

As Comunidades Eclesiais de Base e a recomposição das formas de militância católica no Maranhão (1970-1980)

The basic ecclesial communities and the reset of Catholic militancy forms in Maranhão (1970-1980)

*Wheriston Silva Neris**

 <https://doi.org/10.29327/256659.12.2-10>

Resumo:

O artigo aborda as reconfigurações contemporâneas das formas de militância católica através da análise da criação e evolução das comunidades eclesiais de base na região maranhense. Recorrendo a expedientes metodológicos variados, a análise procura evidenciar duas dimensões interdependentes: por um lado, explora as CEBs como um laboratório de observação sobre os efeitos da promoção do laicato para a emergência de uma nova configuração eclesial na região e, por outro, investiga como funcionavam concretamente as redes de apoio católico a movimentos e causas sociais no campo, no seio das quais, inadvertidamente, foi sendo constituída uma ética consubstancialmente religiosa e militante que se encontra disseminada por uma variedade de instâncias e atividades no tempo e espaço maranhense.

Palavras-Chave: Militância; Catolicismo; CEB's; Movimentos sociais.

Abstract:

This article approaches contemporary reconfigurations of Catholic militancy ways through an analysis of the creation and evolution of basic ecclesial communities in Maranhão state. Using a variety of methodological expedients, the analysis seeks to highlight two interdependent dimensions: on the one hand, it explores the basic ecclesial communities as a laboratory of observation on the effects of the promotion of the laity for the emergence of a new ecclesiastical configuration in the same state and, on the other hand, it investigates how concretely the networks of Catholic support for social movements and causes in the countryside functioned, within which, inadvertently, a consubstantially religious and militant ethics was being constituted, that is disseminated across a variety of instances and activities in Maranhão's time and space.

Keywords: Militancy; Catholicism; Basic Ecclesial Communities; Social Movements.

Introdução

A presença recorrente de agentes e organizações vinculados ao catolicismo em modalidades de ação coletiva e em movimentos reivindicatórios no Maranhão a partir de meados do século passado despertam interesse sobre qual confi-

*Doutor em Sociologia. Professor permanente dos Mestrados em Letras (PPGLB/UFMA) e Sociologia (PPGS/UFMA) da Universidade Federal do Maranhão e docente adjunto do Curso de Ciências Humanas – Sociologia (CHBA/CCEL). E-mail: wheriston.neris@ufma.br

guração institucional era essa que favoreceu a emergência de uma forma decatólicismo fundada na valorização do engajamento para a “transformação das relações sociais”. Nessa perspectiva, o presente artigo se inscreve em conjunto mais amplo de análises que temos realizado nos últimos anos para compreender as condições histórico-sociais e institucionais que ajudam a explicar como a instituição eclesial se tornou lugar de produção de uma relação particular como universo político e social, exercendo o papel de um poderoso apoiador moral e organizacional no âmbito dos movimentos sociais

Já tivemos a oportunidade de destacar algumas dimensões desse processo de reconfiguração organizacional. A começar pela importância da vinculação cada vez mais intensa da Igreja local a processos e movimentos nacionais e internacionais, ao que se vinculou a emergência de uma pluralidade de estilos sacerdotais e modalidades de militância católica (NERIS; SEIDL, 2015a). Sinteticamente, a combinação entre o processo de segmentação da Arquidiocese de São Luís em diversas circunscrições eclesiais, que passaram a ser geridas por ordens religiosas estrangeiras (NERIS, 2014), e a paralela crise de recrutamento sacerdotal observada naqueles mesmos marcos temporais, produziram um corpo religioso marcadamente desnacionalizado (Neris; Seidl, 2015b). Isso favoreceu a vinculação local às problemáticas e modelos de atuação sacerdotais gestados nas redes internacionais (NERIS; SEIDL, 2017). A análise comparativa de diversos itinerários sacerdotais marcados pelo engajamento em causas sociais na região maranhense permitiu então refinar a compreensão sobre as vias de politização religiosa e de conciliação entre disposições sociais, carreiras e formas de militância institucional (NERIS, 2017; NERIS; SEIDL, 2017).

Inscrito nesse esforço para repensar as mutações do espaço católico em âmbito regional, neste texto dedicamos especial atenção à criação de organismos de participação dos leigos correspondentes ao novo lugar que o laicato passou a ocupar naquela configuração institucional. Historicamente, essa promoção se enraíza no crescente reconhecimento dos leigos nas atividades da Igreja desde o pós-guerra, quer por meio da criação e expansão da Ação Católica ao nível internacional, quer pelos movimentos de juventude, obras caritativas, associações confessionais ou pelo engajamento educacional e catequético. No Brasil, e no Maranhão, em particular, a promoção de leigos constituiu uma atividade decisiva para minimizar a fraca cobertura institucional católica. Esta se traduzia tanto pelo diminuto número de circunscrições eclesiais quanto pela crise de voca-

ções. Sob o termo *promoção do laicato* compreende-se, na realidade, esse “[...] amálgama heteróclito de atividades de ajuda ao clero, de substituição conjuntural do padre e de participação em empresas coletivas de evangelização” (LAGROYE, 2006, p. 207).

Destacam-se entre esses organismos as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). De maneira geral, as CEBs eram agrupamentos de populações pobres pertencentes a uma mesma região e que se reuniam regularmente para ler a bíblia à luz de suas experiências (LESBAUPIN, 1997). Embora existam diversas discussões quanto à extensão numérica dessas comunidades, às suas circunstâncias de nascimento e a natureza comunitária de suas atividades (BURDICK, 1996), como veremos à frente, diversos analistas convergem quanto ao reconhecimento do papel político desempenhado pelas CEBs na medida em que seus praticantes começaram a assumir tarefas sociais e a exprimir reivindicações políticas sobre temas tão variados quanto suas origens: lutas contra discriminação, condições de trabalho, luta contra o agronegócio e a expropriação agrária, acesso à educação e saúde, preservação de culturas locais, etc. (DOIMO, 1992; 1995; KRISCHE; MAINWARING, 2004).

Mesmo quando não contaram com o apoio das hierarquias locais, essas comunidades se multiplicaram rapidamente a partir da década de 1970, inaugurando novas práticas de fé marcadas pela diminuição da distância entre leigos e agentes religiosos, por experiências mais distanciadas dos lugares e formas institucionalizadas de culto e até mesmo fora da mediação clerical imediata (NERIS, 2014).

Em boa medida, tais considerações vão ao encontro das principais teses esboçadas por Sérgio Ricardo Coutinho dos Santos (2015), quanto aos deslocamentos eclesiológicos produzidos pela recepção do Concílio Vaticano II na Igreja maranhense ocorridos em recorte similar ao nosso¹. Partindo de outras bases teóricas, Santos demonstra de maneira convincente que, a despeito da variabilidade de “tendências dominantes em face do Concílio” no Maranhão (Santos, 2015, p. 221) – correspondentes às modalidades concretas e não unívocas de recepção do Vaticano II nos quadros diocesanos maranhenses – o estudo dos “novos princípios de organização sócio eclesial” no recorte em pauta, permite delinear o surgimento de um novo “ethos católico” e de uma “consciência pós-convencional” de caráter marcadamente reflexivo, verbalizado e comunicativo (Santos. 2015).

Por nosso turno, já tivemos a oportunidade de explorar em trabalhos recentes alguns dos diversos condicionantes interdependentes que contribuíram para a produção de uma cultura institucional renovada no catolicismo e que participa ainda hoje de sua imagem na região (NERIS, 2014; NERIS, 2017; NERIS, SEIDL, 2017). Embora este artigo se inscreva nesse conjunto de investimentos analíticos anteriores, nosso interesse aqui, no entanto, é problematizar as dinâmicas ocorridas nas fronteiras institucionais e nos polos mais heterodoxos do espaço católico regional para tentar captar com mais clareza a questão mais ampla dos trânsitos de categorias religiosas e políticas nos dois sentidos, a superposição integrada e justaposição de lógicas, bem como as tensões constitutivas das relações entre centro e periferia do catolicismo no Brasil² (CORADINI, 2012). Daqui deriva, pois, a pertinência da compreensão das CEBs como instâncias decisivas no Maranhão para a criação de redes católicas que forneceram estruturas organizacionais, contatos, recursos, saberes e repertórios de militância para diversos movimentos e causas (NERIS, 2014), como será demonstrado adiante.

É precisamente nesse sentido, aliás que o emprego da noção de *militância católica* pode ser explicitado. Ela se inspira na Sociologia Política das Instituições (LAGROYE; OFFERLÉ, 2011) e nas diversas pesquisas recentes sobre processos de politização da vida social (LAGROYE, 2003; GALL; OFFERLÉ; PLOUX, 2012; ARNAUD; GUIONNET, 2005; AÏT-AOUDIA et. all, 2011). Essa noção designa um conjunto diverso de iniciativas, estratégias e práticas observadas em vários domínios, duravelmente determinadas, tanto nos seus objetivos, quanto na sua forma, pelo esforço de afirmação da religião como uma maneira de pensar o mundo exigindo (conscientemente ou não) a sua inscrição no espaço de concorrência política ou mesmo na complementaridade com outras maneiras de definir os problemas e as soluções para o mundo social (RAISON DU CLEZIOUR, 2009).

Nessa perspectiva, o militante católico deve ser entendido como um católico praticante, investido em atividades com alguma significação religiosa, e que atua tanto em atividades internas à Igreja (liturgia, ensino, grupos de leitura bíblica, etc.), reconhecidas como componentes da vida cristã (atividades caritativas, filantrópicas etc.), ou até mesmo em ações, digamos, exteriores à Igreja, mas inspiradas subjetivamente pelos valores religiosos e encorajadas pelo clero (atividades sociais) (LAGROYE, 2006).

Ante o exposto, o objetivo do presente trabalho é analisar as recomposições das formas de militância católica através de um estudo sobre as comunida-

des eclesiais de base a partir da década de 1960. Metodologicamente, além da realização de entrevistas com lideranças católicas, exploração de relatos memorialísticos, publicações jornalísticas, exploramos publicações de agentes religiosos que participaram ativamente dessas modificações organizacionais (CLEMENS, 1982; MONACO, 2012). Embora se trate de tema sobejamente discutido na bibliografia produzida no Brasil (HEWWIT, 1991; AZEVEDO, 1987; GUIMARÃES, 1978; KADT, 2007, entre outros), no âmbito regional ainda existem poucos trabalhos de relevância que aprofundem a questão em pauta (ADRIANCE, 1996; COSTA, 1994; PEREIRA, 2012a; PORTELA, 2011b; SANTOS, 2015).

As Comunidades Eclesiais de Base no Maranhão

Ao analisarmos a pluralidade de investimentos católicos no Maranhão ao longo do século XX (Neris, 2014), percebemos que as estratégias de presença institucional da Igreja Católica no espaço rural maranhense e, notadamente, em “questões do campo” intensificaram-se notavelmente com o desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) na década de 1970 (ADRIANCE, 1996). Apesar de inexistirem estatísticas detalhadas acerca de sua quantidade e pouco sobre o perfil de seus participantes, sabe-se que em pouco tempo elas não apenas ganharam em organicidade, como também, já na década de 1980, encontravam-se espalhadas pelas “[...] onze dioceses existentes na Província Eclesiástica do Maranhão” (COSTA, 1994, p. 19-20).

De maneira geral, o crescimento acentuado das Comunidades Eclesiais de Base no Maranhão pode ser explicado em função de quatro fatores principais: em primeiro lugar, elas se desenvolveram num período de crescimento da preocupação da Igreja com “problemas sociais” nas décadas de 1960/70, sobretudo com as “questões do campo” (PAIVA, 1985). Além disso, ela também se conectou às modificações ocorridas em movimentos da Ação Católica e seu aumento de importância regionalmente, tanto na capital quanto no interior (ADRIANCE, 1996). Destaca-se, nesse último caso, a criação de núcleos da ACR (Ação Cristã em Meio Rural) em paróquias periféricas da Arquidiocese de São Luís na década de 1960.

Esse movimento foi organizado em várias cidades do Maranhão (Coroatá, Caxias e Santa Rita) através da atuação do Padre francês Jose Servat, que criou diversos desses núcleos no Nordeste ao longo de sua atuação missionária que se estendeu por mais de quarenta anos na região nordeste (SERVAT, 2005; MARIN, 1995). Aliás, além de diversos dos veteranos das CEBs no Maranhão terem se

originado desses movimentos da Ação Católica (CLEMENS, 1982), as “[...] reuniões da Ação Católica se transformaram nos primeiros encontros das CEBs do Maranhão” (MONACO, 2012, p. 77)³. Em terceiro lugar, essas comunidades continuaram a dar ênfase à iniciativa laica na execução de tarefas pastorais (rezas, celebrações semanais, manutenção de antigas tradições populares, pastorais e ministérios específicos), valorizando formas de organização mais horizontais e de tomadas de decisão coletivas em equipes de base relativamente homogêneas. Esse destaque também se mostrou indispensável frente ao aprofundamento da crise de vocações entre as décadas de 1960/80 (NERIS, 2014).

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

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

Variedade, em primeiro lugar, quanto às fontes e circunstâncias de seu nascimento na região, a partir da década de 1960. Algumas dessas CEBs surgiram simplesmente como comunidades de culto, promovendo celebrações, procissões e a organização tradicional de festejos de padroeiros em capelas rurais (CLEMENS, 1982). Outras nasceram de experiências paroquiais originais, como as desenvolvidas pelos missionários canadenses nas paróquias de Bequimão e Peri-Mirim, inspirados no humanismo cristão e nos métodos da Ação Católica (CARRIER, 2008). Houve também as que resultaram da aplicação de experiências pastorais litúrgicas renovadas, como a missa participada ou o treinamento de pregadores populares, nas paróquias acompanhadas pelo Monsenhor Hélio Maranhão (MONACO, 2012).

Outras ainda resultaram mais diretamente da tentativa de aplicação das diretrizes do Concílio Vaticano II, como fizeram os padres missionários americanos da Ordem dos Redentoristas na paróquia de São Cristovão, periferia da capital São Luís, a partir de 1967 (ADRIANCE, 1996; PEREIRA, 2012b). Algumas, no entanto, surgiram a partir de conflitos de terra e do desenvolvimento de trabalhos comunitários (CLEMENS, 1982). Não causa surpresa, portanto, que as representações de agentes diretamente vinculados à história desse fenômeno apresentem uma diversidade de pontos de vista quanto às suas condições efetivas de surgimento e, inclusive, a respeito da sua definição (MONACO, 2012).

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

Assim, dependendo de cada diocese, de cada família religiosa, das modalidades de vinculação institucional (diocesano ou regular), das trajetórias e concepções dos agentes pastorais implicados e, até mesmo, das situações vivenciadas por cada comunidade, os investimentos poderiam ser mais estritamente religiosos, políticos ou alternados. Não obstante, como relatou o sacerdote Franco Ausania, o processo de surgimento de lideranças e comunidades tenha sido mais fácil justamente "[...] nas comunidades que dependiam de padres diocesanos e mais difícil onde havia religiosos - Os Missionários Combonianos constituem uma exceção a esta regra" (MONACO, 2012, p. 80)⁴. Mesmo assim as variações eram recorrentes de comunidade a comunidade, e toda alternância de sacerdotes ou de religiosos nem sempre significava a continuidade do mesmo padrão e estilo de trabalho desenvolvido.

Por outro lado, embora tenha se cristalizado a ideia de uma espécie de surgimento espontâneo entre leigos e nas bases populares, agentes de pastoral (principalmente padres e irmãs) exerceram função decisiva e praticamente indispensável para a criação e orientação da maior parte dessas comunidades. De fato, em praticamente todos os principais trabalhos disponíveis sobre o tema no

Maranhão, os agentes de pastoral foram regularmente considerados como elementos fundamentais no desenvolvimento de Comunidades Eclesiais de Base. Carolina Clemens (1982, p. 76), por exemplo, afirmava que

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

Em pesquisa sobre o surgimento das CEBs em quinze paróquias distribuídas entre Pará, Maranhão e Tocantins, Madeleine Adriance (1996) constatou, por seu turno, que entre os fundadores de comunidades era forte a presença de agentes de classe média (religiosas, padres e agentes pastorais). Mesmo no caso de leigos que deram início a outras comunidades, frequentemente se tratava de indivíduos que já tinham experiências em outras comunidades fundadas por religiosos, ou aqueles ex-militantes da Ação Católica, como ocorreu na cidade de Santa Rita (ADRIANCE, 1996). Nas palavras de um dos ex-coordenadores das CEBs da Arquidiocese de São Luís:

As CEBs foram criticadas pela autonomia e por um suposto anticlericalismo. Mas nunca houve nada contra o clero nas CEBs. Para as CEBs os padres são importantíssimos. O que as CEBs rejeitam não são os padres, mas a postura clerical deles. Quando o padre é respeitoso, quando ele é comprometido, as CEBs o reconhecem e apreciam (MONACO, 2012, p. 122-123)⁵.

O fato de que padres e freiras detivessem maior influência que os bispos para a geração de Comunidades Eclesiais de Base no espaço rural maranhense (ADRIANCE, 1996, p. 189) se devia às próprias características dessas comunidades. Essas eram marcadas pela dispersão em pontos geográficos afastados, cujo contato com a Igreja era realizado quase que exclusivamente por meio dessa camada intermediária da configuração eclesial. Tal camada era composta tanto por um conjunto de sacerdotes itinerantes que passavam uma vez por mês, ou a cada seis meses, para fazer as desobrigas⁶, quanto por diversas religiosas que organizavam e incitavam cotidianamente as comunidades para as novas linhas de atuação pastoral. Numa situação em que a atividade sacerdotal assumia feições muito próximas daquelas de um bispo, a oposição aberta de um desses clérigos, esta sim, tinha condições de se tornar um obstáculo dificilmente superável para a constituição de uma comunidade (Adriance, 1996).

Contudo, ainda que a presença desses agentes religiosos significasse maior vinculação institucional, essa integração esteve longe de representar um controle absoluto por parte do clero. Uma vez organizados os primeiros núcleos das comunidades - através das visitas esporádicas para fornecimento de sacramentos (desobrigas) -, essas CEBs afastadas tinham de se desenvolver de forma praticamente autônoma em relação aos agentes pastorais e, sobretudo, em relação ao episcopado. Ou seja, embora se tratasse sempre de estruturas organizacionais vinculadas à Igreja e que gozavam de apoio e legitimidade institucionais, as CEBs nunca constituíram uma modalidade de influência direta e estrita pela instituição (ADRIANCE, 1996). Dessa forma, suas lógicas organizacionais estavam sujeitas a variações diversas em função das próprias condições de apropriação e de retradução práticas dessas experiências e das relações de interdependência constituídas entre os seus membros. Cabe ressaltar, por outro lado, que não necessariamente isso implicou um questionamento da autoridade clerical. Em diversos casos, na realidade, esta tendeu a ser ainda mais reforçada quando ocorria afinidade entre padres e lideranças laicas em projetos de intervenção social.

Difícilmente essa diminuição da distância entre leigos e padres ocorreria sem que uma diversidade de fatores tivesse promovido uma modificação do papel e do lugar do sacerdote dentro da lógica comunitária e a valorização de novas competências sacerdotais ligadas à gestão e supervisão de equipes de leigos. Um dos movimentos que contribuiu fortemente para isso foi o chamado *Movimento Litúrgico* que, desde meados do século XX, desafiou a tradição e o regime disciplinar dentro da Igreja brasileira (SERBIN, 2008).

Entre outros aspectos, o movimento preconizava o uso litúrgico da língua vernacular nas celebrações, permitindo tanto a maior participação de leigos quanto a sua aproximação com os padres. No Maranhão, as primeiras experiências pastorais litúrgicas renovadas, com a introdução do livro e da missa participada, foram promovidas pelo Monsenhor Helio Maranhão que, por essa razão, considera-se o principal iniciador das CEBs no Maranhão e no Brasil. E, de fato, antes da implementação desse movimento, como afirmou esse outro sacerdote: “[...] os padres, naquela época, iam para o interior e ainda celebravam em latim. Batizavam e não evangelizavam. Isso era insuportável. Nós começamos a refletir a partir dos fatos da vida. Tudo mudou com o golpe militar de 1964. Aí que as CEBs pegaram mesmo” (MONACO, 2012, p. 77)⁷.

Em consonância com a busca de novas formas de atuação clerical no mundo, outro aspecto importante para essa mutação foi a adoção de metodologias e modelos organizacionais, de acordo com as diretrizes emanadas do Concílio Vaticano II e de Medellín, e já testadas em movimentos anteriores (MEB, Ação Católica), as quais enfatizavam a iniciativa laica e a busca por uma ministerialidade decidida pela própria comunidade.

Decisivo, nesse sentido, foi o protagonismo assumido pelo episcopado quanto à adoção do *Plano de Pastoral de Conjunto (PPC)*, entre 1966-1970, e das *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral* (entre 1975-1979), os quais foram importantes para reforço das “estruturas de mediação” e para fortalecimento dos “princípios de organização eclesial baseados na colegialidade episcopal e, posteriormente, em uma sinodalidade de base” – uma das teses principais de Sérgio Ricardo Coutinho dos Santos (2015, p. 163).

E, de fato, isso representou efetivamente uma verdadeira ruptura histórica em relação ao estilo sacerdotal tridentino fundado sobre a separação entre padres e leigos, a neutralização de influência social, a multiplicação dos sinais de pertencimento e as formas convencionais e legítimas de atuação religiosa na região (NERIS, 2014). Essa aproximação não significava, porém, uma atenuação das distâncias sociais e culturais entre agentes pastorais e leigos, o que poderia dar lugar também a uma diversidade de formas de animação pastoral paradoxal, como a que relatou um dos ex-coordenadores das CEBs na província.

Constituem elementos positivos das CEBs a ministerialidade nova e protagonismo dos leigos. Claro que esse protagonismo, às vezes, se expressou mal, mas isso é outra questão. É evidente que não faltaram pecados na caminhada, mas são os pecados dos pobres: às vezes o animador agia de maneira autoritária. Seria difícil ser diferente, porque os modelos de gestão do poder que os pobres sempre reconheceram são de tipo autoritário, e eles são induzidos a reproduzir estes modelos (MONACO, 2012, 2012, p. 113)⁸.

Ao longo das décadas de 1970/80, esse movimento das Comunidades Eclesiais de Base conheceu, no entanto, importantes modificações ideológicas e organizacionais no Maranhão. As mutações se conectaram, em primeiro lugar, à própria renovação pastoral provocada pelo Concílio Vaticano II e chamada “opção pelos pobres”, expressa em Medellín em 1968 e reafirmada em Puebla, em 1979, bem como a emergência da Teologia da Libertação, que provocaram uma verdadeira ruptura na Igreja em nível continental (COMPAGNON, 2000). De fato, além

da publicação de numerosos documentos na linha de Medellín e Puebla emanando da Conferência Nacional, das conferências regionais, como as do Nordeste e do Centro-Oeste ou de diversos bispos⁹, a título pessoal, vários padres e leigos se engajaram na tentativa de tornar aquelas equipes de evangelização em meio popular instrumentos de defesa da dignidade dos humildes (camponeses, indígenas, negros, trabalhadores, marginais, prostituídos...) frente ao poder político e os segmentos favorecidos; fossem eles políticos profissionais, proprietários de grandes domínios de terra, empresas multinacionais etc. (NERIS, 2014).

Além disso, o esforço de implantação da “Igreja dos Pobres” na região também contou com o reforço vindo de diversos religiosos estrangeiros (seculares e regulares) que há pouco tinham chegado à região para se colocar a serviço das Igrejas locais, e que eram mais atentos às novas tendências e orientações surgidas na Igreja latino-americana (NERIS; SEIDL, 2015a). A emergência da Teologia da Libertação como matriz teológica e ideológica importante e a promoção das Comunidades Eclesiais de Base como espaços de politização social serviram então para a construção de um poderoso esquema interpretativo capaz de localizar, identificar, etiquetar acontecimentos e mobilizar princípios gerais como "participação", "respeito", "justiça", "o povo" em favor de mobilizações coletivas em todo o Brasil.

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

Quanto às Comunidades de Base, no entanto, os primeiros encontros realizados na região ocorreram na Arquidiocese de São Luís, em 1968, contando com lideranças de paróquias periféricas da capital (Tirirical) e comunidades que hoje fazem parte do território das dioceses de Brejo e Coroatá (ASSELIN, 2009). Esses encontros foram sendo realizados anualmente em São Luís até o ano de 1973, quando foi organizada uma grande reunião de Comunidades contando com a participação de leigos e de agentes pastorais de diversas regiões (Clemens, 1984).

Entre os agentes que assumiram a frente desse processo de integração regional estava o padre e advogado canadense Victor Asselin que, em 1973, fora designado pelo Arcebispo Dom Motta para ser o coordenador em tempo integral das comunidades situadas no território da Arquidiocese. A respeito desse primeiro grande encontro de 1973, Asselin destacava que uma das principais conclusões foi a identificação da “[...] falta de uma visão mais conflitiva do evangelho [...]”, o que impunha “[...] a necessidade da articulação dos agentes e das bases e a importância da análise mais profunda da realidade [...]” (ASSELIN, 2009, p.3). Após esse encontro, pela primeira vez, era possível ter uma visão sobre a heterogeneidade dessas comunidades, bem como sobre a desigualdade dos níveis de “consciência”, organização e capacidade de ação.

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

Concomitantemente a esses encontros, começaram a ser articuladas reuniões entre agentes de pastoral que trabalhavam no território definido como Amazônia Legal para estudar a questão da terra (ASSELIN, 2002, p. 62-65). Cabe ressaltar, ainda, que nesse processo de transição organizacional, agentes religiosos estrangeiros desempenharam papéis de destaque tanto à frente dos cargos de coordenação¹⁰, quanto nos espaços mais periféricos das Igrejas locais. Era sem dúvida a isso que se referia o bispo auxiliar emérito de São Luís, Dom Geraldo Dantas de Andrade, quando afirmava que “as CEBs surgiram, sobretudo, pela coragem dos padres estrangeiros”. E continuava: “Eu tenho muita admiração

pela coragem profética deles. Recebemos muitos padres de fora. Isso foi uma graça para a Igreja, no Brasil e no Maranhão” (MONACO, 2012, p. 75).¹¹

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

A passagem desse conjunto de experiências comunitárias e religiosas diversas para uma estrutura organizacional cada vez mais orgânica exigiu, por seu turno, certa profissionalização das atividades de coordenação e assessoramento às comunidades rurais. Não surpreende, portanto, que a ideia de criação de uma equipe de coordenação provincial das CEBs tenha sido acompanhada justamente pela proposta de fundação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) na região, em 1976. Como o descreveu Carolina Clemens (1982), foi durante o encontro provincial nesse ano que agentes de pastoral se reuniram para tratar da criação de uma secretaria para as CEBs e também da Comissão Pastoral da Terra (CPT), visando ao assessoramento jurídico das comunidades. Em certo sentido, isso também chegou a ser mesmo uma demanda das próprias comunidades rurais na proporção em que se aprofundavam os conflitos no campo maranhense (Carneiro, 2013).

Por outro lado, como já tivemos a chance de demonstrar, a implantação de uma série de organismos ligados à CNBB e a movimentos extra paroquiais em curso na década de setenta e oitenta foi beneficiada pela capilaridade oferecida pelo fenômeno das comunidades de base no Maranhão e sua articulação nos diferentes níveis (estadual, regional e nacional). Assim, o que entrou em pauta a partir da década de 1970 foi a efetiva constituição de uma rede organizacional católica composta por órgãos e movimentos que exerciam efeitos uns sobre os outros e nos quais militantes católicos, fossem eles sacerdotes ou leigos, podiam se engajar em nome de princípios morais, éticos e religiosos. Inclusive, a existência desses efeitos interdependentes nessa rede pode ser vista através da decisão

das lideranças regionais das CEBs de que os encontros regionais haviam atingido o seu objetivo, em 1980, na medida em que diversos organismos de atuação pastoral profissionalizada já haviam sido estruturados na região (ASSELIN, 2002).

As Comunidades Eclesiais de Base e as redes de militância católica no Maranhão

Iniciamos pela conexão das CEBs com as modalidades de militância social no Maranhão para exploração das dimensões apresentadas acima. Com efeito, da mesma forma que diversos estudos sobre os movimentos sociais nos anos 1970 e 1980 demonstraram essa quase ubiquidade dos participantes das CEBs (MAINWARING, 2004; DOIMO, 1992; SCHERER-WARREN, 1993), no Maranhão seus membros estiveram envolvidos em múltiplas mobilizações e grupos de ação nesse recorte, tais como: Clubes de Mães, Movimentos Populares, Sindicatos Rurais, Partidos Políticos, Ocupações e Resistências à expulsão da Terra etc. É assim que se pode compreender essa figura apresentada na ocasião da reunião de 20 anos das CEBs no Maranhão (1982) localizando as comunidades de base no centro do apoio a formas de transformação da sociedade maranhense. Sem a pretensão de esgotar todas essas modalidades de conexão, valeria à pena destacar alguns exemplos concretos desse tipo de vinculação entre CEBs e modalidades de ativismo social no campo maranhense, com base em diversas pesquisas em curso ou já realizadas no contexto em pauta.

Pode-se começar então pela vinculação das CEBs com a mobilização de mulheres, principalmente no espaço rural (ADRIANCE, 1996). Uma das razões dessa vinculação encontrava-se no fato de que o estímulo ao desenvolvimento de lideranças leigas nas Comunidades Eclesiais de Base, sem referência específica ao sexo, influiu diretamente sobre o público feminino, que constituía a maior parte das pessoas atuando nessas comunidades (ANJOS, 2009). Foi o que observou Madeleine Adriance (1996) em pesquisa sobre a participação de mulheres na luta pela terra. Conforme a autora, muito embora as concepções nas CEBs em matéria de família e moral tendessem a um confinamento das mulheres na condição de mães, essas comunidades contribuíram inadvertidamente para a redefinição da condição feminina devido a pelo menos três fatores principais. Em primeiro lugar, elas favoreceram o rompimento do confinamento feminino no lar, uma vez que a própria dinâmica dessas comunidades exigia a participação em

curso e reuniões periódicas, o que, por vezes, exigia deslocamento geográfico intenso entre comunidades.

Em seguida, promoviam uma tomada de consciência por parte dessas mulheres sobre seus direitos e seus papéis na luta pela terra, isto, na medida em que elas se engajavam em encontros e reuniões na comunidade, embora fosse, muitas vezes, fonte de conflitos no espaço. E, de fato, não foram poucos os exemplos concretos de mulheres enfrentando a polícia, pistoleiros ou participando de ocupações de terra ou de manifestações políticas cujos percursos as vinculavam às Comunidades Eclesiais de Base como lideranças ou participantes regulares. Além disso, em terceiro lugar, ao longo dos diversos cursos e treinamentos que foram sendo realizados com homens e mulheres leigos, estes eram expostos a rituais, cânticos e temas concernentes ao papel de ambos os sexos e à influência da mulher na comunidade local. Para tanto, desempenharam importante papel os agentes de pastoral em atuação, notadamente freiras estrangeiras (ADRIANCE, 1996).

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

Como também o demonstra a pesquisa de Maristela Paula de Andrade (2007), em uma conjuntura na qual as atividades de coleta, quebra e venda do coco foram se constituindo como garantias de alimentação de diversos grupos familiares no campo, o fechamento dos babaçuais e a limitação das zonas de ex-

trativismo, principalmente a partir da década de 1970, só poderia aparecer como um cerco à economia camponesa e uma ameaça à reprodução desses núcleos familiares. Em defesa de suas famílias e, o que está incluso, de sua condição de mães, como mostra a antropóloga, essas mulheres participaram inclusive de uma espécie de divisão do trabalho de guerra com seus maridos. Isto pôde se visto nos diferentes episódios de embates nos quais as mulheres se colocavam de maneira combativa frente a diversas situações de violência e até mesmo tentativas de expulsão de terras por grileiros.

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

Por outro lado, embora lideranças das Comunidades Eclesiais de Base tenham promovido diversas formas de mobilização social fora dos partidos políticos e de sindicatos tradicionais, não deixaram de estabelecer relações de maior ou menor proximidade com instâncias convencionalmente políticas (eleições, partidos, sindicatos). Esse interesse pela política pode ser ilustrado, inclusive, pela sua escolha como tema principal do 11º encontro, realizado em 1976, quando uma das principais conclusões da reunião foi a necessidade “fazer a comunidade capaz de escolher seus candidatos”; “é escolher e apresentar candidatos da comunidade” (CLEMENS, 1982, p. 102).

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

Por outro lado, embora nas representações de lideranças das CEBs, essas comunidades tenham estabelecido relações óbvias com o Partido dos Trabalhadores (Monaco, 2012), as pesquisas de Borges (2008) e Costa (1994) mostraram mais claramente que tais vinculações eram muito mais difusas e variáveis, a depender tanto do período quanto da configuração espacial, “[...] alusivas às diferenças entre capital e interior do Estado” (BORGES, 2008, p. 75). Oficialmente, não havia uma escolha partidária única, uma vez que diversos dos animadores dessas comunidades estavam mais próximos ora do PCdoB, do PMDB, do PDT e até mesmo do PT, a exemplo dos municípios de Santa Quitéria, Alcântara e Imperatriz no início da década de oitenta (BORGES, 2008). Uma vez que essa relação com a política partidária sempre comportou uma diversidade de posicionamentos, os diferentes tipos de vínculos não deixaram de suscitar lutas internas e animosidades que se mesclavam com diferentes perspectivas acerca das relações entre movimentos confessionais, posicionamentos partidários e concepções sobre o político e o social.

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

Agentes das Comunidades Eclesiais de Base e da Comissão Pastoral da Terra também incentivaram a criação de Sindicatos Rurais (ADRIANCE, 1996), num período de crescimento vertiginoso do número de Sindicatos no Brasil e no Maranhão (ALMEIDA, 1981; BORGES, 2008; COSTA, 1994). Como visto, o investimento promovido pela Igreja para a sindicalização rural e o controle do movimento camponês não era propriamente uma novidade na região, visto que era uma das tônicas das iniciativas promovidas na Igreja Católica desde a década de 1960, através do Movimento de Educação de Base (MEB). Porém, tanto a Igreja quanto a conjuntura política já haviam mudado consideravelmente nas décadas de 1970/80.

De um lado, a experiência de repressão entre 1968 e 1978 e o crescimento da violência contra agentes pastorais em todo Brasil ensejaram, dentro da Igreja,

a adoção de estratégias de contenção e resistência ao regime. Estratégias essas que iam desde a promoção dos Direitos Humanos por parte do episcopado, o engajamento e apoio de agentes religiosos a movimentos populares e sindicatos autônomos, até a construção de uma rede de informações para evitar a repressão contra seus agentes religiosos e leigos perseguidos (SERBIN, 2001). Em São Luís, por exemplo, padres colocaram à disposição de entidades e militantes estudantis espaços físicos para realização de reuniões, assinaturas de jornais de circulação nacional, mimeógrafos e outros (BORGES, 2008). Além disso, foi montado um serviço de informações em todos os níveis da sociedade: foi assim que prostitutas avisaram a Cúria local de que militares se vangloriavam em um bordel da cidade pela tortura do padre José Antônio de Magalhães Monteiro, preso juntamente com o padre francês Xavier de Maupeau, em 1970 (COSTA, 1994; MONTENEGRO, 2010; SANTOS, 2015).

Quanto à conjuntura política, com a desarticulação dos movimentos organizados por camponeses através da repressão oficial, do intervencionismo e da violência, o regime militar impôs uma série de modificações importantes no sindicalismo rural (ALMEIDA, 1981; COSTA, 1994), as quais merecem ser destacadas. Em primeiro lugar, estabeleceu-se um sindicato único para congregar assalariados e pequenos produtores municipais, uniformizando-os nacionalmente através de uma mesma sigla: Sindicato de Trabalhadores Rurais/STR; segundo, com a criação do Programa de Assistência ao Trabalhador Rural (PRORURAL, e mais conhecido como FUNRURAL), em 1971, "[...] os militares impuseram uma forte marca assistencialista aos Sindicatos" (COSTA, 1994, p. 38). Dentro desses parâmetros, na década de 1970, os Sindicatos Rurais multiplicaram-se rapidamente por praticamente a totalidade dos municípios do Maranhão (129 de 130 disponíveis), sendo possível conectar essa extensão à busca de "[...] aposentadoria, pensões, auxílio-funeral, serviços de saúde" (COSTA, 1994, p. 38-39).

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

dos chamados *sindicatos de padres* (ALMEIDA, 1981), fundados anteriormente para combater o crescimento da “influência do socialismo e do comunismo” nos movimentos camponeses, os sindicatos promovidos por essa rede, a partir de finais da década de 1970, eram mais decisivamente autônomos e engajados na promoção de mobilizações rurais para resistência ou ocupação de terras.

Enquanto em diversos novos municípios, membros de CEBs foram os primeiros a organizar sindicatos rurais, noutros, o desafio para esses agentes era a conquista dos chamados *sindicatos pelegos*, ou seja, aqueles que seriam manipulados por proprietários de terra ou por interesses clientelísticos (ADRIANCE, 1996). As estratégias empregadas pela Comissão Pastoral da Terra quanto aos Sindicatos não diferiam muito, como se pode ver em Costa (1994). Com a instalação de um escritório da FASE no município de Santa Luzia, em 1973, esse organismo ensejou ainda a articulação de iniciativas com as demais instituições (LUNA, 1984).

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

A despeito disso, o fato é que houve uma contribuição decisiva de entidades e de agentes ligados à Igreja para a constituição do sindicalismo rural. Assim, durante os anos oitenta era bastante comum que, após a criação de uma

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

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

Na delegacia de Ordem Política e Social, por exemplo, há diversos registros de vigilância de clérigos e leigos por parte de autoridades policiais, a exemplo das comemorações quanto ao Tricentenário da Arquidiocese de São Luís, que contou com a presença de Dom Hélder Câmara (Portela, 2011a). Um dos casos mais conhecidos de repressão a religiosos na região foi o acontecimento da prisão dos padres Xavier de Maupeau e José Antônio Monteiro, em agosto de 1973, tendo sido este último barbaramente torturado. Houve também assassinatos de religiosos, a exemplo do ocorrido com Josimo de Moraes Tavares (1950-1986), em Imperatriz, quando era então o coordenador da Pastoral da Terra no Bico do Papagaio (LE BRETON; 2000, ALDIGHERI, 1993; TAVARES, 1986).

Considerações Finais

A exploração das recomposições nas formas de militância católica nas Comunidades Eclesiais de Base, como realizada até aqui, parece ser particularmente instrutiva para a compreensão das mutações do espaço católico regional. Na prática, embora as redes de apoio à militância católica apresentassem variações com o passar do tempo em relação à sua densidade e interconectividade, não parece haver dúvidas de que esse conjunto organizacional exerceu papel importante para a politização de segmentos sociais diversos, sobretudo aqueles mais distantes do universo político convencional, fracamente dotados de capital cultural e cujas condições de mobilização seriam improváveis sem esse tipo de apoio organizacional¹². Ou seja, na medida em que as CEBs oportunizaram a criação de espaços organizacionais colocando indivíduos em estado de co-presença, favorecendo a partilha de representações e rotinas comuns, acabaram por funcionar como vetores de identificação coletiva e mobilização num quadro comunitário.

O exame das relações entre as comunidades eclesiais de base, redes católicas e movimentos sociais no Maranhão levanta, por outro lado, alguns desafios analíticos que merecem ser pontuados, à guisa de conclusão. Em primeiro lugar, a questão das relações entre centro e periferia do catolicismo, visto que o caso das CEBs também permite captar algumas tensões, conflitos e ambivalências de uma situação que pode parecer paradoxal à primeira vista. Trata-se aqui da combinação entre, por um lado, um discurso fortemente marcado pela “periferia”, pelo “terceiro mundo”, ao passo em que a parte decisiva dos seus promotores e difusores são marcados pela circulação internacional e pela posse de capital cultural distintivo (Coradini, 2012; Neris; Seidl, 2015a).

Em segundo lugar, a análise do caso em pauta permite captar como os trânsitos de lógicas entre os domínios religiosos e políticos não se realizam de maneira unívoca e tampouco unidirecional. Eles seriam mais bem compreendidos, em nossa perspectiva, por aquilo que Michel de Certeau (1993) chamava de *deslocamento de sacramentalidade*, ou seja, um movimento no qual agentes com diferentes graus de vinculação à Igreja se sentiram autorizados a tomar concepções cristãs ao seu modo - por vezes, fora de qualquer referência explícita à Igreja - para fundamentar os seus engajamentos sociais e políticos, dotando-os de um valor sacramental. Assim, organizações que não exibiam características nomi-

nalmente confessionais começavam a servir como autênticas empresas de bens de salvação, na medida em que eram investidas enquanto tais por diversos dos seus participantes.

Por outro lado, empreendimentos confessionais podiam assumir mais abertamente o caráter de investimentos multidimensionais nos quais a dimensão religiosa era apenas uma entre outras áreas de interesse. Nesse sentido, caberia aqui a ressalva feita por JohannaSiméant (2009, p. 101), para outro contexto, alertando que se o caráter não confessional de um organismo não diz nada acerca dos investimentos religiosos de que ele pode ser objeto, da mesma forma “[...] seria ilusório presumir que as obras confessionais permitiriam usos unicamente religiosos aos seus membros”. Trata-se aqui, sem dúvidas, de uma instigante problemática acerca das lógicas de agenciamento entre esferas de vida e acerca da própria constituição de uma ética consubstancialmente religiosa e militante, cuja compreensão é decisiva para compreender a notável disseminação de significados indissociavelmente políticos e religiosos a uma variedade de atividades no tempo e no espaço maranhense (NERIS, 2014; REIS, 2008).

Referências bibliográficas

- ADRIANCE, Madeleine. *Terra prometida: as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- AÏT-AOUDIA, Myriam (et. al.). Indicateurs et vecteurs de lapolitisationdesindividus: lesvertusheuristiquesducroisementdesregards. *Critique internationale*, 1 (n. 50),2011.
- ALDIGHERI, Mário. *Josimo: a terra, a vida*. São Paulo: Ed. Loyola, 1993.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Autonomia e Mobilização Política dos Camponeses no Maranhão*. São Luís: CPT-MA, 1981. 87p.
- ANDIROBA, *uma luta pela terra*. Direção: Jerome Perret. IDIP Films. Filme. 87 min.
- ANDRADE, Maristela de Paula. Conflitos agrários e memória de mulheres camponesas. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, v. 15, 2007.p. 445-451.
- ANJOS, Gabriele dos. “*Mulheres todas santas*”: participação de mulheres em organizações religiosas e definições de condição feminina em igrejas cristãs no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: FEE, 2009.

ARNAUD, Lionel; GUIONNET, Christine. *Les frontières du politique: enquêtes sur les processus de politisation et de dépolitisation*. Rennes: PUR, 2005.

ASSELIN, Victor. O rosto camponês da Igreja. POLETO, Ivo; CANUTO, Antônio. *Nas pegadas do povo da terra: 25 anos da Comissão Pastoral da Terra*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

ASSELIN, Victor. Igreja e questões político-agrárias no Maranhão. *Alterinfos América Latina*, 2009. Disponível em <https://alterinfos.org/spip.php?article3707>.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. Trabalho, Conflitos e Identidades numa Terra de Babaçu. *História Social*. Campinas: UNICAMP, v. 1, 2008. p. 255-275.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. *Mulheres do Babaçu: Gênero, Maternalismo e Movimentos Sociais no Maranhão*. Tese (Doutorado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2013.

BERAUD, Celine. *Le métier de petre: approches sociologique*. Editions Ouvrières, Paris, 2006.

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

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

BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil*. Petrópolis Vozes, 1996.

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

CARRIER, Yves. *Lettre du Brésil: l'évolution de la perspective missionnaire: relecture de l'expérience de Mgr. Gérard Cambon*. Louvain-la-neuve: Collection Sillages, 2008.

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

CORADINI, O. L. Os usos das ciências humanas e sociais pelo catolicismo e pelo luteranismo e as relações centro/periferia. *Revista Pós Ciências Sociais*. São Luis: UFMA, v. 9, 2012. p. 67-99.

COSTA, Wagner Cabral da. *O rosto rural da Igreja: A atuação da CPT no Maranhão (1976-1981)*. Monografia (Licenciatura em História). São Luis: Universidade Federal do Maranhão, 1994.

DAGONET, Phillipe. *Brésil: plusieurs voix pour un cri*. Paris: CERF, 1980.

DELLA CAVA, Ralph. Religiões transnacionais: Igreja Católica Romana no Brasil e a Igreja Ortodoxa da Rússia. *Civitas- Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre: PUC-RS, v. 3, n. 1, 2003.

DOIMO, Ana Maria. Igreja e movimentos sociais pós-70 no Brasil. SANCHS, Pierre. *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. Edições Loyola, São Paulo, 1992.

GALL, Laurent Le; OFFERLÉ, Michel; PLOUX, François. *La politique sans en avoir l'air*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012.

GUIMARÃES, Almir. *Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978.

HEWITT, William E. *Base Christian Communities and Social Change in Brazil*. Lincoln University of Nebraska, Press 1991.

KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott. *Igreja nas bases em tempo de transição 1974-1985*. Porto Alegre: L&PM: CEDEC, 1986.

LACROIX, Bernard. Le discours communautaire. *Revue française de science politique*. 24^e année, n. 3, 1974. p. 526-558.

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

LAGROYE, Jacques; OFFERLÉ, Michel (org.) *Sociologie de l'institution*. Paris: Belin, 2011.

LESBAUPIN, Yvo. Comunautés de base et politique au Brésil / Base Communities and Politics in Brazil. *Archives de sciences sociales des religions*. n. 97, 1997. Religion et politique en Amérique Latine / Religion and Politics in Latin America p. 33-45.

LUNA, Regina Celi Miranda Reis. *A terra era liberta: um estudo da luta dos posseiros pela terra no vale do Pindaré-Maranhão*. São Luís: UFMA/Secretaria Educação do Maranhão, 1984.

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

MATHIEU, Lilian. Une mobilisation improbable: l'occupation de l'église Saint-Nizier par les prostituées lyonnaises. *I Revue française de sociologie*. 1999, 40-3. p. 475-499.

MILESI, Vito. *Da cidade Grande ao Sertão. Sem fronteiras*. Taboão da Serra, 1983.

MONACO, Luigi Lo. *As comunidades eclesiais de base (CEBs) nos discursos dos agentes de pastoral do Maranhão (1964-1989): nascimento e "morte" de um movimento social*. São Luís: 360º Graus Gráfica e Editora, 2012.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História, Metodologia e Memória*. São Paulo: Contexto, 2010.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *Travessias: padres europeus no Nordeste do Brasil (1950-1990)*. Recife: CEPE Editora, 2019. p. 109-214.

NERIS, W. S. Igreja e Missão: religiosos e ação política no Brasil. Tese (Doutorado em Sociologia). São Cristóvão: Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Sergipe, 2014.

NERIS, W. S. Conversão e reconversão de padres no Maranhão. *Revista Pós-Ciências Sociais*. São Luís: UFMA, v. 14, n. 28, jul.-dezembro de 2017. p. 263-290.

NERIS, W. S.; SEIDL, E. Redes transnacionais católicas e os Padres *FideiDonum* no Maranhão (1960-1980). *História Unisinos*. São Leopoldo: UNISINOS, v. 19, 2015a. p. 138-151.

NERIS, W. S.; SEIDL, E. Uma Igreja distante de Roma. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, v. 28, 2015b. p. 129-149.

NERIS, W. S.; SEIDL, E. Crise e recomposição do *habitus* religioso na periferia do espaço católico. *Pro-Posições*. Campinas: UNICAMP, v. 28, n. 3, 2017. p. 204-241.

PAIVA, Vanilda (dir.). *A Igreja moderna no Brasil*, Igreja e questão agrária. São Paulo: Loyola, 1985. p. 52-67.

PEREIRA, Jesus Marmanillo. Ver, Julgar, Agir, Rever e Celebrar: Notas sobre a ação católica em São Luís – MA. *XIII Simpósio Nacional da ABHR*. São Luís, 2012. Religião, Carisma e poder: as formas da vida religiosa no Brasil, 2012a. p. 1-13.

PEREIRA, Jesus Marmanillo. Comunidades Eclesiais de Base e a Luta por Moradia: Educação e participação política em contexto de precarização. *Tomo*. UFS, v. 18, 2012b. p. 101/161.

PORTELA, Camila da Silva. *A “subversão” católica no Maranhão: uma análise histórica a partir da documentação da DOPS (1972-1986)*. Monografia (Graduação em História). São Luís: UFMA, 2011a.

PORTELA, Camila da Silva. *Comunidades Eclesiais de Base: movimento social católico, características e comportamento no período do Regime Militar no Maranhão*. CARREIRO, Gamaliel da Silva; FERRETTI, Sergio Figueiredo, SANTOS, Lyndon de Araújo (org.). *Religiões e Religiosidades no Maranhão*. São Luís: E-DUFMA, 2011b. p. 199-207.

RAISON DU CLEZIOU, Yann. 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, Septembre, 2007.

ROCHA, Francisco Rogério Araújo. *Morros: história e memória de um povo*. Morros (MA): Gráfica Santa Clara, 2011.

SANTOS, S. R. C. *“Verbalização do Sagrado” em tempos de fronteiras: a recepção do Concílio Vaticano II no Maranhão 1959–1979*. Tese (Doutorado em História). Goiânia: UFG, 2015.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola, 1993.

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

SERVAT, Joseph. *Em missionau Nordeste duBrèsil* (1964-2002). Paris: Editions l'Harmattan, 2005.

SILVA, Katyanne Rocha da; ALBUQUERQUE, Luis Eduardo Moraes de. A importância das comunidades eclesiais de base na formação política do povo morruense. *Anais dos Simpósios da Associação Brasileira de História das Religiões*. São Luís, 2012. v. 13.

SIMÉANT, Johanna. Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises. *Le Mouvement social*, mai 2009. p. 101-122.

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

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

¹ Gostaria de registrar aqui um agradecimento ao parecerista da Revista Plura que ressaltou a pertinência do diálogo com a tese de Santos (2015), defendida um ano após a pesquisa que esteve na base deste artigo (Neris, 2014). Na perspectiva deste autor, parece justa a observação de Antônio Torres Montenegro (2019) quanto a relevância de compreender os referidos trabalhos como complementares para compreensão da atuação socio-política da Igreja católica no Brasil e particularmente no Nordeste.

² Para uma proposta instigante de discussões nesse âmbito, consultar: Coradini, 2012.

³ Entrevista com Dom Xavier Gilles De Maupeau realizada em 03.07.2007

⁴ Entrevista com Franco Ausania realizada em 14.04.2012

⁵ Entrevista com Jean Marie Van Dame realizada em 31.06.2007

⁶ Como esclarece Vito Milesi (1983), a desobriga consiste em um método pastoral pré-conciliar que se caracteriza pelo deslocamento de padres/religiosos pelos interiores maranhenses, percorrendo vastas extensões territoriais e enormes distâncias da matriz, para uma longa temporada (vinte, trinta ou até quarenta dias seguidos) de prestações de serviços religiosos previamente programados (missas, casamentos, batizados, entre outros).

⁷ Entrevista com Dom Xavier Gilles de Maupeau realizada em 03.07.2007

⁸ Entrevista com Dom Xavier Gilles de Maupeau realizada em 03.07.2007

⁹ A este respeito, consultar também: Santos (2015)

¹⁰ Como se pode ver na cronologia das CEBs proposta por Carolina Clemens (1982), além do canadense Victor Asselin, que assumiu a coordenação da Arquidiocese de São Luís em 1973, exerceram funções de direção os franceses Xavier de Maupeau e Jean Marie Van Damme; o bispo italiano Dom Ricardo Páglia e a freira norte americana, Carolina Clemens.

¹¹ Entrevista com Dom Geraldo Dantas de Andrade realizada em 22.06.2007

¹² Para uma análise particularmente instrutiva a respeito desses processos, noutro contexto, consultar: Mathieu, 1999.

Recebido em 10/10/2021

Aceito para publicação em 14/10/2021