

Redes transnacionais católicas e os padres Fidei Donum no Maranhão (1960-1980)

Transnational Catholic networks and Fidei Donum priests in the State of Maranhão (1960-1980)

Wheriston Silva Neris¹

wheristonneris@yahoo.com.br

Ernesto Seidl²

ernestoseidl@gmail.com

Resumo: O artigo aborda o fenômeno das redefinições do exercício das funções sacerdotais no Brasil pelo ângulo das reconfigurações do espaço católico em nível mundial a partir dos anos 1960. Com base no exame das modalidades de circulação internacional de clérigos missionários, analisam-se as reconfigurações das malhas transnacionais católicas, com destaque à promoção de novas formas de intercâmbio de ideias, práticas e trocas culturais entre Norte e Sul. Por fim, distinguem-se duas configurações institucionais e missionárias nas quais se deu o ingresso e engajamento daqueles religiosos estrangeiros no Maranhão.

Palavras-chave: Igreja Católica, padres missionários, politização, Maranhão.

Abstract: This article discusses the phenomenon of the redefinition of priests' functions in Brazil, focusing on the reconfigurations of the Catholic space worldwide since the 1960s. Based on the study of the patterns of international circulation of missionary priests, it analyzes the reconfigurations of Catholic transnational networks, highlighting the promotion of new forms of exchanging ideas, practices and cultures between North and South. Finally, it examines two institutional and missionary configurations in which those foreign priests started their action and developed their commitments in the Brazilian State of Maranhão.

Keywords: Catholic Church, missionary priests, politicization, Maranhão State.

¹ Professor do Curso de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão – Campus III.

² Professor do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina, pesquisador do CNPq.

Introdução: dois itinerários missionários

A aventura missionária de 40 anos do padre Gerard Cambron na América Latina começou no Brasil em 1958, quando conseguiu finalmente realizar o sonho de consagrar sua vida ao engajamento missionário, como é possível acompanhar na releitura de seu itinerário feita por Yves Carrier (2008). Sua primeira destinação foi uma pequena comunidade do interior do Maranhão, sobre a qual pouco sabia, localizada na diocese de Pinheiro. Nascido em Sherbrooke, Canadá, em 1916, aos 3 anos de idade perdeu a mãe, sendo educado pelo avô dentro dos rígidos costumes e padrões da “pura burguesia” canadense. Enviado aos 10 anos para estudar em Montreal, onde se encontravam as principais universidades *québécoises* fundadas desde a década de 1930, terminou o curso clássico em 1936, então com 20 anos. Cambron licenciou-se em Teologia pela Faculdade da Universidade de Montreal e recebeu a ordenação sacerdotal aos 23 anos, em 1940. Logo após adquirir o estatuto clerical, tornou-se diretor, professor e superior do Seminário dos Santos Apóstolos em sua cidade natal, entre 1945 e 1954. A oportunidade para se engajar nas missões externas veio, no entanto, quando, atendendo aos apelos de Pio XII, o episcopado canadense decidiu enviar sacerdotes de algumas de suas dioceses (Nicolet, Saint-Hyacinthe e Sherbrooke) para assumir o trabalho pastoral em paróquias localizadas no estado do Maranhão, um território missionário situado na porção norte do Brasil.

Assim, quando o bispo da diocese em que atuava Cambron decidiu convocar seus diocesanos para a Missão em 1957, este viu abrir-se uma oportunidade para ingresso em uma missão externa. Seu primeiro destino no Brasil, ainda em 1957, foi o Colégio Santa Cruz, em São Paulo, onde permaneceu durante seis meses em treinamento antes de seguir para o Maranhão. Nessa “vila monstruosa”, como relata em seu diário *Lettre du Brésil* (Cambron, 1959 *in* Carrier, 2008), começou a ter mais informações sobre o lugar de seu destino missionário, bem como passou a conhecer melhor essa “jovem nação”, sob diversos aspectos distante da realidade canadense. Para chegar a seu destino, juntamente com três outros padres, Cambron atravessou o Brasil de São Paulo a São Luís do Maranhão em dois jipes velhos do exército americano, percorrendo cerca de 3 mil quilômetros. Na ocasião, passando por diversas ca-

pitais como Salvador e Recife, teve então a possibilidade de conversar com intelectuais locais sobre o Maranhão. As notícias não eram muito animadoras. Gilberto Freire, por exemplo, informava que “a região sofre de uma decadência total” e a maior parte dos seus habitantes “perderam todo o espírito de iniciativa”. A própria experiência de viagem, incluindo cidades como Aracaju (SE), Recife (PE), Sobral (CE), Mossoró (RN), já era suficiente para provocar um choque quanto às “profundas clivagens que marcavam a estrutura social do país”: a subnutrição, o clima e as doenças infecciosas que abundam e se conjugam para aqueles que vivem sem meios de subsistência, a falta de estima de si, o estado de apatia dos deserdados (Carrier, 2008, p. 60). Com respeito ao povo e ao território maranhenses, suas primeiras impressões foram bastante negativas, como relatava em seu diário: “Numa visão geral, o Maranhão é verdadeiramente o país mais triste e miserável visto até a data” (Cambron, 1959 *in* Carrier, 2008, p. 74).

Ao chegar ao destino, em companhia de outro padre canadense chamado Robert Lessard, Cambron recebeu a responsabilidade de duas paróquias na prelazia de Pinheiro, Peri-Mirim e Bequimão, as quais jamais haviam contado com a presença regular de um sacerdote. Desde sua chegada, o missionário tentou colocar em ação as técnicas de transmissão da mensagem religiosa e a visão clerical que aprendera durante os anos de formação e de exercício de orientação espiritual; mas só até descobrir que simplesmente não funcionavam junto àquela população. Não havia, porém, modelos acabados que orientassem sua atuação. Nessas condições, conforme se pode perceber em seu diário, ao longo dos três anos em que permaneceu no Maranhão, o que se deu com o religioso foi um lento processo de reconversão feito à custa de um longo trabalho sobre si (Suaud, 1991) e de uma série de pequenas tomadas de posição cujos efeitos mais importantes foram a mudança de orientação em sua perspectiva missionária. Refletindo sobre as teses do Padre Lebre³, Cambron passou então a se interessar pelo desenvolvimento econômico e social da região e, notadamente, pelo papel que a Igreja deveria exercer para o desenvolvimento integral daquela população. Partindo de pequenas células da Legião de Maria⁴, deu início a uma experiência que desembocou na criação das Comunidades Eclesiais de Base. Encorajando as iniciativas da população local, pouco a pouco seu modelo de atuação foi sendo difundido nos meios missionários canadenses, graças às cartas circulares que enviava falando de suas “aventuras” e que depois vieram a compor seu diário.

³ Louis-Joseph Lebre³ (1897-1966) foi um frei dominicano francês, com formação em economia, criador do centro de pesquisas e ação econômica Economia e Humanismo (1942). Além do Brasil, atuou em diversos países em desenvolvimento, fomentando associações para o desenvolvimento social, dentre os quais o *IRFED - Institut International de Recherche et de Formation, Éducation et Développement*, atual *Centre International de Développement et Civilisations - Lebre-Irfed*, em Paris.

⁴ A Legião de Maria é uma associação internacional de leigos da Igreja Católica que se reúne de forma voluntária para auxiliar na ação evangelizadora da Igreja, inspirados nos exemplo de Maria.

Assim, a despeito de que sua permanência no Maranhão tenha sido curta (entre 1958 e 1960), as consequências dessa imersão em uma comunidade rural e com uma população marcada por baixos recursos culturais e econômicos produziram um verdadeiro evento de ruptura em sua definição do sacerdócio. Ao se confrontar com circunstâncias históricas não antecipadas, foi necessário que esse homem “cultivado” e “formado na pura burguesia canadense” desse início a um duro trabalho de adaptação, de reinvenção de si e à produção de uma teologia indutiva, alimentada pelo desejo de desenvolver integralmente os destinatários da mensagem religiosa e de animar os canais de sociabilidade e de solidariedade local. Convocado em 1960 para retornar a Montreal a fim de se deslocar para a fundação do Seminário de Tegucigalpa (Honduras), Cambron permaneceu entre o México e a América Central até 1965, colaborando com Yvan Illich em Cuernavaca na formação de novos missionários destinados à América Hispânica (Carrier, 2008). Nesse mesmo ano, foi convidado a dirigir o Centro de Formação Intercultural (CENFI) em Petrópolis (RJ). Em 1970, tornou-se conselheiro do episcopado brasileiro (CNBB) e de numerosas congregações religiosas, cuidando da difusão do modelo de Comunidades Eclesiais de Base e de suas experiências missionárias. Em 1981, na sequência de um acidente vascular cerebral, retornou ao Québec, em Sherbrooke, onde se instalou definitivamente, retornando ao Brasil em períodos frequentes até idade avançada. Faleceu em 2002.

Praticamente duas décadas após a chegada de Cambron ao Brasil, Carlo Ubialli desembarcava no Maranhão em 1975, com 36 anos de idade, conforme se pode observar nos relatos e análises biográficas de que se dispõe a seu respeito⁵. Primeiro filho homem e terceiro entre sete irmãos, para a família de Ubialli sua opção pelo sacerdócio surgiu como uma escolha surpreendente para um garoto de índole bastante vivaz. Nascido em 1939, em uma pequena comuna italiana da Província de Bergamo, norte da Itália, cresceu em ambiente católico e integrado à vida paroquial, à semelhança de Cambron. Com 11 anos de idade, ingressou no seminário diocesano de Cremona, obtendo a ordenação sacerdotal em 1964, aos 25 anos de idade. Três meses mais tarde foi designado como padre responsável pela Casa da Juventude, na paróquia de Calvenzano, uma comuna próxima ao povoado onde nascera. Ao longo dos 11 anos em que atuou nessa comunidade, desenvolveu diferentes projetos de intervenção social e animação comunitária (pintura, teatro, música, carnavais). São desse período ainda dois ensaios que escreveu refletindo sobre “o papel do padre na Igreja e na sociedade”: “O tolo da aldeia” e “Reflexões de um padre subversivo”,

nos quais expõe sua percepção do homem como um ser “normal”, com todas as suas “fraquezas, medos, emoções e sentimentos” (Bombieri, 2005, p. 13).

A essa altura de seu itinerário, parecia bem conectado com a modificação da sensibilidade religiosa sob os influxos do *aggiornamento* católico e do engajamento missionário no então denominado Terceiro Mundo. Decidiu assim inscrever-se no Seminário para a América Latina (CEIAL), localizado em Verona. Como muitos outros italianos, veio também para o Brasil. Sua diocese de destino foi Viana, uma circunscrição recente localizada no Meio Norte, como até então era considerado o estado do Maranhão. Sua chegada ocorreu em um momento um tanto delicado regionalmente. Além do contexto político brasileiro e da escalada dos conflitos e violências no campo maranhense, a sucessão episcopal na Igreja de Viana havia colocado à frente da diocese Dom Adalberto Abílio Paulo Diniz, um capuchinho que se responsabilizaria pelo desmantelamento do trabalho pastoral introduzido pelo bispo anterior. Dispondo de sólidas relações com o exército, Dom Adalberto ficou conhecido como O Pacificador da Baixada (título de uma publicação crítica redigida por padres estrangeiros e nacionais). Nesse período, as posturas pastorais e políticas desse prelado provocaram a expulsão de diversos padres, irmãs e leigos da circunscrição. Vários sacerdotes considerados “subversivos” foram denunciados à Delegacia de Ordem Política e Social do Maranhão (DOPS-MA). Solidarizando-se com os expulsos, Carlo Ubialli, em companhia de dois leigos e do Padre Mario Aldigueri (Diocese de Mantova, Itália), decidiu mudar de localidade e se instalou em Boa Vista do Gurupi, na diocese de Cândido Mendes (hoje, Zé Doca), localizada no oeste maranhense, fronteira com o estado do Pará.

Nesse mesmo período, juntamente com padres e leigos, participou da criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) no Maranhão. Porém, seu engajamento missionário mais destacado foi na Pastoral Indigenista. Foi precisamente nessa nova localidade que Ubialli começou a se inteirar da realidade das diversas comunidades indígenas existentes na região. Desde então passou a estudar, fazer cursos de caráter antropológico, vindo a fundar, em 1977, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) no Maranhão, juntamente com o padre Odilo Erhardt, um dos pioneiros da missão dehoniana no Maranhão. Ubialli exerceu funções de gestão no CIMI ao longo de 20 anos, e a atuação do conselho no Maranhão se confunde em grande medida com o engajamento daqueles dois missionários. Entre os anos 1970 e 1980, juntamente com o padre Odilo, “[...] eram os únicos agentes da pastoral da Igreja Católica que se dedicavam ao trabalho exclusivo com os índios

⁵ Cf. Bombieri (2005) e uma breve biografia disponível no site italiano da Associazione Carlo Ubbiali (s.d.).

deste Estado, defendendo seus direitos, reivindicações e projetos, diante da virulência avassaladora dos grandes projetos que avançavam no Estado” (Bombieri, 2005, p. 16). Em 1990, foi nomeado vice-presidente nacional do CIMI, que tinha como presidente Dom Tomás Balduino, bispo de Goiás Velho. Atuando diversas vezes no papel de mediador de conflitos entre órgãos do Estado, empresas e comunidades indígenas e coordenando diferentes trabalhos junto aos povos indígenas, Carlo Ubiali foi ameaçado de morte várias vezes. Em 1997, adquiriu o título de Perito em Antropologia Aplicada, após defender o trabalho “O filho de Mãira” pela Escola de Antropologia Aplicada que havia aberto um curso à distância em São Luís por sua intermediação. Mesmo enfrentando resistências dentro da FUNAI, no final da década de 1990 começou a estruturar um projeto de letramento e de educação social e política para jovens adultos em aldeias Guajá. Um acidente fatal em 2001 interrompeu, no entanto, a continuidade dessa atuação missionária na Pastoral Indigenista.

Os padres Fidei Donum e a militância clerical no Maranhão

Impossíveis de serem reduzidos a percursos típicos e separados sob diversos ângulos (geracional, nacional, disposicional), a apresentação desses dois itinerários sacerdotais resulta da preocupação em introduzir o leitor na questão do peso da atuação de padres estrangeiros no desenvolvimento de pastorais sociais no Maranhão. Com efeito, uma rápida observação dos agentes mais decisivos no processo de *aggiornamento* da Igreja Católica em um território de missão como o maranhense mostra o papel preponderante de religiosos estrangeiros e, notadamente, dos chamados padres Fidei Donum para a criação de novas linhas de atuação pastoral e vinculação entre fé e intervenção social (Machado, 2012; Neris, 2014). O termo Fidei Donum era empregado para designar aqueles sacerdotes missionários vinculados a dioceses estrangeiras que, atendendo aos apelos de Pio XII (1939-1958) através da Encíclica *Fidei Donum* (1957), engajaram-se no apoio às Igrejas do Terceiro Mundo. A maior parte desses sacerdotes provinha da Espanha, Itália, Canadá e França, onde há pouco haviam sido fundadas organizações de cooperação internacional católicas estimuladas pelas redes do *terceiro-mundismo* católico e pelo aumento de importância das igrejas do Cone Sul na complexa rede pastoral, espiritual, institucional e doutrinal do catolicismo contemporâneo (Beozzo, 2001, p. 29). Tendo chegado ao Brasil a partir da

década de 1960, quando a crise de vocações locais atingia o nível mais crítico, entre 1960 e 1970, rapidamente os missionários foram se impondo nessa periferia do espaço católico como as principais lideranças de movimentos e organismos de renovação pastoral da Igreja Católica.

Atores decisivos da história cultural e política da região, o estudo dos modos de circulação e inserção concreta desses agentes sociais torna possível discutir tanto os modos de vinculação desse componente institucional – tão distante de Roma – a processos e movimentos nacionais e internacionais, quanto os fatores que favoreceram a emergência de uma nova configuração institucional, marcada pela diversificação dos *habitus* sacerdotais e pela lenta gestação de uma nova cultura sacerdotal que ampliou o espectro de militância institucional católica e de vinculações possíveis entre fé e política.

Inscrito em uma pesquisa bem mais ampla a respeito das modalidades concretas de politização do engajamento religioso (Neris, 2014; Seidl, 2014), o principal objetivo deste trabalho é demonstrar como as redefinições nas formas de exercício do *métier* eclesial nesse componente periférico da Igreja se conectam às reconfigurações do espaço católico em nível mundial. Buscamos essa demonstração pelo expediente do exame das modalidades de circulação internacional de clérigos diocesanos⁶. Metodologicamente, procuramos combinar três níveis de análise: analisamos as reconfigurações das malhas transnacionais católicas, tentando demarcar as condições nas quais se deu a Grande Missão, ou seja, o envio a partir da década de 1960 de missionários das igrejas do Norte em direção às do Sul. Dentro desse processo, destacamos a importância da criação de obras de cooperação episcopal católicas para a promoção de novas formas de intercâmbio de ideias, práticas e trocas culturais em vários sentidos. Por fim, distinguimos duas configurações institucionais e missionárias nas quais se deu o ingresso e engajamento daqueles religiosos estrangeiros no Maranhão. Acreditamos que, além de demarcar as condições simultaneamente institucionais e organizacionais em que ocorreram a entrada e a atuação dos religiosos, uma das principais contribuições da pesquisa consiste na demonstração de como as transformações da Igreja Católica, mesmo tendo sido promovidas a partir das posições mais periféricas e marginais da instituição (o que ajuda a explicar as posturas mais radicais e de ruptura), não necessariamente foram produzidas por agentes socialmente dominados e desprovidos de conexões com redes e processos transnacionais católicos. Por esta ótica, seria necessário concordar com Delphine Dulong (2011, p. 257) quando alertava, em outro

⁶ O clero católico divide-se, basicamente, em diocesano (ou secular) e religioso (ou regular). O clero diocesano é constituído por padres que não pertencem a congregações ou ordens religiosas e são subordinados à autoridade do bispo da diocese à qual pertencem. O clero religioso é definido pelo pertencimento a alguma congregação ou ordem (Jesuítas, Franciscanos, Carmelitas) e obedece a regras e a hierarquias próprias a cada instituição.

contexto, que “as práticas subversivas são sem dúvida mais realizáveis por aqueles que têm suficientemente recursos para suportar os riscos e os custos”.

Novas dinâmicas transnacionais e imigração religiosa no pós-guerra

Embora a questão da circulação de ideias, recursos humanos, técnicos e financeiros dentro da estrutura transnacional do catolicismo não constitua propriamente uma novidade, e que tal enunciação apresente todos os ares de obviedade, vale a pena desenvolver aqui o argumento acerca da importância da Igreja internacional e de suas redes militantes para os processos de renovação institucional no Brasil a partir da década de 1950 (Mainwaring, 2004). Sem dúvida, uma das dimensões fundamentais dessa influência foi o processo de reafirmação da autoridade do Vaticano sobre as igrejas nacionais, processo iniciado já no século XIX e que fez com que a Santa Sé passasse a exercer um papel cada vez mais decisivo no encorajamento ou na proibição de mudanças daquelas. Como já demonstrou Scott Mainwaring (2004, p. 31) para o caso brasileiro, as inovações ocorridas nesse componente organizacional “entre o final da década de 1950 e o término da década de 1970 teriam sido impensáveis fora do contexto dos papados mais progressistas na história recente da Igreja”. O leitor interessado por essa modalidade de influência já conta com uma volumosa bibliografia que descreveu esse processo em grandes linhas (entre outros, Mainwaring, 2004; Serbin, 2008; Bruneau, 1979).

Diversos estudos recentes vêm demonstrando, contudo, que, apesar de o Vaticano constituir a influência internacional mais importante dentro da Igreja, esse poder centralizado teve de se defrontar constantemente, ao longo do século XX, com os desafios interpostos por dinâmicas religiosas missionárias e leigas que, embora promovidas por ele próprio, escapavam-lhe largamente ao controle e chegavam a gerar situações conflituosas e até mesmo uma relativização das normas institucionais e doutrinárias da Igreja Católica (Chaouch, 2007; Mabile, 2001, 2003). Nesse ponto, concordamos com François Mabile (2001, p. 8), para quem “mais globalmente, a história católica do século XX pode ser lida no domínio internacional como a impossibilidade de Roma regular as iniciativas internacionais dos católicos”. Por esta ótica, perspectivas estimulantes têm sido desenvolvidas em pesquisas recentes quanto ao papel das malhas transnacionais, católicas e ecumênicas, que circulavam entre Europa, América do Norte e América Latina, e como nessas redes militantes foi sendo criado outro espaço, dominado por relações mais informais e pelo intercâmbio de ideias, práticas e trocas

culturais em vários sentidos (Chaouch, 2007; Compagnon, 2008, 2009a, 2009b; Mabile, 2001).

Com essa inspiração de fundo e sem que seja possível aqui pretender a exaustividade ou a síntese de um domínio de investigação denso ainda em desenvolvimento, caberia destacar algumas dimensões importantes dessas dinâmicas internacionais e como tais elementos auxiliam na compreensão das transformações institucionais do catolicismo no Brasil – com diferentes impactos sobre o conjunto de suas circunscções. A começar pela evolução das preocupações pastorais da Igreja Católica no pós-guerra e por suas conexões com a internacionalização de movimentos dentro da Igreja (Beigel, 2011). Sobretudo a partir de meados do século XX, os movimentos mais importantes dentro da instituição desenvolveram um setor internacional que preparava os contatos com o estrangeiro, instauravam trocas, organizavam sessões de formação e enviavam formadores (Prudhomme, 2007). Além disso, também houve um investimento na formação e cooptação de elites cristãs capazes de tomar em mãos os destinos das jovens nações, ao que se conectou a criação de universidades católicas, seminários e centros de pesquisas que favoreceram a circulação de agentes, ideias e modelos do centro em direção à periferia e vice-versa (Chaouch, 2007; Compagnon, 2009a; Della Cava, 2003). Cabe destacar, ainda, a criação de uma pluralidade de agências de caridade e de apoio episcopal para as Igrejas do “novo mundo” que promoveram tanto a mobilização de recursos quanto o treinamento e o envio de religiosos para os territórios de missão (Della Cava, 2003; Beigel, 2011).

Sem dúvida, uma das dimensões importantes para o processo de renovação da Igreja na América Latina foi o surgimento de uma série de propostas de adaptação e de projetos de intervenção proativa da Igreja no desenvolvimento social e na internacionalização dos movimentos da ação católica (Beigel, 2011). Por um lado, essa preocupação pastoral encontrava suas raízes no surgimento do cristianismo social no século XIX que, sob o impulso do papa Leão XIII (1878-1903), deu novo alento à renovação das concepções tradicionais da Igreja frente à sociedade e à cultura. Ela também se nutria de diversas correntes filosóficas surgidas no período pós-guerra, promovidas por algumas conferências episcopais e também por ordens mais ativas social e politicamente. É nesse quadro que se pode compreender a maneira como se forjou uma nova forma de fusão entre fé e intervenção social: a *ação pastoral*, entendida como interseção entre religião e política (Beigel, 2011).

Assim, quando após a Segunda Guerra Mundial foi se desenhando um cenário de diferentes conflitos entre projetos de internacionalização tendentes a hegemonizar os novos espaços de poder político, econômico e cultural,

a Igreja desenvolveu um leque de instituições de distinto alcance para aumentar a capacidade instrumental de o catolicismo participar dessas lutas (Beigel, 2011). Associações internacionais foram então criadas com a finalidade de “recrianizar” a sociedade, como a Ação Católica, a Juventude Operária Cristã e a Juventude Universitária Cristã. Estas se estenderam paulatinamente por distintos pontos do planeta e alcançaram seu pico de recrutamento durante a década de 1950 (Garcia-Ruiz, 1990). Também a criação de diversos organismos de cooperação internacional, fossem aqueles fomentados por iniciativas do Vaticano, de Conferências Episcopais ou de ordens religiosas, constituiu ações pastorais de alcance mundial. Em parte, essas iniciativas para tentar injetar novo dinamismo na Igreja Católica foram promovidas por novas tendências filosóficas surgidas no pós-guerra, a exemplo das correntes alemã e francesa, das novas formas de cristianismo social e da integração cada vez mais ampla dos conhecimentos das ciências sociais com fins de renovação da missão evangelizadora da Igreja (Beigel, 2011)⁷.

Por outro lado, uma elite de seminaristas latino-americanos também partiu para realizar seus estudos na Europa e estabeleceu conexões com os centros universitários católicos que eram até então os pontos mais avançados de mutação no pensamento católico, principalmente no triângulo geográfico da Bélgica, França e Alemanha (Chaouch, 2007). Se a Universidade Católica de Louvain já tinha tradição no acolhimento do clero estrangeiro para conclusão de seus estudos superiores (Servais, 2006; Ferreira, 2007), entre 1970 e 1980 suas fileiras estudantis só tenderam a se ampliar sob os influxos de estudantes que tentavam escapar da situação de violência política e social ocasionada pela instauração de regimes autoritários no Cone Sul (Sauvage, 2006). Em Louvain, esses estudantes encontraram um modelo de formação bem distinto em relação às outras universidades do mundo. As disciplinas estudadas eram dominadas pelas ciências humanas: filosofia, psicologia, sociologia, antropologia, economia e história (Sauvage, 2006, p. 115). Com um corpo docente diversificado, muitas de suas conferências eram dedicadas ao tema da Europa e do Terceiro Mundo, com especial atenção aos países da América Latina (Ferreira, 2007, p. 97).

Nesse quadro, sob diversas perspectivas, Louvain desempenhou papel-chave no processo de renovação do catolicismo na América Latina. Em primeiro lugar, foi principalmente no seio da elite político-teológica trans-

nacional educada em seus quadros que foi formulada a Teologia da Libertação (Corten, 1995). Seja por meio de estágios de longa ou curta duração ou por contatos pessoais nutridos por comunicações telefônicas, personalidades latino-americanas engajadas na Teologia da Libertação tiveram passagem pela Bélgica (Sauvage, 2006). Em uma das raras pesquisas objetivando esse espaço de produção teológica, Malik Tahar Chaouch examinou as trajetórias de 42 teólogos latino-americanos ligados à Teologia da Libertação, o que lhe permitiu afirmar que parte expressiva desses intelectuais ativistas teve alguma passagem pela Europa, principalmente na Bélgica. Assim, seja para jornadas de estudos mais longas ou cursos breves, ou até mesmo por intermédio de contatos pessoais – como aqueles estabelecidos com bispos como Dom Fragoso, Casaldaliga, Proanio, Mendez Arceo, Mendiharat (Sauvage, 2006) –, toda uma série de evidências demonstra a importância das fontes europeias da Teologia da Libertação. Como sintetizou Compagnon (2008, p. 3, tradução nossa),

A importância da herança europeia para a emergência do Cristianismo de Libertação é, talvez, proporcional à afirmação, pela maior parte dos atores desse movimento, da ruptura histórica com a Europa que eles tentam colocar em ação⁸ [...] Assim, os trabalhos pioneiros de Rubem Alves estão largamente conectados a alguns teólogos alemães contemporâneos, entre os quais Jürgen Moltmann e Karl Barth, que marcam toda a teologia da libertação de maneira subterrânea. De fato, muitos dos novos teólogos latino-americanos foram formados em universidades europeias: Gustavo Gutiérrez estudou na Universidade Católica de Louvain e em Lyon; Leonardo Boff defendeu sua tese intitulada “A Igreja como sacramento na experiência do mundo” em Munique, sob a direção do muito heideggeriano Karl Rahner; Juan Luis Segundo, jesuíta uruguaio, é o autor de uma tese na Sorbonne sobre Nicolas Berdiaeff e a reflexão cristã sobre a pessoa.

Para retomar o caso da Universidade de Louvain, este centro universitário foi igualmente importante pelo fato de alguns de seus professores terem se deslocado para a América Latina, onde se tornaram animadores intelectuais dos meios católicos e de uma série de organismos acadêmicos e religiosos. O jesuíta Roger Vekelmans, por exemplo, tornou-se um dos principais promotores da Escola de Sociologia da Universidade Católica de

⁷ Uma excelente demonstração sobre os usos das Ciências Sociais pelo catolicismo e pelo luteranismo no Brasil pode ser encontrada no trabalho de Coradini (2012).

⁸ Evidentemente, não se pode excluir também o fato de que esses teólogos da libertação abraçaram os postulados anti-imperialistas e anticapitalistas que acentuavam os mecanismos de opressão, notadamente o marxismo e as perspectivas da escola da dependência (Raul Prebisch, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, etc.), e que evidenciavam como as lógicas das relações internacionais entre centro e periferia do capitalismo repercutiam sobre a manutenção da dependência e o crescimento das desigualdades sociais (Ayer, 2011).

Santiago e do Centro para o Desenvolvimento Econômico e Social da América Latina (DESAL) no Chile (Beigel, 2011). Michel Schooyans e Joseph Comblin “[...] chegaram ao Brasil com a incumbência de eleger seminaristas e estudantes para estudos em Louvain. Uma vez no país, desenvolveram atividades docentes na PUC-Campinas e na PUC-SP” (Ferreira, 2007, p. 97). François Houtart coordenou a Federação Internacional de Institutos de Investigação Social e Sócio-Religiosa (FERES), que promoveu a criação de institutos em diversos países na América Latina: Argentina, Brasil, Colômbia, México, Chile, Paraguai e também na Espanha e Bélgica (Beigel, 2011). O FERES foi financiado pela Homeland Foundation dos Estados Unidos, a qual promoveu uma pesquisa estatística sobre a situação da Igreja Católica e das sociedades latino-americanas em que se basearam os bispos latino-americanos participantes do Concílio Vaticano II (Chaouch, 2007).

Nesse quadro, como destacou Ralph Della Cava (2003), por diversas razões a Igreja brasileira foi se tornando, provavelmente, a maior beneficiária da filantropia e da canalização de recursos promovidos pelas redes transnacionais católicas. A começar pela afirmação de um modelo de militância terceiro-mundista ao qual se vinculou a constituição de um grupo de pressão dentro do episcopado oriundo da América Latina, Ásia e África e que apelava à “consciência moral” dos países ricos quanto ao problema do subdesenvolvimento (Serbin, 2008; Marin, 1995). Como esclarece Pelletier (2000), a partir de 1950 o terceiro-mundismo católico assumiu a feição de movimento internacionalista católico que reformulou o combate pela paz em uma utopia do desenvolvimento generalizado⁹. Além disso, caberia destacar o interesse despertado pelo catolicismo brasileiro e a forte atração exercida sobre a Europa Ocidental por conta das inovações produzidas nesse lapso de tempo (Comunidades Eclesiais de Base, Teologia da Libertação, a luta de bispos contra a tortura e o apoio aos direitos humanos) (Della Cava, 2003). Um terceiro aspecto geral foi o fato de o catolicismo encontrar-se confrontado na América Latina a dois grandes desafios que pareciam colocar em jogo o seu futuro, na perspectiva da Santa Sé: de um lado, o cristianismo da libertação, definindo novas formas de engajamento clerical e dos leigos na vida pública; de outro, o sucesso extraordinariamente rápido das igrejas pentecostais, promovendo uma ruptura na situação de quase monopólio do catolicismo (Compagnon, 2000).

O desenvolvimento de uma efetiva internacional católica, baseada principalmente na América Latina, na Europa e na América do Norte, constituiu uma das prin-

cipais consequências das transformações em curso a partir da década de 1950 (Carrier, 2008). Encorajado por Roma, esse movimento se materializou pela “Grande Missão”, ou seja, o envio, a partir de 1957, de missionários das Igrejas do Norte em direção às do Sul (Suarez, 1991). Tratou-se então de uma diversificação no perfil da imigração religiosa estrangeira que, desde os primórdios do século XX, vinha demarcando o processo de desnacionalização do clero atuante no Brasil (Serbin, 2008). A modificação mais sensível se deu com a ênfase na cooperação com os episcopados de diversas nacionalidades e com o forte incremento na proporção de sacerdotes diocesanos e leigos enviados para os territórios missionários. Cabe ressaltar, ainda, que a partir da década de 1950 já se considerava, em meios hierárquicos, que o enfrentamento dos desafios da América Latina não poderia ser realizado somente com a ajuda do clero regular, que tinha marcado a onda de imigração religiosa desde o início do século XX (Mendez, 2008).

De maneira particular, interessa aqui o caso daqueles sacerdotes que atenderam aos apelos de Pio XII através da Encíclica *Fidei Donum*, de 1957, colocando-se à disposição de bispos do “terceiro mundo” para fazer frente ao problema agudo da crise vocacional naqueles países, bem como para combater a expansão de outras denominações religiosas (Serbin, 2008; Mainwaring, 2004). Naquela Encíclica, a Santa Sé se dirigia explicitamente aos bispos do mundo inteiro para reforçarem o esforço missionário. Foi a partir desse momento que os padres diocesanos enviados para a América Latina passaram a ser chamados de *Fidei Donum*. Deve-se esclarecer ainda que a Encíclica promoveu uma modificação importante no horizonte da prática missionária por pelo menos duas razões: em primeiro lugar, do ponto de vista da estratégia missionária, o estabelecimento de formas de cooperação já não consistia simplesmente no envio de recursos humanos do centro em direção aos territórios periféricos, uma vez que pressupunha a negociação de igreja a igreja quanto aos objetivos do trabalho missionário; em segundo lugar, de uma perspectiva eclesiológica, o que se destaca é o novo papel exercido pelos bispos quanto à “missão universal da Igreja” e a própria tarefa missionária transnacional, em colaboração com o Papa (CEFAL, 1992a).

A Encíclica *Fidei Donum*

Durante a Páscoa de 1957 e às vésperas dos grandes anos de descolonização (em 1960, dezessete países africanos alcançam a independência), Pio XII, em sua Encíclica Fidei Donum, lança aos bispos de toda a Igreja um grande e importante apelo em favor das missões da África, mas também em favor do conjunto

⁹ A este respeito, consultar também Mabile (2001).

das missões católicas. Após o preâmbulo (sobre o Dom da fé, que deve procurar suscitar a fé junto aos irmãos), encontramos quatro partes. A primeira é consagrada a uma análise da situação da Igreja na África: olhar sobre os resultados obtidos e amplitude da tarefa a ser cumprida, descrição detalhada das condições presentes do apostolado: evolução política, econômica e social, crescimento do materialismo ateu, esforços do Islamismo, preocupação de uma elite cristã a ser formada e, em face disso tudo, insuficiente número de congregações missionárias, assim como de clérigos africanos. Donde a necessidade imperiosa do apoio de toda a Igreja: é a segunda parte. Os problemas da África são os problemas de toda a Igreja e, para resolvê-los, o Papa recorda aos bispos que eles são, juntamente com ele, solidariamente responsáveis pela missão apostólica da Igreja, além mesmo de suas dioceses. Isso manifestadamente representava uma transformação notória com relação ao direito canônico em vigor (cf.: Código de 1917, Cânnon 1350: o Papa se ocupa da Igreja inteira, os bispos se ocupam de suas dioceses). Na terceira parte, é o triplo apelo da Igreja à oração pelas missões, à generosidade financeira e ao recrutamento missionário. Aspecto inovador desse último ponto que se direciona diretamente aos padres diocesanos (assim como em outras partes se dirigia aos leigos) que foram qualificados de Fidei Donum. A última parte, resumidamente, é uma exortação endereçada a todos os missionários (CEFAL, 1992b, p. 5-6, tradução nossa).

Com efeito, além do combate ao “materialismo ateu”, ao protestantismo e à “[...] marcha precipitada em direção a uma civilização técnica [...]”, Caroline Sappia (Sappia e Servais, 2006, p. 92) sugere que a promoção da vinda de sacerdotes, em vez de religiosos, parecia estar ligada ainda ao tipo de relação que foi sendo construído entre bispos locais e congregações religiosas nos territórios missionários. Isso poderia ser explicado pelo fato de que quando um religioso trabalhava com um bispo local, este último era confrontado não somente com as perspectivas pastorais da família religiosa em questão, como também com as linhas de comando que deveriam ser obedecidas por aqueles mesmos religiosos. Tal situação não deixou de ocasionar frequentes tensões, frustrações e questionamentos por bispos locais que, a despeito de necessitarem dos missionários para contrabalançar a penúria de sacerdotes nativos, viam-se afetados pela limitação nas condições de exercício de sua autoridade¹⁰. O interesse pela solicitação de padres Fidei Donum residiria, portanto, na relação direta que estabeleceriam com o bispo da diocese de

destino, o que, na prática, raramente representou uma submissão imediata às visões pastorais das autoridades eclesiais que os recebiam. Soma-se a isso o fato de que alguns bispos, querendo imitar o caminho percorrido por congregações e ordens religiosas missionárias, viram no processo a possibilidade de constituírem enclaves semiautônomos nos territórios das dioceses que os acolhiam (Aldighieri, 2009). Porém, uma vez que as relações dos padres diocesanos com a instituição não apresentam uma malha institucional de enquadramento tão estreita quanto a dos religiosos, dependendo praticamente dos contextos paroquiais e organizacionais (Raison du Cleziou, 2007), essa situação tendeu, na realidade, a dotar os padres Fidei Donum de maiores condições de autonomia em suas opções.

As obras de cooperação católica e a circulação de sacerdotes diocesanos

Não há dúvidas de que essa circulação de recursos humanos e financeiros dentro da estrutura transnacional do catolicismo com destinação à Igreja latino-americana e brasileira foi beneficiada pela criação de organizações do episcopado e de organismos de atuação pastoral que rapidamente solaparam o estado de isolamento de diversas das circunscrições e dos movimentos religiosos, como mencionado anteriormente. Vale dizer, o estreitamento das redes transnacionais católicas citadas acima foi favorecido pela formulação de um efetivo campo organizacional garantindo a ocorrência de repercussões sobre as diferentes subunidades do catolicismo brasileiro. Entre esses organismos destaca-se, primeiramente, a criação da Conferência dos Bispos Brasileiros (CNBB), fundada em 1952 por Helder Câmara e aprovada por Mons. Giovanni Montini, então secretário de Estado do Vaticano (Marin, 1995; Seidl e Neris, 2011). Três anos depois, essa experiência de unificação se estendeu ao nível do continente latino-americano através da criação do CELAM – Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1955), cujo nascimento esteve vinculado à primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, ocorrido no Rio de Janeiro no mesmo ano (Compagnon, 2000; Suarez, 1991). Além do CELAM, que constituiu um dos organismos precursores da integração entre os episcopados sul-americanos, a Confederação Latino-Americana de Religiosos (CLAR) e a Comissão Pontifícia para a América Latina (CAL), fundadas no fim dos anos cinquenta por Roma, também colaboraram na tentativa de oferecer uma resposta a pro-

¹⁰ Para uma observação semelhante, consultar Marin (1995, p. 53).

blemas organizacionais da Igreja, notadamente a escassez do clero, e a questões políticas e socioeconômicas do Cone Sul (Mendez, 2008).

De um modo geral, essas instituições favoreceram a coordenação de várias organizações de caráter latino-americano ou interamericano, estimulando ações comuns, intercâmbios de ideias e a criação de redes religiosas transnacionais (Chaouch, 2007). Elas também colaboravam na gestão da ajuda originada de diversos episcopados da Europa e da América do Norte e advinda de organizações de cooperação internacional católicas (Mendez, 2008). Assim, com a criação da Comissão Pontifícia para a América Latina, não apenas foram estimuladas as obras e iniciativas já em ação, como também foram promovidos novos esforços para estimular o engajamento de episcopados europeus e norte-americanos. Inclusive, esse foi um dos principais objetivos da Conferência Episcopal Interamericana de Washington, ocorrida em 1959, onde se reuniram representantes do Episcopado da América Latina, Estados Unidos e Canadá (Beigel, 2011).

O resultado combinado desse processo foi a constituição de Comissões de Cooperação incorporadas organicamente às Conferências Episcopais de diversos países como Espanha, Bélgica, Canadá, França, Itália, Áustria, Irlanda, Malta, Holanda (Mendez, 2008), promovendo a circulação de agentes, ideias, recursos técnicos e financeiros que complexificaram as dinâmicas de troca dentro das estruturas transnacionais católicas. A despeito de que os trânsitos nessas redes continuassem a ser bastante diversificados, em todos esses casos os sacerdotes só partiam após passarem por uma preparação anterior e/ou a definição prévia de acordos com a autoridade eclesiástica do território para o qual seriam destinados (Aldighieri, 2009). O Quadro 1 apresenta algumas das obras de cooperação criadas.

Considerando as diferentes formas de cooperação estabelecidas, entre os sacerdotes *Fidei Donum* enviados à América Latina destacaram-se principalmente os de origem espanhola, italiana e francesa. É o que se pode notar na edição comemorativa do “Dia da Hispano-América”, publicada em março de 2013 pela Obra de Cooperação Sacerdotal Hispano-Americana, na qual é informado que de 1949 a 2012 foram enviados nada menos que 2.272 espanhóis para a América Latina, a uma média de 36 partidas ao ano (OCSHA, 2013). O período forte de envio missionário correspondeu justamente à década de 1960, quando 1.059 desses missionários se dirigiram para o continente. Quanto ao caso italiano, por outro lado, conforme informações do Fórum Eclesial dos Missioná-

rios *Fidei Donum* italianos no Brasil, ocorrido em 2002, quando em 1984 se fez a primeira avaliação dos 25 anos de cooperação *Fidei Donum* em Verona (Itália), 1.105 sacerdotes diocesanos tinham saído da Itália entre 1959 e 1984, perfazendo uma média de 44 por ano¹¹. O pico mais alto da partida para a América Latina esteve entre 1964 e 1975, diminuindo pouco a pouco em seguida (Aldighieri, 2009). Em 1984 havia então 721 missionários ainda em campo, distribuídos por 122 dioceses na América Latina. Quando da realização desse evento, em 2002, contavam-se 592 sacerdotes italianos presentes na América Latina e registrados na Conferência Episcopal Italiana (CEI), dos quais 227 encontravam-se no Brasil, distribuídos por 79 dioceses. Dados estatísticos de 2007 produzidos pela ocasião da comemoração de 50 anos da Encíclica *Fidei Donum* informavam haver 384 desses sacerdotes em serviço no continente americano, o que representava 67,8% do total de presbíteros italianos em missão no mundo¹² (Agência Fides, 2007).

Da mesma forma, numerosos franceses responderam aos apelos da Encíclica *Fidei Donum*, optando por se engajar em missões junto às igrejas na América Latina. Se em 1962 já havia 89 sacerdotes franceses atuando em países latino-americanos, apenas dois anos mais tarde já contabilizavam 568! O mesmo relatório elaborado quando da comemoração dos 50 anos da encíclica, citado anteriormente, indica que desde a década de 1970 a diminuição foi constante, atingindo o número de 166 em 2006 (Agência Fides, 2007). Informações que recolhemos pessoalmente junto à Comissão Episcopal Francesa para a América Latina (CEFAL) indicam ainda que, entre 1960 e 2011, 320 padres diocesanos vieram trabalhar na América Latina. Desse conjunto, 33,75% (108 de 320 com informações disponíveis) vieram para o Brasil.

Certamente, à medida que houve uma maior aproximação do episcopado em nível internacional (Beozzo, 2001), que se multiplicaram as ocasiões de encontros e eventos internacionais da Igreja no pós-Segunda Guerra Mundial (Compagnon, 2008) e que se pluralizaram as condições de cooperação missionária, a atração de religiosos estrangeiros pôde figurar então entre as alternativas para enfrentamento de desafios para a gestão diocesana em territórios missionários. É nesse sentido, inclusive, que se podem melhor compreender as iniciativas encabeçadas por prelados de dioceses maranhenses que desde a década de 1950¹³ se dirigiram a título pessoal a diversos episcopados (Canadá, Estados Unidos, França, Bélgica, Espanha) e a congregações religiosas de outros países para enviarem religiosos ao Maranhão.

¹¹ Cf. <http://www.pime.org.br/mundoemissao/testemissao2.htm>.

¹² Este dossiê está disponível também no site: www.fides.org.

¹³ Para o caso da arquidiocese, consultar Meirelles (1977). Em relação às dioceses de Pinheiro e Viana, consultar Neris (2014).

Quadro 1. Algumas obras de cooperação episcopal católicas.

Chart 1. Catholic Bishops' organizations for cooperation: some examples.

Ano	País	Entidade	Algumas iniciativas e atividades
1949	Espanha	Obra de Cooperação Sacerdotal Hispano-Americana (OCSHA)	Criação do Colégio Sacerdotal Vasco de Quiroga, voltado para a preparação dos sacerdotes que se deslocariam para o Cone Sul. Em 1953 foi instituído o Seminário Teológico Hispano-Americano, em Madri, voltado para a preparação e formação de seminaristas comprometidos com a OCSHA.
1953	Bélgica	Collegium Pro America Latina	Recepção de jovens sacerdotes e seminaristas que vinham estudar em Louvain e preparação específica para o apostolado na América Latina.
1957	Canadá	CECAL - Comissão Episcopal Canadá-América Latina	Manutenção de contatos para a cooperação apostólica.
1961	Alemanha	Criação de Coletas: Misereor e Adveniat	Essas coletas eram destinadas, respectivamente, para a luta contra a fome e as enfermidades no mundo (Misereor) e para manutenção de obras católicas nos territórios missionários; para a formação do clero destinado a esse continente e até mesmo a concessão de bolsas para alunos dos seminários maiores da América Latina realizarem seus estudos filosóficos e teológicos sem despesas.
1962	França	Comitê Episcopal Francês de Ajuda para a América Latina	Promoção de atividades que contribuíssem para a formação de quadros eclesiais e políticos locais: seminários, universidades, movimentos da Ação Católica.
1962	Itália	Comitê Episcopal para a América Latina (CEIAL)	Promover a preparação dos sacerdotes diocesanos e religiosos destinados aos países latino-americanos e também coordenar as atividades do Seminário Italiano para a América Latina - Nossa Senhora de Guadalupe (San Massimo – Verona), criado em 1961.

Fonte: Mendez (2008).

As configurações institucionais e as gerações de missionários Fidei Donum

Com efeito, embora os itinerários dos sacerdotes Fidei Donum engajados em “causas sociais” e em mobilizações coletivas no Maranhão se prestem muito dificilmente à constituição de percursos típicos, a tentativa de situar seu estudo no conjunto mais amplo de condições sociais, institucionais e ideológicas que possibilitaram e/ou legitimaram seus engajamentos permitiu delimitar a existência de duas gerações missionárias, levando-se em consideração as condições de socialização institucional, o período de ingresso em território brasileiro e as características da configuração eclesial maranhense (Neris, 2014).

O primeiro estrato geracional da população reunia os sacerdotes formados e ordenados em quadros institucionais ainda rígidos, entre as décadas de 1930 e 1960, mas que começaram a ser fortemente influenciados pela lógica de reconquista missionária de influência da Igreja e pela efervescência apostólica que redesenhou a dialética do centro/margem do catolicismo na atmosfera pré-conciliar (Pelletier, 1996). Situados nessa fase de desestruturação/reestruturação do espaço católico em nível mundial, esses sacerdotes foram socializados em seminários em processo de “abertura para o mundo”, ao passo em que também se dava o processo de renovação dos modelos de atuação missionária da Igreja no cenário internacional (Mabille, 2001; Pelletier, 2000; Simonato e Coulon, 2007). Nessas condições, situados como estavam entre dois mundos, quase nada nas experiências anteriores desses sacerdotes

os havia preparado para o que encontrariam nos territórios missionários para os quais foram destinados. Como o sacerdote Gerard Cambron, com o qual iniciamos este artigo, quando chegavam a campo, esses sacerdotes eram confrontados com circunstâncias históricas muito diferentes daquelas em que haviam sido socializados e que exigiam a descoberta de novas formas de agir e de perceber a si próprios. Suas experiências eram, assim, análogas àquelas dos jovens voluntários que participaram da campanha do *Mississippi Freedom Summer*, analisados por McAdam (2012, p. 21-22), para os quais esse evento foi experimentado sob o signo da disjunção entre história e biografia, abrindo um “[...] período de ressocialização completa, na medida em que os percursos e as identidades se reconfigura[va]m segundo a ideia nova que faziam dos imperativos históricos” (tradução nossa).

Desse modo, a atuação missionária daqueles indivíduos tornou-se inseparável das condições práticas de incorporação de “[...] uma contra-cultura clerical [...]” (Suaud, 1991, p. 56) por meio da qual se operou uma reconfiguração identitária capaz de favorecer sua adequação subjetiva às novas injunções a que eram submetidos. É precisamente nesse sentido que a configuração institucional do catolicismo e o contexto maranhense se mostram significativos. A particularidade dos anos 1950/1960 – quando se aprofundou essa onda de imigração religiosa – é que, ao passo em que se dava um alargamento das esferas de atuação clerical na região, sobretudo com o direcionamento de investimentos pastorais em direção a novas frações do laicato (camponeses, operários, moradores de periferia) portadoras de demandas religiosas inéditas, a região foi atravessada pela explosão de violências e conflitos no campo e na cidade, afetando justamente aqueles segmentos. Nessa conjuntura, o papel catalisador exercido pela Igreja foi inseparável da recomposição de suas lógicas de presença territorial, dos recursos organizacionais, ideológicos e simbólicos que passou a fornecer para mobilizações nos diferentes quadros regionais. E, como consequência, a inscrição de seus representantes institucionais num turbilhão de situações dramáticas e de risco, que funcionavam como efetivos modos de socialização política – de maneira mais ou menos acentuada segundo os modos que conheceram previamente –, interpelando-os à ação política.

Confrontados às insuficiências de uma cobertura institucional frágil que constituíam freios aos esforços de renovação eclesial e deslocados, quase que por conta própria, para regiões que não contavam com assistência religiosa regular e onde os modelos clericais recebidos pareciam obsoletos, esses indivíduos não escapavam às solicitações de experiências e situações de antagonismo que incitavam tanto a promoção de novas modalidades

de enquadramento religioso dentro de estruturas organizacionais débeis quanto a busca de outra identidade sacerdotal. A exploração de novas formas de apostolado e de ação pastoral que seus itinerários exibem é assim inseparável dos cruzamentos entre percursos individuais, a evolução do universo religioso e as transformações do contexto sociocultural e organizacional em pauta. Em suma, ao mesmo tempo contra esses condicionantes e graças a eles, os missionários enfocados tiveram de realizar um longo e paciente trabalho sobre si para se redefinir segundo modelos pastorais inéditos e, ao mesmo tempo, responder às indagações surgidas do meio social e institucional em que se inseriam.

A configuração eclesiástica no contexto pós-conciliar, entre as décadas de 1970 e 1990, era distinta da anterior sob várias perspectivas. Primeiramente, era caracterizada por uma maior flutuação das normas da instituição eclesial promovida e legitimada pela alta cúpula eclesiástica (Pelletier, 2002). O Concílio Vaticano II (1962-1965) e, sobretudo, as conferências do episcopado latino-americano de Medellín (1968) e de Puebla (1979) legitimaram diversas inovações no catolicismo latino-americano e brasileiro (CEBs, Teologia da Libertação, priorização da atuação evangelizadora junto aos “pobres”, denúncias contra a tortura, etc.) que exerciam considerável atração sobre missionários estrangeiros (Serbin, 2008; Della Cava, 2003; Aldighieri, 2009). Além disso, a maior parte desses missionários passou a vir de ambientes de formação seminarística com perfil mais cosmopolita e aberto. Não apenas as novas tendências teológicas, mas também sociológicas, filosóficas e artístico-literárias eram mais abertamente discutidas, momento em que os futuros sacerdotes percebiam a fecundidade e a legitimidade da descoberta dos outros ou, como dizia Lagroye (2006, p. 181), sobre essa espécie de “experiência concreta, dolorosa e exaltante ao mesmo tempo, de viver e de modos de pensar em contradição com aqueles que eles tinham aprendido ou continuavam a viver nas atividades de sua instituição”. Diferentemente do que ocorreu com os missionários que chegaram ao Maranhão na configuração anterior e que não tinham como horizonte imediato a possibilidade de partida para outro país, quando da formação da geração seguinte havia diversos incentivos à sua viagem ao exterior (palestras, filmes) e centros dedicados especificamente à preparação dos missionários, demarcando a existência de uma verdadeira “empresa missionária”.

Socializados num período de avançada renovação estrutural e pastoral (Oliveira, 2005) que conduzia à desqualificação das formas tradicionais de exercício do sacerdócio – sem que o novo papel dessa camada média da Igreja estivesse claro (Serbin, 2008) –, esses novos

presbíteros sentiam-se convidados a exercer seu ministério de diversas maneiras. Destacavam-se sobretudo aquelas condições que os colocavam mais distantes da figura tradicional de um padre vinculado a uma paróquia ou então diretamente ligados a ações pastorais, associações, organizações sociais, culturais, sindicais ou políticas não controladas efetivamente pela hierarquia. Além disso, a própria escolha pelo engajamento missionário constituía, por vezes, oportunidade para romper com a previsibilidade de suas carreiras em uma das paróquias próximas à sua localidade de origem, explorando assim novas possibilidades de radicalidade evangélica (Aldighieri, 2009), como se pode ver no itinerário de Carlo Ubialli. Não causa surpresa, portanto, que, desde quando desembarcaram no longínquo território missionário, esses sacerdotes tenham ocupado preferencialmente posições em organismos confessionais ou ecumênicos situados nas fronteiras da instituição, de onde podiam melhor administrar a incompatibilidade sentida entre as disposições inovadoras que haviam incorporado e as possibilidades efetivas de fazê-lo a partir dos postos e das definições tradicionais do ofício.

Por outro lado, ao passo que o estado do Maranhão continuava a ser convulsionado pelo aumento de conflitos no campo e na cidade, e que começavam a surgir diversas mobilizações naquele espaço (Carneiro, 2013; Borges, 2008; Pereira, 2011), a configuração eclesial também demonstrava sinais de renovação em comparação com o quadro organizacional de inserção do estrato geracional anterior. Em primeiro lugar, o próprio deslocamento desses sacerdotes já constituía uma indicação de maior integração da Igreja maranhense às redes internacionais de cooperação católica e às novas exigências evangélicas em curso, muito embora isso também pudesse ser explicado em função das necessidades de reprodução de uma Igreja em profunda crise de recrutamento. Além disso, destaca-se, nesse recorte, a complexificação da rede organizacional em torno da Igreja (Comunidades Eclesiais de Base, criação da Comissão Pastoral da Terra, do Conselho Indigenista Missionário e da Cáritas), que não apenas forjou uma estrutura dotada de postos e atividades mais atrativos às expectativas de engajamento desses religiosos, mas também favoreceu, por essa via, a aproximação dos missionários com as categorias mais politizadas do clero e do laicato atuantes na região. Assim, esse processo de aproximação pastoral da Igreja com os grupos de leigos mais afastados de seus investimentos tradicionais pouco a pouco funcionou como estratégia eficaz de inserção, fomentando a criação de canais de sociabilidade militante e a ampliação das redes de contatos que incentivaram os trânsitos e cruzamentos de categorias religiosas e políticas nos dois sentidos. Isso ajuda a explicar como esses clérigos

passaram a fazer parte de uma rede de contatos dentro de canais formais e informais que ampliavam as inserções e as vinculações dos religiosos a diversas esferas de atuação na região.

Considerações finais

Quando os sacerdotes estrangeiros enviados em missão ao Brasil começaram a chegar à região maranhense a partir da década de 1960, o declínio de vocações sacerdotais na Igreja Católica local tinha alcançado seu mais alto pico. Além do fraco número de candidatos ao sacerdócio, havia ainda um aumento proporcional das vocações tardias e o envelhecimento dos efetivos nacionais em exercício. O incremento da segmentação das circunscrições eclesiais entre as décadas de 1950-1970 e o contínuo desenvolvimento de uma nova estrutura pastoral, com a criação de diferentes organismos de atuação especializados, também deu sua contribuição para a complexificação da divisão do trabalho religioso regionalmente. Apesar do relativo declínio da prática religiosa geral, a Igreja Católica não deixou de conservar sua capacidade de mobilização – como testemunha a crescente integração de missionários estrangeiros (diocesanos, religiosos e leigos) na vida eclesial –, elemento que contribuiu para reconfigurar, não sem tensões, os modos de exercício clerical no seio desse componente periférico da instituição.

Desse modo, entre as principais modificações na composição do clero atuante no Maranhão em meados do século XX destaca-se, em primeiro lugar, a constituição progressiva de um universo formado majoritariamente por clérigos (regulares e diocesanos) estrangeiros. Por meio da ampliação das denominações e de identidades religiosas atuantes em tarefas pastorais na região, o que se deu, em segundo lugar, foi a diversificação dos *habitus* eclesiais locais e, com isso, a reconfiguração nos modos de exercício do papel religioso, tanto do ponto de vista sincrônico quanto diacrônico. Se, por um lado, esse processo de internacionalização dos efetivos repercutiu sobre a constituição de uma Igreja dividida entre identidades religiosas heterogêneas e até mesmo divergentes, parece-nos que foi justamente por esse estado da divisão do universo clerical que ganhou relevância aquele conjunto restrito de religiosos, principalmente estrangeiros. Assumindo postos de responsabilidade e liderança para a implantação de novas estruturas e programas pastorais na região, contribuíram inadvertidamente ao mesmo tempo para a legitimação da exploração de novas formas de exercício clerical e para a emergência de uma cultura institucional renovada, que participa, ainda hoje, da imagem social da Igreja Católica no Maranhão.

Referências

- AGÊNCIA FIDES. 2007. Dossier Fides – Dia Mundial das Missões 2007: Todas as Igrejas para o mundo inteiro. Disponível em: www.fides.org/por/documents/dossier_Fides_gmm_2007_portugues.doc. Acesso em: 24/08/2013.
- ALDIGHERI, M. 2009. L'esperienza dei preti italiani ed europei "fidei donum" in America Latina. *Revista Crederoggi*, Teologia in America Latina, Documentazione, **171**(3):145-156. Disponível em: <http://dedalo.azionecattolica.it/documents/CO171Aldighieri.pdf>. Acesso em: 18/05/2013.
- ASSOCIAZIONE CARLO UBBIALI. [s.d.]. Disponível em: <http://www.associazionecarloubbiali.org/biografia.htm>. Acesso em: 12/05/2014.
- AYER, S. 2011. Des théologies de la libération à la mouvance altermondialiste. In: S. AYER; C. GRANNEC (org.), *Les chrétiens dans la mouvance altermondialiste*. Paris, Éditions Karthala, p. 13-44.
- BEIGEL, F. 2011. *Misión Santiago: el mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago, LOM Ediciones, 258 p.
- BEOZZO, J.O. 2001. *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia 1959-1965*. São Paulo, SP. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 463 p.
- BOMBIERI, C. 2005. Breve biografia de Pe. Carlo Ubbiali. In: C. UBBIALI, *O deus nômade: O mundo espiritual dos Guajajara*. São Luís, Associação Carlo Ubbiali, p. 9-20.
- BORGES, A.S. 2008. *PT Maranhão 1980-1992: origens, organização e governos municipais*. São Luís, EDUFMA, 270 p.
- BRUNEAU, T.C. 1974. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo, Loyola, 442 p.
- BRUNEAU, T.C. 1979. *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*. São Paulo, Edições Loyola, 237 p.
- CARNEIRO, M.D.S. 2013. *Terra, trabalho e poder: conflitos e lutas sociais no Maranhão contemporâneo*. São Paulo, Anablume, 180 p.
- CARRIER, Y. 2008. *Lettre du Brésil: l'évolution de la perspective missionnaire: relecture de l'expérience de Mgr. Gerard Cambon*. Louvain-la-Neuve, Collection Sillages, 376 p.
- COMISSÃO EPISCOPAL FRANCESA PARA A AMÉRICA LATINA (CEFAL). 1992a. *Amérique Latine 1492-1992: 500 ans d'évangélisation*. Document n. 4, 71 p.
- COMISSÃO EPISCOPAL FRANCESA PARA A AMÉRICA LATINA (CEFAL). 1992b. *L'envoi "Fidei Donum" en Amérique Latine*. Dial, Paris, 71 p.
- CHAOUCH, M.T. 2007. La théologie de la libération en Amérique Latine. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, **138**:9-28. Disponível em: <http://assr.revues.org/4822>. Acesso em: 18/10/2012. <http://dx.doi.org/10.4000/assr.4822>
- COMPAGNON, O. 2000. L'Amérique Latine. In: J.-M. MAYEUR (dir.), *Histoire du christianisme*. Paris, Desclée, vol. 13, p. 509-577.
- COMPAGNON, O. 2008. Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique. *Nuevo Mundo - Mundos Nuevos*, p. 1-14. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/47243?lang=pt>. Acesso em: 01/07/2014.
- COMPAGNON, O. 2009a. L'Éuro-Amérique en question Comment penser les échanges culturels entre l'Europe et l'Amérique latine. *Nuevo Mundo - Mundos Nuevos*, p. 2-13. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/index54783.html>. Acesso em: 23/10/2013.
- COMPAGNON, O. 2009b. L'Amérique Latine dans les relations internationales (Dossier). *Relations Internationales*, **137**:7-118. <http://dx.doi.org/10.3917/ri.137.0007>
- CORADINI, O.L. 2012. Os usos das ciências humanas e sociais pelo catolicismo e pelo luteranismo e as relações centro/periferia. *Revista Pós Ciências Sociais*, **9**:67-99.
- CORTEN, A. 1995. *Le pentecôtisme au Brésil: émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris, Karthala, 366 p.
- DELLA CAVA, R. 2003. Religiões transnacionais: Igreja Católica Romana no Brasil e a Igreja Ortodoxa da Rússia. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, **3**(1):147-167. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74230108>. Acesso em: 27/08/2012.
- DULONG, D. 2011. Au dedans et en dehors: la subversion en pratiques. In: J. LAGROYE; M. OFFERLÉ (org.), *Sociologie de l'institution*. Paris, Belin, p. 249-265.
- FERREIRA, D.M. 2007. *Conversão e reconversão: a circulação internacional dos filósofos de origem católica*. Campinas, SP. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 197 p.
- GARCIA-RUIZ, Jesus. 1990. Du mouvement universitaire catholique à la théologie de la libération. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, **71**:25-41. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1990_num_71_1_1341. Acesso em: 19/05/2012. <http://dx.doi.org/10.3406/assr.1990.1341>
- LAGROYE, J. 2006. *La vérité dans l'Église catholique Contestations et restauration d'un régime d'autorité*. Paris, Belin, 303 p.
- MABILLE, F. 2001. *Approches de l'internationalisme catholique*. Paris, L'Harmattan, 241 p.
- MABILLE, F. 2003. L'action humanitaire comme registre d'intervention de l'Église catholique sur la scène internationale: L'exemple du CCFD. *Genèses*, **48**:30-51. Disponível em: <http://www.cairn.info/article.php?REVUE=geneses&ANNEE=2002&NUMERO=3&PP=30>. Acesso em: 27/01/2011.
- MACHADO, J.L.F. 2012. *Ação política, missão pastoral e instâncias de inserção: engajamento de clérigos no Maranhão (1970-1980)*. São Luís, MA. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Maranhão, 133 p.
- MAINWARING, S. 2004. *Igreja Católica e política no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, 302 p.
- MARIN, R. 1995. *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, 366 p.
- McADAM, D. 2012. *Freedom Summer: Luttes pour les droits civiques: Mississippi, 1964*. Paris, Agone, 477 p.
- MEIRELLES, M.M. 1977. *História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão*. São Luís, Universidade do Maranhão/SIOGE, 385 p.
- MENDEZ, C.A.P. 2008. *Pontifícia Comissão para a América Latina, 50 anos (1958-2008)*. Monografia Histórica, 393 p.
- NERIS, W.S. 2014. *Igreja e Missão: religiosos e ação política no Brasil*. São Cristóvão, SE. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Sergipe, 404 p.
- OLIVEIRA, P.A.R. de. 2005. O papel do padre – 1968-2004. In: K.M.C. MEDEIROS; S.R.A. FERNANDES, *O padre no Brasil: interpelações, dilemas e esperanças*. São Paulo, Loyola, p. 43-61.
- OBRA DE COOPERACIÓN SACERDOTAL HISPANOAMERICANA (OCSHA). *Dia de Hispanoamérica: América, puerta abierta a la misión: 3 de marzo de 2013*. Disponível em: <http://www.conferenciaepiscopal.es/images/stories/Jornadas/2013/HispanoamericaOCSHA.pdf>. Acesso em: 16/02/2014.

- PELLETIER, D. 1996. De la mission au tiers-mondisme: crise ou mutation d'un modèle d'engagement catholique. *Le Mouvement Social*, 177:3-8. <http://dx.doi.org/10.2307/3778949>
- PELLETIER, D. 2000. Le militantisme chrétien à l'épreuve de l'idée missionnaire. In: P. BRECHON; B. DURIEZ; J. ION, *Religion et action dans l'espace publique*. Paris, L'Harmattan, p. 29-43.
- PELLETIER, D. 2002. *La crise catholique: Religion, société, politique en France (1965-1978)*. Paris, Payot, 321 p.
- PEREIRA, J.M. 2011. *Engajamento militante e a "luta pela moradia em São Luís" entre as décadas de 1970 e 1980*. São Luís, MA. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Maranhão, 201 p.
- PRUDHOMME, C. 2007. De la mission aux ONG de solidarité internationale: quelle continuité? In: B. DURIEZ; F. MABILLE; K. ROUSSELET (org.), *Les Ong confessionnelles: religions et action internationale*. Paris, L'Harmattan, p. 55-69.
- 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)*. IXème Congrès de l'Association Française de Science Politique. Toulouse, 987 p.
- SAPPPIA, C.; SERVAIS, P. 2006. *Les relations de Louvain avec l'Amérique Latine (1953-1983) Entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants*. Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 186 p.
- SAUVAGE, P. 2006. Relations entre Belges et Latino-Américains à propos de la théologie de la libération (1970-1980). In: C. SAPPPIA; P. SERVAIS, *Les relations de Louvain avec l'Amérique Latine (1953-1983): Entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants*. Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, p. 115-121.
- SEIDL, E. 2014. *Circulação internacional de religiosos, formação de quadros católicos e condições de intervenção política*. Projeto de Pesquisa, CNPq, 32 p. [mimeo].
- SEIDL, E.; NERIS, W.S. 2011. O episcopado brasileiro e o espaço do poder: uma cultura eclesial em mutação. *Revista Pós Ciências Sociais*, 8:15-37.
- SERBIN, K.P. 2008. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 446 p.
- SERVAIS, P. 2006. Louvain et l'Amérique latine au XXe siècle: Quelques pistes et matériaux. In: C. SAPPPIA; P. SERVAIS, *Les relations de Louvain avec l'Amérique Latine (1953-1983): Entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants*. Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, p. 55-85.
- SIMONATO, R.; COULON, P. 2007. Entre érudition et dynamiques ecclésiales, les orientations de l'histoire missionnaire en Italie au XXe siècle. *Histoire, Monde et Cultures Religieuses*, 1:81-103. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2007-1-page-81.htm>. Acesso em: 16/04/2010. <http://dx.doi.org/10.3917/hmc.001.0081>
- SUAREZ, H.J. 1991. Une mystique de la politique: note de recherche sur l'engagement de prêtres-ouvriers dans la guérilla révolutionnaire en Bolivie. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 155:91-100. Disponível em: http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=ARSS_155_0090. Acesso em: 28/07/2012.
- SUAUD, C. 1991. 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, 1:47-69. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/7201.pdf>. Acesso em: 10/07/2010.

Submetido: 18/08/2014

Aceito: 01/04/2015

Wheriston Silva Neris
Universidade Federal do Maranhão – Campus III
Av. Governador João Alberto, s/n
65700-000, Bacabal, MA, Brasil

Ernesto Seidl
Universidade Federal de Santa Catarina
Campus Reitor João David Ferreira Lima, s/n
88040-900, Florianópolis, SC, Brasil