicações ainda estão por ser investigadas. Pode-se mencionar, a título ilustrativo, a instalação de três missões canadenses no Maranhão: a missão de Nicolet, voltada para as paróquias de Guimarães e Alcântara e que recebeu 17 sacerdotes; a missão de Sherbrooke, para as paróquias e Peri-Mirim e Bequimão, com 13 sacerdotes e a Missão de São Jacinto, para Cururupu com a promoção da vinda de 14 padres, as quais serviram de foco para desenvolvimento de diversas inovações pastorais (para uma análise dessa experiência, consultar: Yves Carrier, 2008).

Enfim, o que se sobressai disso para caracterização da configuração institucional apresentada é que embora a presença religiosa do catolicismo se fizesse sentir em todo o espaço regional, a inserção contínua e mais intensa da instituição na realidade das comunidades do interior constitui um fenômeno histórico muitíssimo recente. Esse processo de interiorização é iniciado precisamente em meados do século XX, como se pode perceber em um dos depoimentos recolhidos: “Quando eu cheguei aqui, vivíamos uma situação curiosa na Igreja do Maranhão. A maioria do povo vivia no interior, mas a maioria dos padres estava em São Luis. Foi aí que, no final da década de 1960, o bispo quis saber quais padres que queria ir, voluntariamente, para o inte-

rior. E aí eu fui designado para ir a São Benedito do Rio Preto e Urbano Santos”.

Em uma perspectiva mais ampla sobre as esferas e instâncias de inserção do clero, desprezando momentaneamente as diferenças de pertencimento religioso ou diocesano e a nacionalidade, o que se destaca ainda nessa configuração institucional é a considerável ampliação dos domínios sociais abrangidos por esses agentes e o desdobramento da atuação pastoral em direção a novos setores: os “pobres”, o “camponês”, as “bases”. Há aqui um efeito simultâneo: além da diversificação das origens sociais e das trajetórias sacerdotais, a clientela visada deixou de se restringir basicamente às elites e aos segmentos sociais médios da capital. Mesmo que essa diversificação tenha alimentado ou tornado necessária certa especialização de domínios de intervenção (de um lado, agentes associados ao pólo mais intelectualizado, erudito e reconhecido localmente investindo em instâncias junto às elites e ao Estado; noutro, os nacionais dotados de menores recursos e capitais ou os estrangeiros recém-chegados ao Maranhão atuando nas paróquias do interior ou junto às bases), o que se nota nessa primeira configuração é uma relativa circularidade desses presbíteros entre vários domínios: na política, na universidade, nos movimentos da ação católica e na própria prática religiosa.

É somente na próxima configuração em que se nota uma retração de investimentos junto às instâncias de reprodução e consagração cultural das elites, frente à expansão notável em outras áreas, especialmente nas posições mais à esquerda associadas às comunidades eclesiais de base, aos sindicatos e programas sociais. Até que isso ocorra, o que marca esse quadro interdependente é que o direcionamento da expansão missionária em direção a outros públicos não significou o abandono ou a diminuição dos investimentos voltados à elite (para um fenômeno semelhante, consultar: Coradini, 1999). Inclusive, como lembra um dos entrevistados, a conciliação entre esses diferentes projetos marcava a própria

relação entre o Arcebispo Dom José de Medeiros Delgado (1951-1963) e seu auxiliar, Dom Antônio Fragoso. Enquanto o primeiro estava mais interessado na questão do aumento de influência da Igreja no universo cultural das elites, conforme se pode notar pelo investimento eclesiástico no controle do incipiente espaço universitário maranhense, o segundo, Dom Fragoso, tornava-se, nesse mesmo período, conhecido por seu trabalho junto à Juventude Operária Católica e no treinamento de lideranças para atuação nas chamadas Capelas Rurais - uma iniciativa para aumentar o papel das lideranças leigas na Igreja e para auxiliar os padres a cuidar das paróquias, até então muito grandes e espalhadas, e que deu origem às experiências pioneiras das Comunidades Eclesiais de Base (ADRIANCE, 1996).

A configuração institucional no contexto pós-conciliar é distinta sob vários aspectos. Ela é caracterizada por uma maior flutuação das normas da instituição eclesial promovida desde as bases e legitimada pela alta cúpula eclesiástica. O Concílio Vaticano II, as conferências de Puebla e Medellín conduzem a uma menor hesitação em questionar e desqualificar as formas religiosas tradicionais. Enquanto os sacerdotes da configuração anterior desenvolveram disposições ao duplo jogo (transformar tanto quanto possível a instituição por suas práticas individuais e, de outra parte, se autocensurar para não atrair demasiadamente a atenção de seus superiores), os padres ordenados nesse período relaxam mais sua autocensura. São mais incisivos e utilizam com menos parcimônia as armas de julgamento moral que seu *metier* oferece (a um nível pouco comparável a outras profissões).

A sensação de um desnível entre o modelo sacerdotal e o mundo é vista como mais premente e até mesmo mais angustiante. Em relação aos sacerdotes mais idosos, para esses “novos padres” as convenções são muito mais artificiais e a separação da igreja do mundo é vista, para muitos deles, como um desvio em relação à verdadeira mensagem do evangelho. Eles dispõem de uma forte capacidade a relativizar a instituição e a viver sem a tensão de

não prestar contas ao instituído. Sua capacidade de contestação e seu engajamento mais ferrenho em diferentes movimentos sociais e políticos carregam consigo a afirmação de características como a coragem e o desprendimento. A propensão à mobilidade e à exterioridade, e as rupturas biográficas que isso promove, são mais evidentes. Nutrem um desapego maior aos símbolos de distinção e pertença a um mundo clerical autônomo e isolado. Sua vivência do sacerdócio não é separada da forte polarização política que marca o período ditatorial no país, e da própria perda de status social do sacerdote junto a segmentos da elite, cuja desclassificação cria menos óbices ao exercício de uma função heterônoma em relação ao perfil sacerdotal tradicional, reduzindo, inclusive, os custos dessa opção. Entre as categorias sociais mais desprovidas de recursos para expressão da própria opinião, distribuídas desde a capital até o interior do estado, esses padres não apenas gozam de prestígio como também, paulatina e antecipadamente, espera-se que assumam o papel de porta-vozes de interesses coletivos e mediadores da população (situação que não exclui custos de diferentes ordens).

A maior parte desses agentes vem de ambientes de formação seminarística com perfil mais cosmopolita e aberto, o que os expõe a diversas influências. Não apenas as novas tendências teológicas, mas também, sociológicas, filosóficas e artístico-literárias eram mais abertamente discutidas, momento em que os futuros sacerdotes percebiam a fecundidade e a legitimidade do espírito crítico. Entre esses estrangeiros, diferente daqueles que chegam ao Maranhão na configuração anterior, e que não tinham como horizonte imediato a possibilidade de partida para outro país, quando da formação dessa geração havia diversos incentivos à essa partida (palestras, filmes, ascendentes militares). Aliás, esses agentes eram enviados em missão numa perspectiva de engajamento durável, ou mesmo total, sem espírito de retorno, por seu bispo ou por seu superior que os desobrigam de toda função paroquial (BEIGEL, 2011). O desejo e fascinação pela liberdade, pela “aventura” de partir para outro país ou mesmo na escolha

de um seminário que treinava para o “terceiro-mundo” - que não deixa de se enraizar no imaginário do mundo colonial (PELLETIER, 1996) - deve ser concebido em relação a um movimento mais geral de valorização de descoberta do diferente e da vontade de encontrar com outros povos (SIMEANT, 2001).

E como foi a passagem pelo seminário? Foi nesse período que surgiu o interesse de ir em direção a outro país?

Eu não queria ficar na Bélgica, eu queria ir para um país de terceiro-mundo. Como a África já havia fechado a idéia que eu tinha, com certeza, com fatos, filmes, palestras que missionários fizeram e que tiveram influência sobre mim, mas isso aí, só numa análise psicológica mais profunda que pode descobrir de onde que veio essa visão. Mas eu não queria ficar na Bélgica, queria sair para um país de terceiro mundo, naquela época se falava em primeiro e terceiro mundo. E aí o padre me disse, olha: tem um colégio um seminário que eu conheço na universidade de Louvaine que prepara padres para a América Latina. O seminário tinha preparação para a América Latina, tinha palestras, tinha, inclusive, muitos seminaristas latino-americanos, mais da metade era latino-americano. Agente já tinha um convívio com brasileiros e pessoas, jovens de toda a América Latina, da Argentina, do México, do Equador, do Peru, de Venezuela (...) então, foi um convívio muito importante. Agente aprendia as línguas, português e espanhol, dentro dos seminários, porém nas aulas de filosofia e teologia eram na Universidade, eram fora dos seminários, não era dentro dos seminários. E isso foi muito importante pra mim. Primeiro por que agente conseguia um título universitário. Não era como um seminário comum que dava um diploma não reconhecido pelo Estado. Então, agente tinha um diploma oficial, tanto de filosofia quanto de teologia. Uma coisa importante! A outra coisa é que agente não estudava só com religiosos ou com seminaristas, mas também com leigos, não era fechado. Ou seja, agente entrava em contato com pessoas que pensavam de forma diferente, abria o leque.

Quando esses sacerdotes começam chegar no Maranhão a configuração institucional já tinha se alterado em alguns pontos. Em primeiro lugar, a supremacia numérica dos estrangeiros e a diversidade de nacionalidades eram mais evidentes, como pude-

mos demonstrar acima. Isso que permite falar aqui na existência de um *patchwork de culturas sacerdotais* no Maranhão, para utilizar a feliz expressão de Louis Marin (1995) para caracterizar o clero pernambucano nesse mesmo período. Embora essa heterogeneidade criasse espaços de intervenção relativamente atomizados, nos terrenos onde houve um maior encontro de iniciativas pastorais, não deixaram de haver diferentes conflitos e tensões. Os motivos de confrontos e incompreensões entre essas identidades religiosas poderia resultar de diferentes aspectos. Entra aqui desde as idiosincrasias pessoais, as concepções distintas sobre o sentido ou adequabilidade da ação pastoral ou até mesmo um sentimento nacionalista difuso expresso por membros brasileiros do clero: “Ce qui, parfois, ne manque pás d’entretenir de sourdes rivalités avec une partie du clérge autochtone” (para o caso de Pernambuco, ver: MARIN, 1995). Além disso, principalmente a partir do final da década de 1960 novas dioceses foram criadas e prelazias também foram transformadas em dioceses. Conquanto a criação de novas circunscrições eclesiais e de paróquias tenha se sobressaído, o problema da carência sacerdotal não foi de maneira alguma solucionado.

Nessa conjuntura, independente de haver apoio episcopal e até mesmo da presença de sacerdotes, as CEBs continuaram a se expandir no Maranhão, ganhando fortemente em autonomia (CLEMENS, 1989). Nessas condições, o crescimento de espaços comunitários nos quais as relações entre padres e leigos se equilibram não apenas favorece a emergência de relações menos assimétricas entre padres e leigos como também se realiza ao preço de profundas transformações na estrutura do espaço religioso. A começar pelo fato de que, na proporção em que passa a haver um maior número de articulações a nível nacional e regional entre essas “bases”, a autoridade episcopal a nível regional sobre essas ações pastorais e inclusive sobre a própria dinâmica no âmbito paroquial sofre uma restrição considerável, situação que influi também sobre o grau de autonomia do clero. Além disso, o contínuo reforço das redes, através da criação de encontros estaduais,

da institucionalização de programas sociais ou até mesmo por meio de apoio a sacerdotes perseguidos por Bispos (CLEMENS, 1989; ADRIANCE, 1996) fizeram os leigos e as freiras ocuparem um lugar discreto, mas fundamental no seio da Igreja Maranhense. Essa situação contribuiu, não sem nem tensões, a reconfigurar os modos de exercício da autoridade no seio dessa configuração institucional à um grau ainda não explorado suficientemente.

Na liderança desse processo de articulação, de criação de organismos e espaços de atuação e de abertura para novos atores, estavam os sacerdotes da configuração anterior, geralmente ocupando cargos de coordenação pastoral nas esferas local, regional ou até mesmo nacional. Partilhando com os recém-chegados de uma mesma sensibilidade eclesial enraizada no espírito de renovação missionária do pós-guerra e nutrindo, igualmente, o desejo de refundar as formas religiosas no cruzamento com a vida social ordinária, esses agentes oferecem aos mais jovens a referência sacerdotal, o crédito pessoal e social às inserções que realizaram e multiplicam as oportunidades e os espaços para seu investimento. Para aqueles que chegam ao Brasil nessa configuração ou entre os poucos ordenados no Maranhão, parece haver a sensação de que devem investir-se numa missão que os chama a exercer o sacerdócio fora dos lugares pastorais mais reconhecidos, o que os coloca, certamente, à margem da Igreja institucionalmente falando. É desse modo ainda que esses agentes foram levados a entrar em contato com interlocutores que a Igreja poderia ver como adversários, estabelecendo redes e contatos que contribuem para solidificar a concepção que têm sobre o sacerdócio.

Porém, para além das diferenças entre essas configurações institucionais, cumpre ressaltar, por fim, um traço em comum a essas diferentes trajetórias. Trata-se do fato de que seu engajamento temporal não se separa de sua perspectiva de combate espiritual. Nesse sentido, embora com diversas nuances, a implicação desses agentes para transformar o mundo é totalmente solidária do seu engajamento para modificar a Igreja e instaurar rela-

ções radicalmente diferentes entre padres e leigos. Embora isso tenham se desdobrado em diferentes modalidades de ruptura quanto ao pertencimento ou a crença (variando desde o caso de sacerdotes que se laicizaram e/ou se casaram; até aqueles que continuaram na condição de padres ao custo de revisões complexas sobre a fé e sobre si) parece claro que o tipo de contestação e intervenção de que se fizeram porta-vozes foram pensadas e vividas em nome da fidelidade à fé, ao sacerdócio e à Igreja. Aliás, mesmo quando houve um rompimento dos vínculos institucionais, pode-se notar também a permanência de uma conexão e até mesmo de uma modalidade de fidelidade religiosa paradoxal (SUAUD & VIET-DEPAULE, 2004; RAISON DU CLEZIOU, 2001)

A minha experiência, sobretudo, de Deus ela hoje, ela foge das categorias institucional, né, por que pra mim eu não vejo minha experiência de Deus presa a uma instituição religiosa, tipo, a Igreja, como a Igreja quer se apropriar disso. Eu presencio de que, todo pessoal que tá numa luta pra fazer com que os direitos das pessoas não sejam violados. Todas as pessoas que se somam na solidariedade, pra que as pessoas tenham dignidade, tenham vida. Eu acho que é nesse universo que pra mim Deus se manifesta com muita força, mais do que lá naquela instituição religiosa (...) Eu, quando tomei a decisão de que ia deixar o ministério, eu, tava seguindo um princípio que eu, antes de ser padre, tinha me colocado. Eu disse o seguinte: ninguém tá me obrigando a ir por esse caminho, a fazer esse serviço, a ser padre, eu tô de livre e espontânea vontade entrando nisso, e quero ter muita liberdade, nesse caminho. Se de repente eu achar que preciso redimensionar essa opção, que eu tenha força de fazer, sem constrangimento. E pra mim foi muito legal isso, por que, eu passei os sete anos no ministério, não passei frustrado. Eu trabalhei, acho que vivenciei bem isso. Não vivi esquema de duplicidade, por que a coisa é assim: olha o cara tá lá no altar, mas atrás tem uma porção de outras coisas que tá escondendo. Não, eu sempre fui uma pessoa acho que bastante sincera, nesse lado, mas muito também sincera em dizer, olha eu faço isso mas se em dado momento se eu precisar realmente repensar isso. Eu quero ter muita naturalidade, muita tranqüilidade, pra fazer, e foi isso que

eu fiz. E eu saí do ministério, fiquei nesse trabalho que nós estamos aqui, na luta das comunidades, no contato com o povo, sem aquele negócio de ruptura, de muitas diferenças. Quando eu me engajei no trabalho de comunidade de base, lá na Andiroba, nas comunidades vizinhas, eu tinha 16 ou 17 anos de idade. Agora eu tenho 53 anos, e são o quê? São 36 anos sem sair desse movimento, dessa militância, dessa luta, quer dizer, é uma vida toda. (Depoimento colhido no documentário *Andiroba* (2008), dirigido por Jerome Perret, onde é apresentada a trajetória do (ex)Padre Vale como um dos apoiadores de diversas mobilizações entre camponeses do Baixo Parnaíba no Maranhão, contra o projeto de expansão da monocultura intensiva de eucalipto na região).

Alguns itinerários

Como parte das combinações possíveis dos elementos assinalados, embora não representativos, apresento a seguir dois itinerários retirados dos arquivos, dos contatos e informações recolhidas. Enquanto o primeiro itinerário (M.) remete à inserção de um estrangeiro na primeira configuração institucional, cujas informações foram obtidas através de entrevistas; o itinerário seguinte, de *Josimo Moraes Tavares*, se desenvolve na segunda configuração e toma como suporte de análise uma série de biografias produzidas sobre o mesmo (BRETON, 2000; ALDIGHERI, 1998) e uma compilação dos seus escritos e entrevistas (TAVARES, 1986). Uma vez que há uma multiplicidade de combinações entre o sacerdócio, as esferas de inserção e as diferentes estratégias postas em prática, é impossível reduzir os itinerários apresentados a percursos-tipo. Porém, ainda que nenhuma delas sintetize o exposto, ao acompanhar as biografias podemos perceber pontos em comum, bem como compreender dimensões dos diferentes espaços de militância, da diversidade de ancoragens, intensidades e efeitos do engajamento sacerdotal. Em ambos os casos, trata-se de agentes que se notabilizaram pelas suas passagens entre esferas e pelas suas relações com o mundo da cultura e da política.

A incorporação de uma nova cultura clerical

Conheci M. por intermédio de uma amiga em comum, mas, antes mesmo do primeiro contato, também já havia recolhido notícias veiculadas na internet a seu respeito. Estas descrições são controversas: enquanto em alguns sites ele é descrito como exemplo inspirador de engajamento social da religião, inclusive como um tipo tornado cada vez mais raro, noutro ele é listado como um dos “nomes da enorme lista de comunistas infiltrados na Igreja Católica”. As duas entrevistas que fizemos foram realizadas na sede da Arquidiocese, no Centro Histórico da Capital do Estado do Maranhão, São Luis, onde normalmente recebe os paroquianos. Desde o início o M. mostrou-se bastante receptivo em relação à proposta de realização da entrevista. Aparentemente, seja por já ter dado diversas entrevistas, seja pelas próprias competências requeridas para o exercício de seu *métier*, jamais colocou qualquer problema quanto à utilização de gravadores. Atualmente, M. possui 77 anos. Nascido na França em 1935, ele é hoje um dos poucos sacerdotes engajados que, se notabilizando por sua militância no espaço regional, chegou a tornar-se bispo. Quando recebeu sua nomeação episcopal, M. tinha 53 anos.

Filho de militar e de dona de casa, contando com avós proprietários de terras, M. cresceu em uma família de classe média sem problemas de instabilidade financeira. Enquanto seu pai provê o sustento, sua mãe tem como principal atividade *a arte de cuidar* dos 11 filhos. Criado em ambiente fortemente religioso, desde cedo M. participou com seus irmãos de movimentos de juventude católica chegando a integrar o scotismo. Durante a fase de escolarização básica, realizou o curso básico em Nantes. Seus estudos de filosofia e teologia foram concluídos em Saint Suplice, Issy-les-Moulineaux. Durante a juventude, retêm um acontecimento que acredita ser importante no seu percurso, a participação na Guerra da Argélia onde, inclusive, foi ferido em combate. Quando retorna desse conflito, apoiado por seu tio-sacerdote, optou por entrar no seminário em 1965, quando tinha mais ou menos 20 anos.

Embora essa tomada de decisão aparente uma certa aversão às experiências de guerra, a vontade de ser missionário permanece, pois, já na condição de diácono, M. faz questão de informar seu bispo de que *tinha vocação para a missão; que queria ser missionário*. A oportunidade para tanto dependeu da nova conjuntura internacional da Igreja: por ocasião da publicação da encíclica Encíclica Fidei Donum do Papa Pio XII em 1957, que incentivava o trabalho das missões, o bispo auxiliar de São Luís estava de passagem pela França e solicitou ao Episcopado francês um padre para iniciar o trabalho da Ação Católica em São Luís, capital do estado do Maranhão. Escolhido o sacerdote para ser enviado, o encarregado da Comissão francesa recomendou que ele não fosse sozinho, momento em que o nome de M. foi lembrado como uma alternativa, algo que lembra como um *signal divino*. Como relata: “Após o pedido do arcebispo à Igreja da França, chegou ao Maranhão, em São Luís, o padre C. para cuidar da pastoral do mundo operário e ser assistente eclesiástico da Ação Católica Operária – ACO. Eu cheguei com o padre C. Quando cheguei, o *bispo auxiliar* me “confiou” à equipe da JOCF – Juventude Operária Católica Feminina – que ele mesmo acompanhava com um *sacerdote local* que era, além de pároco da “Floresta”, assistente eclesiástico da Juventude Operária no Maranhão. Imediatamente o padre C. começou as reuniões com trabalhadores nos bairros de São Luís e nas fábricas que existiam na época. Nessas reuniões participavam não somente os militantes, mas outras pessoas dos bairros, incluindo jovens, crianças e idosos. Assim nasceram, pelo menos em parte, as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs – nos bairros de São Luís”.

Dessa experiência de chegada M. guarda ainda hoje o impacto dos comentários do bispo auxiliar quando de sua recepção: - “M., nós pedimos um padre que viesse do mundo operário. Tu não vens do mundo operário, tu não conheces o mundo operário! Precisávamos de um padre maranhense, mas não temos, e tu não sabes nada do Maranhão”. M. relata esse encontro como um momento difícil e marcante, sobretudo a constatação de que o

aprendizado que tivera ao longo dos anos de formação sacerdotal na França foram avaliadas como insuficientes para o trabalho solicitado. Como complementa “em seguida apresentou-me a uma moça, que estava ao nosso lado e disse: - Estás vendo essa moça, ela faz parte de uma pequena equipe de jovens trabalhadoras. Elas vão te ensinar tua tarefa sacerdotal, tua profissão de padre. Foi dessa equipe composta de oito moças que comecei a entrar no mundo operário dos bairros de São Luis”. Esse encontro com o bispo auxiliar e as experiências que teve nesse período, seja como vigário de uma das paróquias mais prestigiadas da capital, seja através do exercício de assistente adjunto da Juventude Operária Católica parecem ter sido decisivos para o engajamento posterior de M.

Atendendo ao apelo do arcebispo de São Luís, M. rumou então para o interior do estado do Maranhão no já citado processo de interiorização da Igreja. Assumiu as paróquias de São Benedito do Rio Preto e de Urbano Santos de 1968 a 1979, mesmo período em que foi preso pelo regime militar (1971), juntamente com outro sacerdote, acusados de comunismo. Antes disso, o próprio bispo auxiliar que o convocou também foi acusado de ser subversivo e comunista, sendo impedido de assumir a Arquidiocese e enviado para se tornar bispo de Cratéis. Absolvido das acusações, no interior, M. dedicou-se principalmente ao trabalho de desenvolvimento e extensão das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), tema sobre o qual ele se concentra em suas publicações e intervenções públicas. Porém, à semelhança do conjunto de outros sacerdotes de sua geração que adquire certa notoriedade e que assumem posições de liderança, as modalidades de inserção em vários domínios só tende a crescer com o passar do tempo, tanto em nível local, como regional ou nacional. Um breve resumo desse itinerário pode ser esclarecedor desse processo: além das atividades com as CEBs, M. passa a assumir uma série de funções como Coordenador Estadual da Comissão Pastoral da Terra e das CEBs do Maranhão (1980-1982); Secretário Nacional do Comitê Episcopal França - América Latina entre 1982 e 1988 (que parece

ter sido fundamental para sua indicação como bispo); Reitor do Seminário Interdiocesano de Santo Antônio em São Luís do Maranhão (1989-1994); Reitor e Pároco de São José de Ribamar-MA (1993-1995). Em 1995, foi nomeado bispo auxiliar de São Luiz do Maranhão-MA, função na qual permaneceu em 1998. Neste cargo, foi Vigário Geral da Arquidiocese de São Luis do Maranhão e Moderador da Cúria. Em 1998 foi nomeado bispo da diocese de Viana. Atuou como Bispo responsável pelas CEBs do Maranhão. Trabalhou na Comissão Episcopal do Seminário Interdiocesano e do Centro Teológico do Maranhão (SISA e CETEMA). Exerceu a função de juiz do Tribunal Eclesiástico, Bispo responsável pelo do Clero do Regional Nordeste V; da CNBB e Capelão do Hospital Aquiles Lisboa. Foi responsável também por acompanhar as Pastorais Sociais do Maranhão, Vice-Presidente do Regional Nordeste V e Vice-Presidente da Comissão Pastoral da Terra Nacional. Avaliando sua trajetória, M. considera-se um sacerdote militante. Só lamenta, no entanto, que os novos presbíteros não tenham esse espírito, ainda que existam *exceções brilhantes*. Como assevera: *pra muita gente a igreja é um museu, não está viva. A fidelidade ao sacerdócio é abraçar a realidade do mundo.*

As injunções contraditórias de uma trajetória ascendente

Nascido em Marabá no início dos anos 1950, *Josimo Morais Tavares* vem de uma família humilde. Seu pai sempre foi uma figura ausente e além de *ficar fora durante semanas*, assim que encontrou outra mulher nunca mais voltou. Sua mãe era analfabeta e ajudava no sustento da casa *batendo roupa* na beira do Araguaia. Após ter sido abandonada pelo marido, sua mãe decide migrar com os dois filhos para Xambioá, estado de Goiás. Dessa experiência a mãe guarda a lembrança de que: *não conhecia ninguém lá, mas Deus me deu coragem; eu cozinhava e lavava roupa para fora. Não quis casar outra vez com medo do marido bater nas crianças*. A situação econômica nunca foi fácil e o quadro de penúria e instabilidade parecem ter sido uma marca da primeira infância de Josimo. Devido à religiosidade

da mãe, que nutria desde a infância o desejo de ser freira, Josimo e sua irmã frequentaram desde cedo a Igreja local, onde ele “fazia parte da turma de moleques que, suados e empoeirados, vestiam a batina um pouco sem jeito para servir ao altar como coroinhas”. Embora fosse *doido para estudar*, Josimo sempre apresentou fraco rendimento escolar. Diz-se que *adorava a escola, mas, cada vez que ia, apanhava da professora e sempre voltava para casa chorando*. Seus estudos só não foram interrompidos completamente (sua mãe o retirou da escola durante um período) pela intervenção das freiras vinculadas à escola paroquial que convenceram sua mãe a deixá-lo estudar. Desde então, a questão da educação de Josimo nunca foi uma questão de foro estritamente materno. Na escola paroquial e também pela frequência à igreja, Josimo chamaria a atenção de um padre italiano da Congregação dos Padres da Divina Providência de Dom Orione, que foi um grande estimulador de sua vocação. Quando tinha 11 anos, mesmo sem que a mãe soubesse, inscreveu-se numa lista para ir pro Seminário Menor por que também queria *ir com seus amigos*. Porém, o desejo de Josimo de ir para o Seminário não foi bem aceito pela mãe, muito apegada ao único filho que possuía (a irmã de Josimo morreu de subnutrição). Dizia aos religiosos: *o menino é meu; não vou deixar vocês levar ele*. Embora essa resistência tenha impedido a saída imediata de Josimo de casa, a insistência do padre, do Bispo e do próprio menino (que chorava sem parar, não *dormia* nem *comia*), garantiu sua ida para o Seminário de Tocantinópolis.

Ao que se sabe, ao tempo de formação de Josimo, o seminário de Tocantinópolis tinha uma educação *extremamente escrita e tradicional* como relata do diretor do Seminário. Negro, pobre, filho de camponês, conforme o relato de um contemporâneo seu, Josimo parecia deslocado do ambiente seminarístico: *parecia um menino de sertão; roupas surradas, calças de pescador, um verdadeiro caipira. Ele costumava usar aquelas botinas que se usam para trabalhar na roça. O bispo achava que eram feias (...) mas ele usou as botas até o fim*. Era resignado. Nesse espaço de formação dura, especialmente para os meninos do interior,

Josimo manifestara diversas carências emotivas: sentia *que havia sido privado de carinho*, relata o diretor; sentia também falta da figura paterna, o que o fez apegar-se ao bispo, muito embora essa relação fosse perpassada por um distanciamento que o incomodava. Em uma de suas correspondências com o bispo o seminarista lamentava: “Eu confio no senhor. Tem sido muito bom comigo. Ainda assim me perdoe, mas eu vejo sua generosidade como uma coisa distante. O senhor me manda para este ou aquele seminário. Paga tudo, e eu estou verdadeiramente agradecido. Mas não sinto um relacionamento caloroso entre nós. De duas pessoas que se amam. Não que eu duvide de sua amizade. O senhor me contou em sua última carta que eu era seu maior orgulho, a menina dos seus olhos. Mas eu gostaria de estar mais próximo. De poder conversar. Sobre nós. Gostaria de poder falar sobre mim. Não acho que o nosso relacionamento é o de dois amigos que conversam um com o outro. Por favor, não se ofenda com isso. Não o estou culpando. Só estou tentando entender”.

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

uma paróquia e um colégio do interior de Goiás, juntamente com um sacerdote italiano que chegou a ser descrito como “um agitador esquerdista que influencia as pessoas contra o governo, os latifundiários e as leis da terra” (p. 48). Quando o padre foi para Itália, e não voltou mais, Josimo assume todo o trabalho, inclusive dentro da Pastoral da Terra. Trata-se de uma fase em que passa a assumir diversas funções como a de Coordenador da Pastoral da Juventude e depois Coordenador da Pastoral Geral da Diocese. Além de acumular essas diversas atividades, Josimo sente cada vez mais intensamente a necessidade e a responsabilidade por engajar-se na luta pela defesa dos direitos dos camponeses.

Quais as perspectivas para um futuro próximo, relacionado com sua vida e pastoral?

Devo continuar na mesma paróquia e na mesma luta, enquanto espero julgamento definitivo do processo. Quero aprofundar mais ainda o meu trabalho na região, fazendo um levantamento sério e objetivo da história do Bico do Papagaio, a partir das condições de vida dos trabalhadores. Espero recuperar pelo menos os dez últimos anos da história da região. Quanto à minha vida, quero voltar-me com mais afinco à causa da Justiça e da Liberdade, a partir da Sagrada Escritura. Estou firme (ALDIGUIERI, 1998).

A partir de então, estará presente em diversos conflitos por problemas da terra no Bico do Papagaio. O adensamento dos conflitos na região tem como contrapartida para Josimo o aumento de intensidade do seu engajamento, quer na luta pela reforma agrária, contra a *exploração e opressão dos camponeses*, no apoio às lutas dos trabalhadores e no reforço aos sindicatos rurais. Pouco a pouco o discurso profético se consolida como um dos elementos centrais de sua definição do sacerdócio e em suas falas. Em 1984, em entrevista ao boletim notícias da CNBB quando de sua prisão em virtude do seu trabalho, define assim a missão do padre frente à realidade:

Penso que o padre deve assumir uma posição como os profetas antigos e Jesus Cristo. Primeiramente, deve viver com

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

Após diversas ameaças de morte e atentados sofridos pelo sacerdote, o padre J. foi assassinato na sede da CPT local de Imperatriz/MA no mês de maio de 1986. Tratava-se de uma morte anunciada da qual o próprio sacerdote deu-se conta, pois em abril de 1986 proferiu o seguinte discurso frente à Assembléia diocesana de Tocantinópolis.

Tenho que assumir. Agora estou emprenhado na luta pela causa dos pobres trabalhadores indefesos, povo oprimido nas garras do latifúndio. Se eu me calar, que os defenderá? Quem lutará a seu favor?... Eu pelo menos não tenho nada a perder. Não tenho mulher, filhos e nem riqueza sequer, ninguém chorará por mim... Só tenho pena de uma coisa: de minha mãe que só tem a mim, e não mais ninguém por ela. Pobre. Viúva. Mas vocês aí cuidarão dela. Nem o medo me detém. É hora de assumir. Morro por uma causa justa. Agora quero que vocês entendam o seguinte: tudo isto que está

acontecendo é uma conseqüência lógica resultante do meu trabalho, na luta e defesa dos pobres, em prol do evangelho que me levou a assumir até as últimas conseqüências. A minha vida nada vale em vista da morte de tantos pais lavradores assassinados, violentados, despejados de suas terras. Deixando mulheres e filhos abandonados, sem carinho, sem pão e sem lar (TAVARES, 1986).

Referências Bibliográficas

ADRIANCE, Madeleine. Agents of change. The roles of priests, sisters, and lay workers in the grassroots catholic church in Brazil. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 1991, 30 (3); 292-305.

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

AÏT-AOUDIA, Myriam et al., Contribution à une histoire sociale de la conception lagroyenne de la politisation. **Critique internationale**, 2010/3 n° 48, p. 207-220.

ALDIGHIERI, Mário. **Josimo**: um amor pastoral para os camponeses. Goiânia: CNBB, 1998.

ASSELIN, Victor. Igreja e questões político-agrárias no Maranhão. **Alterinfos América Latina**, ISSN : 1955-2556, 2009.

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

BERAUD, Celine. **Le métier de prêtre**. Approche sociologique, Paris, Éd. de l'Atelier, 2006

_____. Mutations de la formation pour le clergé catholique: entre idéal sacerdotal et valorisation de La compétence. In: Didier Demazière et Charles Gadéa. **Sociologie des groupes professionnels**. La Découverte, Recherches, 2010 p. 186-196.

BIDARD, Claude. Crises, decisions et temporalities: autour des bifurcations biographiques. **Cahiers Internationaux de sociologie**, 2006/1, n.120, p. 29-57.

BORGES, Arleth Santos. **A construção do Partido dos Trabalhadores no Maranhão**. 1998. 303 fls. Dissertação em Ciência Política – Universidade de Campinas, Campinas, 1998.

_____. Estudantes e Política: movimento estudantis e greve pela meia passagem no contexto da redemocratização. **Ciencias Humanas em Revista**. São Luis, EDUFMA, v. 4, n. 1, jun. 2006.

BOURDIEU, Pierre; SAINT-MARTIN, Monique de. “La sainte famille: l’épiscopat français dans le camp du pouvoir”. In: **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, nov. 1987. p. 02-53.

_____. Gênese e Estrutura do campo religioso, In: **A economia das Práticas Simbólicas**. São Paulo: Perspectivas, 2004.

_____. “Sociólogos da crença e crença dos sociólogos”. In: **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990, pp.108-113.

_____. A dissolução do religioso. In: **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 119-125.

BRETON, Binka Le. **Todos sabiam: a morte anunciada do padre Josimo**. São Paulo, Edições Loyola, 2000.

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

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

BURDICK, John. L’Église progressiste catholique en Amérique. In: **Archives des sciences sociales des religions**. N. 98, 1997. pp. 31-43.

_____. **Procurando Deus no Brasil**. Petrópolis Vozes, 1996.

CARRIER, Yves **Lettre du Brésil**. L’évolution de la perspective missionnaire. Relecture de l’expérience de Mgr Gérard Cambon. Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant (coll.« Sillages »), 2008, 376 p.

CHAMPY, Florent & ISRAEL, Liora. Professions et engagement public. **Sociétés contemporaines** 1/2009 (n° 73), p. 7-19.

CLEMENS, Carolina. É bom lembrar: um pedacinho da história das CEBs no Maranhão. São Luis, Equipe Provincial das CEBs, 1989.

CORADINI, Odaci Luiz. **Elites Culturais e concepções de política no Rio Grande do Sul entre as décadas de vinte e sessenta**. Relatório de Pesquisa para CNPq. Porto Alegre, 1998.

_____, Recursos de Origem, investimentos e expectativas de retribuição na militância no MST. In: **Espacio Abierto**, Vol. 19, n. 3, 2010.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil no século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro – 1916/1964. In: **Novos Estudos – CE-BRAP**, n.12, 1975.

_____. Política a curto prazo e religião a longo prazo: uma visão da Igreja Católica no Brasil (em abril de 1978). In: RIBEIRO, Darcy et alli. **Encontros com a Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, pp.242-258.

_____. Catholicism and society in twentieth-century Brazil. *Latin American Research Review*, v. 11, n. 2, p. 7-50, 1976.

_____. Política do Vaticano (1878-1990): uma visão geral. In: **Catolicismo: Unidade religiosa e pluralismo cultural**. SANCHIS, Pierre (org). Edições Loyola, São Paulo, 1982.

DOBRY, Michel. Révolutions, crises, transitions. In: **Dictionnaire des mouvements sociaux**, Presses de Sciences Po, 2009, p. 475-484.

DONEGANI, Jean Marie. Itineraire politique et cheminement religieux. In: **Revue Française de science politique**, 29 anée, n. 4-5, 1979.

ELIAS, Norbert. Introdução à sociologia. Lisboa, Edições 70, 1970.

MACHADO, Jorge Luiz Feitoza. Ação política, missão pastoral e instâncias de inserção: engajamento de clérigos no Maranhão (1970-1980). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do Grau de Mestre em Ciências Sociais, 2012.

FILLIEULE, O. Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel: Post-Scriptum. **Revue Française de Science Politique**, v. 51, n. 1-2, p. 199-215, 2001.

_____. Carrière militante. In: Olivier Fillieule et al., **Dictionnaire des mouvements sociaux** Presses de Sciences Po « Références », 2009 p. 85-94.

GRIGNON, Claude. Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n. 16, p. 3-34, 1977.

GRILL, Igor Gastal. "Familia", direito e política no Rio Grande do Sul: os usos do parentesco e dos títulos escolares no exercício do metier. **TOMO**, São Cristóvão, NPPCS/UFS, jan/jun, 2007.

GRILL, Igor Gastal & REIS, Eliana Tavares. **O que escrever quer dizer na política? Carreiras políticas e gêneros de produção escrita**. 35º Encontro Anual da ANPOCS, 24 a 28 de outubro de 2011. GT 16: Grupos Dirigentes e Estruturas de Poder, Caxambu, MG.

HEINICH, Nathalie. **A sociologia de Norbert Elias**. Bauru/EDUSC, 2001.

HEINZ, F. M. (Org.). **Por outra história das elites**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. v. 01. 224 p

- _____. **História Social de Elites**. 1. ed. São Leopoldo: Oikos, 2011. v. 1. 168 p.
- LAGROYE, Jacques. **La vérité dans l'Église Catholique**. Contestations e restauration d'un régime d'autorité. Éditions Bellin, 2006.
- _____, J. Les processus de politisation. In: LAGROYE, J. (Dir.). **La politisation**. Paris: Belin, 2003.
- LÖWY, M. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- 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
- MICELI, Sergio. Division du travail entre les sexes et division du travail de domination. In: **Actes de la recherche en sciences sociales**. Vol. 1 N°5-6, novembre 1975. La critique du discours lettré. pp. 162-182.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. **História, Metodologia e Memória**. São Paulo, Contexto, 2010.
- MORAIS, João F. Régis de. **Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB**. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1982.
- NEIBURG, Frederico. O naciocentrismo das ciências sociais e as formas de conceituar a violência política e os processos de politização da vida social. In: **Dossiê Norbert Elias**, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- NERIS, Wheriston Silva.. **Itinerários religiosos e engajamento político no Maranhão (1940-1980): trajetórias e esferas de atuação de militantes católicos**. Projeto de pesquisa, FAPEMA. 2012.
- _____. **Itinerários religiosos e engajamento político no Maranhão (1940-1980): catolicismo, mediação cultural e militantismo político-religioso**. 35º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu/MG: GT 16: Grupos Dirigentes e Estruturas de Poder, 24 - 28 out. 2011.
- _____. VARIANTES DE UMA AGENDA DE PESQUISA: Por uma história social do militantismo católico no Maranhão. In: CARREIRO, Gamaliel da Silva; FERRETI, Sérgio Figueiredo; SANTOS, Lyndon de Araújo (Orgs.) **Missa, Culto e Tambor: os espaços da religião no Brasil**. EDUFMA/FAPEMA, 2012.
- NERIS, W.S. & SEID, Ernesto. O EPISCOPADO BRASILEIRO E O ESPAÇO DO PODER: uma cultura eclesial em mutação. **Revista Pós-Ciências Sociais**. Vol. 8, n.º 15, 2011.

- MESTERS, Carlos. **Sete dias nos porões da humanidade**. Petrópolis, Vozes, 1977.
- PACHECO, D. Felipe Condurú. **História Eclesiástica do Maranhão**. São Luis: Departamento de Cultura do Estado, 1969.
- PAGIS, Julie. La politisation d'engagements religieux. Retour sur une matrice de l'engagement en mai 68. **Revue française de science politique**, v. 60, 2010/1.
- PALARD, Jacques. Modeles institutionnels de la gestion du croire dans la sphère catholique. **Social Compass**, 48(4), 2001, PP. 549-545.
- _____, Les Reconstitutions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité. In: **Archives des sciences sociales des religions**. N. 107, 1999. pp. 55-75.
- PASSY, Florence. **L'action altruiste**. Contraintes ET opportunités de l'engagement dans Le mouvement sociaux. Librairie Droz S.A., Genève, 1998.
- _____, Interactions sociales et imbrications des sphères de vie. In: **Le désengagement militant**. Olivier Fillieule (org.). Éditions Belin, 2005.
- PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil, entre o povo e a nação**. São Paulo: Ática, 1990.
- PELLETIER, Denis. De la mision au tiers-mondisme: crise ou mutation d'un modele d'engagement catholique. **Le mouvement social**, octobre-décembre, n.º 177, 1996.
- 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.
- PETRARCA, F. R. 2007. **O jornalismo como profissão: recursos sociais, titulação acadêmica e inserção profissional dos jornalistas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.
- _____, Construção do Estado, esfera política e profissionalização do jornalismo no Brasil. **Revista Sociologia e Política**, Curitiba, v. 18, n. 35, fev. 2010.
- RAISON DU CLEZIOU, Y. Le pouvoir religieux et l'Etat em France. In: COHEN, Antonin; LACROIX, Bernard; RIUTORT, Philippe. **Nouveau manuel de science politique**. Paris: Éditions La Decouverte, 2009.
- _____, Le Secours catholique et les forums sociaux: une politisation incrémentale (2003-2010), **Critique internationale**, Janvier-Mars 2011, n°50, pp. 73-89.
- _____, Quand une génération en cache une autre. **Politix** 4/2011 (n° 96), p. 115-138.

_____, **De la contemplation à la contestation: socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1954-1969)**. IXeme. Crongrés de l'association Française de Science Politique. Toulouse, Septembre, 2007.

REIS, Eliana Tavares dos. A “arte” da intervenção política: carreiras e destinos de protagonistas que “lutaram contra a ditadura” no Rio Grande do Sul. In: Coradini, Odaci Luiz (Org.). **Estudos de grupos dirigentes no Rio Grande do Sul**: algumas considerações recentes. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

_____. Em nome da “cultura”: porta-vozes, mediação e referenciais de políticas públicas no Maranhão. Brasília: **Soc. estado**, v. 25, n. 3, Dez. 2010.

SAWICKI, Frédéric; SIMEANT, Johanna. Inventário da sociologia do engajamento militante: Nota crítica sobre algumas tendências recentes dos trabalhos franceses. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 13, n. 28, Dec. 2011.

SAWICKI, Frédéric et BERLIVET, Luc. La fois dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre. **Politix**, n. 27, 1994, PP. 11-142.

SEIDL, Ernesto. **A elite eclesiástica no Rio Grande do Sul**. 2003. XX f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

_____. Disposições a militar e lógica dos investimentos militantes. **Pro-Posições**, Campinas, v. 20, n. 2 (59), p. 21-39, maio/ago. 2009.

_____. Um discurso afinado: O episcopado católico frente à “política” e ao “social”. **Horizontes Antropológicos** (UFRGS. Impresso) **JCR**, v. 13, p. 145-164, 2007.

_____. Lógicas Cruzadas: carreiras religiosas e política. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 6, p. 11-27, 2009.

SERBIN, Kenneth P. **Padres, celibato e conflito social**: uma história da Igreja católica no Brasil. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SIMÉANT, Johanna. Entrer, rester en humanitaire: des fondateurs de MSF aux membres actuels des ONG médicales françaises. **Revue française de science politique**, 51 (1-2), 2001

_____. Um humanitaire “apolitique”? Demarcations, socialisations au politique ET espaces de La réalisation de soi. In: In: LAGROYE, J. (Dir.). **La politisation**. Paris: Belin, 2003.

SUAREZ, Hugo José. Sur l'engagement de prêtres-ouvriers dans La guerrilla révolutionnaire en Bolivie. **Actes de la recherche em sciences sociales**, n. 155, 1991, p. 91-100.

SUAUD, Charles. As lutas religiosas do ponto de vista de uma sociologia da incorporação. O corpo sacerdotal (católico) entre doutrina e inovação. **Revista da Faculdade de Letras/Sociologia, Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. - Série I, vol. 1(1991)-. - Anual. - ISSN 0872-3419.

SUAUD, Charles & VIET-DEPAULE, Nathalie. **Prêtres et ouvriers: une double fidélité mise à l'épreuve 1944-1969**. Editions Karthala, Paris, 2004.

TAVARES, Josimo Moraes. Testamento espiritual do padre Josimo. In: **COMISSÃO PASTORAL A TERRA**. Pe. Josimo: a velha violência da nova república. CPT, 1986.

VASSORT-ROUSSET, B. **Les évêques de France en politique**. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986.

WILLEMEZ, Laurent. Engagement professionnel et fidélités militantes. Les avocats travaillistes dans La défense des salariés. In: **Politix**. Vol. 16, n. 62. 2003, PP. 145-164.

Recebido em 19.10.2011.

Aprovado em 29.11.2011.