

FÉ E TRANSFORMAÇÕES: MEMÓRIAS DE RELIGIOSAS CATÓLICAS NO BRASIL (1960 - 1990)

FAITH AND CHANGES: MEMORIES OF FEMININE RELIGIOUS LIFE IN BRAZIL FROM THE 1960'S ONWARDS.

Caroline Jaques Cubas*

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar uma reflexão a partir das memórias e experiências de mulheres religiosas católicas no Brasil, entre os anos 1960 e 1990. Tais memórias nos permitem conhecer e problematizar as inúmeras transformações institucionais pelas quais atravessava a Igreja Católica naquele conturbado contexto. Além disso, atentamos à forma como tais transformações, perceptíveis através dos depoimentos sobre os conflitos em torno da ideia de inserção social e do abandono gradual do hábito religioso, foram significativas e são, por meio da memória, hodiernamente ressignificadas.

PALAVRAS-CHAVE: Vida religiosa feminina, memória, inserção.

ABSTRACT

The objective of this paper is to present a reflection based on memories and experiences of feminine religious life in Brasil, startint in the 1960's. These memories allow us to know and discuss the numerous institutional transformations which crossed the Catholic Church throughout that troubled context. Also, we paid close attention as to how such transformations, perceptible through the testimonies about the conflicts around the notion of social integration and the gradual abandonment of the religious habit, were significant and aquire, new meanings in our times under the perspective of through memory.

KEYWORDS: Feminine religious life, memory, social insertion.

* Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina e professora do Departamento de História da Universidade do Estado de Santa Catarina. Email: caroljcubas@gmail.com.

Introdução

A vida religiosa feminina¹ no Brasil, apesar de instigante, não é um objeto absolutamente recorrente dos estudos históricos. Apesar da relativa quantidade de trabalhos abordando freiras e a vida religiosa feminina na Idade Média e no Renascimento, estes são pouco numerosos quando tratamos do século XX. Maria José Rosado Nunes apresentou constatação semelhante quando, referindo-se às religiosas, afirmou que "difícilmente análises sociológicas ou históricas, obras teológicas tomam em consideração esse enorme contingente de mulheres" (NUNES, 1984. p. 134). Ainda que o texto de Rosado Nunes tenha sido publicado em 1984, a quantidade de trabalhos especificamente sobre a vida religiosa feminina continua ínfima. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é construir uma reflexão a partir de memórias acerca das mudanças institucionais ocorridas na Igreja Católica entre os anos de 1960 e 1990 e, especialmente, perceber como tais mudanças são descritas e reelaboradas por aquelas que vivenciaram o processo em questão. As memórias aqui problematizadas advêm da colaboração de quatro mulheres cuja trajetória foi marcada pelo vínculo institucional com a Igreja Católica no período proposto, sendo que dessas apenas uma não permaneceu na vida religiosa. Todas concordaram em participar desta pesquisa através de suas falas e da narrativa das experiências vividas em conventos, casas de formação e espaços diversos de atuação social (como hospitais, asilos, colégios, entre outros). Importante salientar que todas se formaram nas casas pertencentes à Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição nos estados de Santa Catarina e Rio grande do Sul. Antes, porém, de atentarmos às narrativas, é necessário tecer alguns apontamentos, ainda que superficiais, sobre as especificidades da vida religiosa feminina consagrada, ressaltando as transformações ocorridas na década de 1960, especialmente a partir da realização do Concílio Vaticano II.

O processo de institucionalização da vida religiosa feminina católica no Brasil conta com certas especificidades que merecem destaque. Ainda que a vida religiosa tenha sido instaurada de forma relativamente rápida, no Brasil a coroa portuguesa impôs uma série de impasses ao estabelecimento de conventos femininos nos primeiros anos da colonização, uma vez que as jovens brancas, não excessivamente numerosas, deveriam

¹ É importante pontuar que neste artigo, ao utilizarmos o termo "vida religiosa feminina" estaremos nos referindo às mulheres católicas que passaram por um processo de formação religiosa em uma ordem ou congregação e que, ao final deste processo, proferiram votos.

trabalhar em favor do desenvolvimento da colônia, através do casamento e da geração de filhos. Objetivos estes imediatamente contrários às exigências da vida monacal.

A partir dos séculos XVII e XVIII, os conventos já estabelecidos podem ser considerados espaços de distinção social, uma vez que o envio de uma filha demandava grande investimento (o dote). Além disso, os conventos representavam também a possibilidade de desenvolvimento cultural, principalmente através da música e literatura, praticamente inacessível àquelas que formavam família através dos laços matrimoniais. No século XIX, a partir dos processos de independência que ocorriam na América Latina e a proclamação da República no Brasil, observamos a desestabilização das relações entre a Igreja e o Estado, gerando uma crise para a vida monástica, que representava, naquele momento, o oposto imediato aos desejos de progresso e modernização. Ela era a representação de um passado colonial que deveria ser superado. Todavia, em fins do século XIX e durante a primeira metade do século XX, após abrupta instabilidade político-administrativa, assistimos à instalação de congregações femininas estrangeiras e à fundação de congregações locais que, devido à incapacidade do Estado em lidar com questões de cunho social, acabaram assumindo estas funções, especialmente as ligadas à assistência social e à educação. Os conventos femininos podem ser considerados como importantes partícipes na reaproximação entre Igreja e Estado.

Uma grande mudança, ou melhor, a institucionalização de mudanças que vinham ocorrendo no seio da Igreja Católica, aconteceu no início dos anos 60, com a realização do Concílio Vaticano II. Em relação ao Concílio, podemos afirmar que as quatro reuniões realizadas entre 1962 e 1965 delimitaram e legitimaram uma nova forma de ser católico, definindo diferentes parâmetros de vida religiosa, direcionada a partir de então à atuação junto à sociedade. Tal adequação soava necessária para que a Igreja fosse capaz de salvaguardar seu lugar, o qual vinha sendo ameaçado pelas promessas de uma modernidade iminente. O Concílio Vaticano II veio, portanto, renovar a Igreja Católica enquanto instituição, com o objetivo de torná-la presente. A contemplação e a noção de *fuga mundi*, que implicava em uma separação do mundo, característica daqueles e daquelas que optavam pela vida religiosa, deveria ser repensada, afinal a Igreja, a partir de então, direcionou sua atuação para junto da sociedade, do Povo de Deus.² Entre algumas orientações conciliares destacamos a necessidade do estabelecimento de relações mais

² O conceito de Povo de Deus foi elaborado durante o Concílio e se refere a todos os batizados e a hierarquia clerical.

estreitas entre os religiosos e fiéis. Para tanto, alguns elementos que caracterizavam a vida religiosa durante séculos deveriam sofrer alterações, como uma simplificação e até mesmo abandono do hábito religioso e uma inserção mais ativa dos religiosos no meio social.

Estas transformações pelas quais passava a vida religiosa em função do Concílio Vaticano II e de novas demandas sociais, que colocavam em cheque a exclusividade do modelo contemplativo enclausurado e da vida religiosa tradicional, regida por regras e normas bastante restritas, implicaram em mudanças profundas no cotidiano das mulheres que optaram pela vida institucionalmente atrelada a religião. Malgrado as determinações do Concílio Vaticano II, não houve uma resolução exclusiva direcionada à questão da vida religiosa feminina. Os documentos do Concílio pouco falam das mulheres, direcionando-se muito mais aos sacerdotes e religiosos. Tais documentos, de qualquer maneira, em muito influenciaram a reorganização de institutos e congregações femininas³. Aquelas que entre os anos 1960 e 1990 estavam no período de formação religiosa ou já haviam professado seus votos perpétuos, experimentaram a reestruturação da vida religiosa feminina de maneira bastante particular.

Memórias da vida religiosa

Ao analisarmos aspectos da vida religiosa feminina no Brasil, concordamos com Maria José Rosado Nunes quando esta afirma que a vida consagrada não pode ser analisada fora do contexto social e eclesial em que se realiza e que a opção de trabalhar esta temática justifica-se pela própria condição outorgada à mulher na Igreja como instituição (1986, p. 15-23).

Uma consistente discussão sobre esta condição foi realizada por Uta Ranke-Heinemann em seu trabalho *Eunucos pelo Reino de Deus*. Para Ranke-Heinemann, "a história do cristianismo é quase a história de como as mulheres foram silenciadas e privadas de seus direitos" (RANKE-HEINEMANN, 1999, p.140). Através da análise de textos bíblicos, cartas e encíclicas papais, discorre sobre a incoerência dos posicionamentos católicos a respeito da mulher e da sexualidade feminina respaldados nestes textos igualmente incoerentes, segundo a autora. Demonstra, ao longo do trabalho,

³ Entre os documentos do Concílio Vaticano II que foram definidores para a reorganização dos institutos religiosos citamos: decreto *Perfectae Caritatis*, encíclica *Master et Magistra*, constituição dogmática *Lumen Gentium* e o decreto *Optatam Totius*. Cf. VIER, Frei Frederico (coord. geral). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1986.

como a mulher, a princípio, participava ativamente das atividades da Igreja exercendo até mesmo a função de pregadoras durante a liturgia. Aos poucos esta mulher pregadora foi desaparecendo do cenário eclesiástico, sendo restrita cada vez mais aos espaços domiciliares e aos cuidados relativos a este, através do argumento de que "fazer das mulheres sacerdotisas seria um erro de impiedade pagã" afinal, dentre várias mulheres possíveis, os doze apóstolos foram escolhidos apenas entre homens (1999, p. 145). Ainda que a Igreja Católica tenha passado, durante o século XX, por uma série de reformulações institucionais, as mulheres consagradas continuam ausentes da hierarquia eclesiástica. Apesar do importante papel social desempenhado por estas mulheres, o exercício da autoridade e as definições concernentes à instituição continuam restritas aos homens.

Na medida em que a proposta norteadora deste trabalho baseia-se na problematização da vida religiosa feminina, a partir de memórias a respeito das transformações institucionais implementadas pela Igreja Católica, recorreremos à categoria de gênero, proposta pelo texto seminal de Joan Scott como respaldo teórico (SCOTT, 1990). Esta categoria remete à ideia de que as formas de se compreender aquilo que é considerado característico do masculino e do feminino possui historicidade, assim, o gênero pode ser entendido como um elemento constitutivo das relações sociais. Uma vez que sua definição envolve diferentes símbolos, conceitos, normas, políticas e instituições, amparamo-nos nele para analisar seus efeitos nas relações sociais e nos processos de constituição identitária. No caso das freiras, o espaço que (não) ocupam na Igreja Católica pode ser compreendido através de relações de gênero, uma vez que o "ser mulher" foi diversas vezes utilizado como justificativa para recorrentes exclusões e atribuições. Acreditamos então, assim como a teóloga Ivone Gebara, que o gênero está relacionado às instituições, estruturas e práticas que pautam nossas relações sociais e de poder (GEBARA, 2005, p. 99).

O fato destas mulheres terem sido diretamente acometidas, ou mesmo terem atuado, por tamanhas mudanças institucionais, não implica em dizer que suas memórias, revisitadas através de seus depoimentos, nos aproximam de versões mais fidedignas da realidade, autorizadas pela experiência. Esta experiência, ou aquilo que é narrado sobre ela, é sempre passível de um posicionamento crítico e reflexivo. Quando nos reportamos à ideia de experiência, é importante salientar que partilhamos das prerrogativas apresentadas por Joan Scott ao questionar os melindres do conhecimento construído a partir do que foi pessoalmente vivido. Segundo Scott, a experiência não deve ser tomada como origem de

um conhecimento, uma vez que ela evidencia as perspectivas do narrador (ou do portador da experiência) a respeito de uma temática. Mais coerente, portanto, é a problematização dos discursos que possibilitaram a experiência.

(...) Precisamos dar conta dos processos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Não são os indivíduos que tem experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência. (...) A experiência, de acordo com essa definição, torna-se não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (porque vista ou sentida) que funda o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento. Pensar a experiência dessa forma é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz (SCOTT, 1999, p. 26).

Dessa forma, ao trabalharmos determinadas passagens e experiências sobre a vida religiosa feminina não buscamos uma verdade fundante nas narrativas, mas a compreensão das condições de possibilidades, das formações discursivas que acabaram por constituir aquelas experiências, da forma como foram efetivamente vividas e como são atualmente lembradas. A sedução do conhecimento obtido através destas vivências fica bastante clara no depoimento de S.O.,⁴ quando, ao falar sobre o sentimento de pertencimento a uma congregação religiosa, afirma categoricamente que "se alguém fala delas (das irmãs), mesmo que seja tu, eu sei do que estás falando, parece que sei mais do que os outros, porque é um saber sentido, vivido."⁵ Desta maneira, nossa preocupação não será com a comprovação ou teor de veracidade daquilo que é narrado, mas com a compreensão de que a própria experiência implica em uma interpretação. Não deve ser tomada como auto-evidente, "mas é sempre contestável portanto, sempre política" (SCOTT, 1999, p.28).

Além da problematização das experiências, este trabalho é pautado por reflexões acerca da memória e da oralidade. As memórias, conforme afirmamos acima, não são aqui tomadas como versões evidentes e uníssonas de um passado, mas como percepções acerca de um momento vivido, reconstituídas a partir do presente e, portanto, permeadas pelas referências deste presente. Conforme Pollack, "a memória também sofre flutuações que são em função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa" (1992, p.204). São representativas daquilo que foi significativo e é o fato de

⁴ As siglas foram adotadas na intenção de preservar a identidade das colaboradoras da pesquisa.

⁵ S.O. (1971). Depoimento. 26 de março de 2006. Florianópolis. Entrevistadora: Caroline Jaques Cubas. Acervo da Autora.

serem lembradas que norteia nossa atenção. Tais relatos de memória adquirem forma e sentido no momento da narração, ou seja, constituem-se através da oralidade. São, portanto, atravessados por silêncios, hesitações e emoções.

O teor político das lembranças é bastante marcante e explícito, especialmente quando algumas narrativas direcionam-se às transformações que caracterizam a vida religiosa feminina a partir dos anos 1960. É bastante importante percebermos que experiências de um mesmo período e de um mesmo processo enfatizam elementos distintos, tal a plasticidade da experiência e a atuação dos elementos discursivos que as compõem. As irmãs com as quais conversamos narraram suas experiências a partir de diferentes lugares sociais: enquanto umas atuam intensamente em trabalhos sociais, outras ocupam cargos hierárquico-diretivos. Além do espaço ao qual pertencem hoje, é fundamental considerar aquele que ocupavam na época em que optaram pela vida religiosa, afinal suas expectativas também são constituintes de suas experiências. O acesso à congregação e as dificuldades enfrentadas por uma jovem de família abastada, branca e católica, são certamente diferentes do que foi vivido por uma jovem negra, pobre e sem o apoio (financeiro e emocional) familiar. Com isso não queremos afirmar que tais diferenças são elementos determinantes e/ou cerceadores das experiências, mas é importante considerá-los na medida em que certamente perpassaram a forma como os conflitos e as transformações foram vivenciadas. A constituição identitária das irmãs com as quais conversamos, "é algo construído, contado, falado, não simplesmente encontrado" (SCOTT, 1999, p.41).

Ao contar seu ingresso no processo de formação para a vida religiosa, S.O. apresenta sua narrativa claramente pautada pelo conflito e resistência:

Vê bem a história: eu queria ser freira e na minha cidade tinha uma congregação do coração de Maria, mas o padre W, de esquerda que ele só, não queria que eu ficasse lá. Disse que eu deveria ir para uma congregação mais aberta e me encaminhou para São Pedro do Sul. (...) Eu com doze anos fui a alguns encontros da pastoral da juventude e catequese (...) eu lembro dele dando um curso nessa época para a gente, dizendo a diferença entre capitalismo e marxismo. (...) E através dele eu e outra menina que era candidata fomos fazer uma visita ao colégio Medianeira em Santa Maria. Eu não gostei e aí falamos para ele que queríamos que fosse em São Pedro. Só que São Pedro era inserção mas não tinha formação. Ele botou fogo na fogueira... Foi uma briga aqui com a província.⁶

⁶ S.O. (1971). Depoimento. 26 de março de 2006. Florianópolis. Entrevistadora: Caroline Jaques Cubas. Acervo da Autora.

Através deste depoimento, percebemos que as motivações para o ingresso em uma congregação não diziam respeito apenas à pura devoção. Para S.O., ser freira faria sentido apenas a partir do momento em que houvesse a possibilidade real de desenvolver trabalhos comunitários, nas palavras da colaboradora, "trabalhos de inserção". É importante pontuar que a aproximação de S.O. de uma congregação religiosa ocorreu na década de 1980, sendo assim, a emergência de debates políticos protagonizados pelas propostas do PT, o processo de abertura política nos anos finais da ditadura militar, os ideais defendidos pela Teologia da Libertação - bastante difundida e discutida na época - e a própria ideia de inserção já se encontravam muito mais constituídas do que nos anos de 1960 e início de 1970. É bastante curioso perceber que, em alguns momentos, S.O. parece naturalizar a inserção como um atributo da vida religiosa:

No Rio Grande do Sul eu entrei e a prática das irmãs era a inserção, que eu vou dizer por mim, por acreditar nisso, na acepção da palavra, se tornou natural que fizéssemos o mesmo. Natural. (...) Lá eu tinha um experiência que considerava coerente com os propósitos que eu estabeleci que deveriam ser os da vida consagrada. E aqui chegada, puseram-me a trabalhar no Colégio São José, e atuar num tipo de coisa que até hoje não consegui entender, uma pastoral muito diferente do que eu estava acostumada.⁷

Este trecho é bastante representativo da eficácia dos discursos sobre a vida religiosa feminina que foram difundidos a partir dos anos de 1960. O fato de S.O. se referir à inserção como um atributo natural da vida religiosa consagrada é bastante curioso se lembrarmos que a noção de inserção era, de fato, bastante recente. Por ser recente, obviamente gerava conflitos. Estes foram amplamente ressaltados pela irmã S.E., que vivenciou as desavenças entre irmãs que aderiram ao trabalho na inserção e aquelas que questionavam e problematizavam a necessidade de seguir as regras de forma rígida. Segundo S.E.:

É uma questão bastante complicada. Quem é fanática arrebeta com tudo. Houve um tempo em que diziam assim: vocês são das escolas ou vocês são das instituições, vocês não entendem o que é trabalhar na inserção, vocês não sabem o que é inserção, vocês não sabem trabalhar com o povo. Não sabem pastoral. Ao que as outras diziam assim: Vocês que são da inserção não tem organização nenhuma, vão qualquer hora, saem de manhã, voltam de tarde, não tem hora para sentarem juntas para almoçar – que é uma prática comum (...) vão lá, dizem que trabalham o tempo inteiro e por que não tem sucesso? Nunca tem dinheiro, não

⁷ Idem.

tem horário. Enquanto nós estamos trabalhando, vocês estão passeando, andando de casa em casa, no grupo não sei de quê.⁸

Entre as formas de atuação política e social desempenhadas naquele momento pelas religiosas, situamos a vida em inserção que, de forma genérica, consistia em abandonar os muros do convento e viver em pequenas comunidades, em contato direto com o povo. Essa proposta, ainda que oficialmente proveniente da hierarquia Católica, através do Concílio Vaticano II, não obteve aceitação unânime ou absolutamente pacífica, como pudemos observar nos depoimentos anteriormente citados. Apesar das desavenças, um considerável número de religiosas assumiu a vida inserida e o trabalho em comunidades. Segundo Maria José Rosado Nunes, referindo-se às Comunidades Eclesiais de Base, as CEBs, "as religiosas foram não somente as mais numerosas (...), mas também, a qualquer outro fator que se possa compará-las, as mais eficazes no estabelecimento de comunidades nos bairros pobres das cidades" (1997, 504). Essa nova possibilidade de vida religiosa, através da atuação direta nas pequenas comunidades inseridas e nas CEBs tornaram muito mais nítidas, para as religiosas, as desigualdades sociais, de classe e gênero. Nesse sentido, iniciaram-se trabalhos de conscientização no interior dessas comunidades. É válido considerar que muitos destes trabalhos desempenhados em pequenas comunidades articulavam-se e partilhavam objetivos com projetos político-sociais os quais engendraram posteriormente a organização de movimentos pastorais, movimentos de reivindicação pela posse da terra e mesmo a institucionalização do Partido dos Trabalhadores. Cristina Aparecida Brolhani, em trabalho sobre a atuação de mulheres nas comunidades eclesiais de base, indica que as CEBs tiveram participação destacada nos movimentos sociais de base, inclusive como participantes da luta contra a ditadura e pela abertura política no Brasil (2003, 02). A proximidade com os problemas concernentes às classes populares fez com que algumas irmãs assumissem como seus os mesmos problemas. Podemos afirmar, então, que a tensão política e social dos anos de ditadura não passou despercebida. Segundo Michael Lowy, "um setor significativo da Igreja – tanto fiéis, como clero – na América Latina, mudou de posição na área de lutas sociais, passando, com seus recursos materiais e espirituais, para o lado dos pobres e de sua luta por uma sociedade nova" (2000, 12).

⁸ S.E. (1958) Depoimento. Setembro de 2005. Itajaí. Entrevistadoras: Caroline Jaques Cubas e Onice Sansonowicz. Acervo da autora.

Ainda que a ideia de inserção (praticada antes dos anos 1960 por algumas congregações) tenha sido promovida oficialmente a partir do Concílio Vaticano II e das reuniões do Conselho Episcopal Latino-Americano em Medellín e Puebla, isso não significa que foram homogeneamente incorporados por todas as freiras e congregações. Para muitas, a imagem tradicional de religiosa, dedicada às instituições e seguindo rígidos horários e norma, é que atribuía sentido à vida religiosa consagrada. Conforme vimos anteriormente, esse modelo preponderou por séculos e, portanto, continuava bastante presente.

As mudanças das quais falaram as colaboradoras podem ser claramente observadas em reportagens de jornais e revistas que circulavam na época. A revista *Veja* publicou, em 1968, uma reportagem chamada "A Nova vida da freira". Nesta, ressaltou as mudanças pelas quais passava a vida religiosa feminina através de imagens, nas quais observamos uma freira trajando o hábito, representativo da obediência e submissão exigidos pelo papa Bonifácio VIII, no século XIII, e a outra, uma nova forma de ser freira, portando trajés civis e inserindo-se no mercado de trabalho. A mesma reportagem sublinhava precisamente a necessidade de aproximação ao mundo moderno. Tal assertiva pode ser observada através do testemunho de uma irmã que ressalta as novas possibilidades de inserção no mercado de trabalho, que foram endereçadas às irmãs através da abertura proposta pelo Concílio Vaticano II. Ao mesmo tempo, pontua que estas mudanças não devem se produzir de forma brusca, pois cada grupo e região reagem de forma diferente às modificações. Segundo a irmã entrevistada: "Numa grande cidade uma freira sem hábito não impressiona, mas numa pequena cidade do Nordeste seria um escândalo".⁹ Devemos ressaltar que esse encontro e inserção no mundo moderno soava imediatamente oposto à ideia de *fuga mundi*, que durante séculos caracterizou a vida religiosa.

Em relação às transformações institucionais, podemos dizer que os jornais da época ressaltaram-nas, colocando as freiras em destaque. Publicaram particularmente questões relacionadas aos novos hábitos e ao comportamento que, a partir de então, deveriam assumir perante a sociedade. As questões mais recorrentes diziam respeito ao progressivo abandono do hábito religioso e às novas possibilidades de inserção no mercado de trabalho.

Conforme observamos anteriormente, a partir da reportagem citada acima, a proposta renovadora do Concílio Vaticano II institucionalizou a possibilidade de mudanças

⁹ A Nova Vida da Freira. *VEJA*. São Paulo. Abril. Ed. 49. 13/08/1968. p. 56

e gradual abandono do hábito religioso. Sobre este aspecto, a irmã B.L. vincula o uso do hábito à atribuição de sentidos para a vida religiosa. Para a irmã, o hábito encantava muitas pessoas e era uma forma de fazer com que as irmãs fossem reconhecidas. A não obrigatoriedade foi como uma sorte de prova para as vocações, pois as religiosas não deveriam estar presas ao hábito. Afirma também que na época houve muita discussão sobre o assunto, pois as mais conservadoras não aceitavam a possibilidade de trocá-los por roupas civis. Muitas mulheres chegaram até mesmo a abandonar a vida religiosa neste momento.¹⁰

Este movimento foi minuciosamente observado por Maria José Rosado Nunes através das pesquisas e entrevistas realizadas para a composição de *Vida Religiosa nos Meios Populares*. Neste trabalho, Nunes apresenta o movimento de renovação na Igreja, marcado simbolicamente pelo Concílio Vaticano II, que, para obter eficácia, contou amplamente com a participação das freiras na expansão do projeto. Para tanto, tornou-se fundamental uma mudança da imagem e papel atribuído à mesma. Dados estatísticos e entrevistas mostram que, a partir de momento em que a vida consagrada deixa de ser o lócus de cultivo da perfeição e da *fuga mundi*, muitas mulheres não encontravam mais sentido nesta opção e decidiram por abandonar a instituição.

As transformações sociais pelas quais a vida religiosa era atravessada não são os únicos motes de reflexão suscitados pela questão do hábito. A Irmã C.M. cita o uso do hábito como um exemplo de escravidão feminina à qual as mulheres foram, durante séculos, submetidas. Para a irmã, o hábito era o exemplo de uma mentalidade machista e repressora, a qual determinava que se deveria esconder totalmente o corpo. Conta que usou o hábito por 13 anos e que no primeiro dia em que o vestiu, fugiu rapidamente para o banheiro na primeira oportunidade de despi-lo. Irmã C.M. afirma que vinha de família católica e que escolheu a vida religiosa por vontade própria, mas que o calor era insuportável e que o hábito, além de não se adequar ao clima do Brasil, gerava por vezes repúdio e preconceito. Explica que a partir do Vaticano II começou-se a sentir mais intensamente a necessidade da inserção e do *aggiornamento* e que, para tanto, o abandono do hábito na congregação à qual pertence foi uma transição interessante e lenta.¹¹ Importante pontuar que a problemática do hábito foi posta em pauta pela irmã C.M. quando lembrava seus anos de formação e ressaltava a necessidade de se estudar questões de gênero, na medida em que a formação religiosa tem como um de seus objetivos a prática da

¹⁰ B.L. (1966). Depoimento, setembro de 2004, Itajaí. Entrevistadora: Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.

¹¹ C.M. (1930) Entrevista. Florianópolis, 31/01/2006. Realizada por Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.

convivência. Sabemos que a irmã C.M. proferiu seus votos perpétuos aos 26 anos, em 1956, sendo assim, as problematizações concernentes à compreensão do gênero como um atributo socialmente e historicamente construído certamente não fizeram parte de sua formação específica. Foram, porém, incorporadas às suas lembranças, *a posteriori*, na medida em que suas experiências neste aspecto foram certamente significativas (conforme observamos através de seu depoimento sobre a obrigatoriedade do hábito).

Chama a atenção o fato de que, assim como S.O., que fala da necessidade de inserção como uma prática natural da vida consagrada, irmã C.O. também se refere à inserção, e mesmo ao *aggiornamento*, como necessidades sentidas a partir do Concílio Vaticano II. É curiosa a forma como estes termos foram apropriados pelas religiosas e imediatamente relacionados à ideia de uma vida religiosa ativa e naturalmente coerente. O conflito, dessa forma, se dá entre aquelas que assumiam a vida ativa e aquelas que insistiam em permanecer dentro de um modelo contemplativo e excessivamente conservador. Ao naturalizar a necessidade da inserção e do *aggiornamento* oblitera-se o fato de que estes termos foram difundidos principalmente através de documentos oficiais da Igreja. Parece-nos que a naturalização destas necessidades fora discursivamente imposta/criada em uma tentativa de adequação da Igreja aos novos tempos, já que o Concílio tem por função renovar a Igreja em resposta a uma demanda anterior a ele, e não o contrário. Sendo assim, a necessidade de aproximação e inserção não foi sentida após o Concílio Vaticano, mas foi um dos elementos que o engendrou.

Outro aspecto que surgiu como elemento marcante nos depoimentos diz respeito à questão da profissionalização. Se retornarmos a fala da irmã S.E., na qual descreve os conflitos vivenciados entre as irmãs que se dedicavam à inserção e aquelas que permaneciam nas instituições, podemos observar uma passagem bastante interessante: "Vocês que são da inserção não tem organização nenhuma, (...) vão lá, dizem que trabalham o tempo inteiro e por que não tem sucesso? Nunca tem dinheiro, não tem horário."¹² É intrigante a relação estabelecida nesta fala entre o sucesso e a remuneração. De acordo com S.E., o trabalho na inserção era criticado pois impossibilitava o seguimento das regras da vida comunitária (entre as irmãs) e da oração e, especialmente, porque não gerava fundos para a congregação. A referência ao sucesso relacionado com proventos

¹² S.E. (1958) Depoimento. Setembro de 2005. Itajaí. Entrevistadoras: Caroline Jaques Cubas e Onice Sansonowicz. Acervo da autora.

financeiros é curiosa uma vez que desqualificava o trabalho inserido e assistencial similar àquele que, em outros contextos, originara inúmeras ordens e congregações.

Por outro lado, além dos campos socialmente estabelecidos para a atuação das religiosas (colégios, hospitais, asilos), o trabalho remunerado e a profissionalização não foram pacificamente incorporados à vida religiosa. Ainda que nos depoimentos a questão apareça como uma consequência do processo de renovação da Igreja, a partir do Concílio Vaticano II, sabemos que a discussão foi bastante acirrada tanto para a vida religiosa feminina quanto para a masculina.

Sobre este aspecto Kenneth Serbin apresenta importantes reflexões ao analisar o movimento de reforma dos seminários após 1964 (SERBIN, 2008, p. 155-208). De acordo com o autor, o clero enfrentava uma forte crise de identidade, composta por queixas a respeito do isolamento social, do trabalho apostólico – numericamente restrito – e do celibato, vivido por muitos de maneira hipócrita, conforme os seminaristas. Segundo as reivindicações do movimento, a ordenação impunha isolamento da sociedade e dos problemas que efetivamente acometiam a população. Sendo assim, além de democratização no governo dos seminários, solicitavam maior controle sobre suas vidas. Demonstravam, a partir de então, o interesse pelo desenvolvimento de uma carreira pessoal vinculada às atividades paroquiais. Defendiam o direito de escolha e da profissionalização do sacerdócio, como o direito a empregos remunerados, inclusive em áreas não eclesásticas, como jornalismo e psicologia. Conforme seus argumentos, a profissionalização traria estabilidade financeira ao mesmo tempo em que condiria com a necessidade de modernização da Igreja. "A profissionalização não era o abandono da fé, mas uma estratégia de sobrevivência" (2008, p. 180). Importante pontuar que este movimento não obteve aceitação unânime, sendo fortemente refutado pela ala conservadora e reprimido pela ditadura militar.

No caso das freiras, Maria José Rosado Nunes também faz alusão à questão da profissionalização e remuneração das religiosas como ponto de atrito e dificuldades na Igreja, a respeito do qual existiam opiniões bastante divergentes. Segundo Nunes:

Nessa questão, as opiniões das religiosas divergem. Algumas acham que deve haver religiosas trabalhando em tempo integral para a Igreja e dela recebendo a retribuição financeira devida. Outras consideram que é importante e necessário ter um trabalho profissional remunerado que garanta a própria manutenção, acumulando a essa o trabalho nas comunidades. As justificativas dessa última posição variam desde as dificuldades financeiras das Igrejas até a defesa da

participação direta no processo produtivo. Há ainda quem defenda o pluralismo de situações (NUNES, 1985, p. 234).

Considerando tais conflitos, podemos afirmar que quando a irmã S.E. descreve que existiam repreensões para aquelas que se dedicavam a inserção sem sucesso - pois sem dinheiro - isso não significa que o exercício de quaisquer trabalhos profissionais e remunerados era um consenso, mas sim que a crítica se direcionava ao não cumprimento de regras e à ausência nas funções dentro das instituições mantidas pela própria congregação. A respeito da possibilidade de opção profissional, a irmã B.L. também traz interessantes ponderações quando afirma que o leque de opções profissionais ampliou-se apenas nos últimos 10 ou 15 anos, e que mesmo que uma irmã tenha aptidões e desenvolva formação profissional na área, o curso deve ter por objetivo ajudar a ser uma boa irmã. A irmã S.E. esclarece ainda que mesmo com as possibilidades de profissionalização, o exercício de uma profissão ainda é definido pela congregação à qual se pertence.

Eu sempre quis enfermagem. E consegui, fiz a faculdade de enfermagem. Mas antes de eu acabar a minha mãe já falou: “A congregação precisa de você para trabalhar na formação. Nós não estamos precisando de seu trabalho na enfermagem”. Eu vim para a congregação porque eu queria ser irmãzinha. Enfermeira eu queria ser desde sempre. E nesse momento eu assumi essa família e elas precisam que eu continue ajudando na formação. Está bem. O dia que precisar trabalhar em hospital, eu que nem sou enfermeira de hospital, estou disposta a ir. Eu prefiro a saúde pública.¹³

Mesmo com a possibilidade de escolha de uma formação acadêmica e profissional, percebemos claramente a existência de receios quanto à participação efetiva das irmãs em instituições que não pertenciam às congregações. Os relatórios da CRB para o triênio de 1980-1983 trabalham a profissionalização de forma bastante objetiva, relacionando-a aos perigos de uma secularização e ressaltando a possibilidade de exercício de profissões ligadas preferencialmente às instituições religiosas.¹⁴

¹³ S.E. (1958) Depoimento. Setembro de 2005. Itajaí. Entrevistadoras: Caroline Jaques Cubas e Onice Sansonowicz. Acervo da autora.

¹⁴ Relatório CRB: 1980-1983.

Considerações Finais

Este dinâmico e contínuo processo de redefinição da imagem e das funções exercidas pelas religiosas marcaram profundamente a forma como as mesmas vivenciaram as transformações que acometiam a vida religiosa entre os anos de 1960 e 1990. Podemos afirmar que a proposta de inserção social e as possibilidades da profissionalização, ao mesmo tempo em que representavam riscos para a vivência institucional da religião, acabavam por justificar, perante a sociedade, a própria existência da mesma. Enquanto a oficialidade promulgava que mudanças - como as do hábito religioso - deveriam promover uma maior aproximação em relação ao povo, com o intuito de renovar a Igreja e garantir sua presença marcante entre o “Povo de Deus” e que a oração e a meditação continuavam como longa e sinuosa estrada em busca do reino dos céus, para outros, a metáfora da salvação originar-se-ia em outros campos de ação. Em uma sociedade castigada pela fome, problemas sociais, e violências dos mais diversos tipos, a preocupação exclusiva com a salvação da alma parecia não mais justificar uma vida dedicada à religião. A atuação social emergia como um pressuposto da vida religiosa. Inadmissível seria pensar na alma, descartando a constatação de que, naquele momento, quem sofria eram os corpos.

A emergência de uma História Social, que propunha “dar voz” a personagens dantes calados por escritas de cunho positivista, pautadas por documentos oficiais os quais eram, comumente, escritos por homens, permitiu-nos atentar à necessidade de narrar outras histórias. A História Cultural, tributária dos Annales, e para além dela, a incorporação de teorias e metodologias de outros campos como a antropologia, linguística, filosofia, psicologia e sociologia, possibilita-nos estender nossas análises, não para a busca de verdade dos fatos históricos, mas para a forma como estes foram construídos como um fato, como foram narrados, como são representados, ou ainda, como foram constituídos através de discursos.

Neste sentido, consideramos importante falar das irmãs, ressaltando sua participação em movimentos políticos e sociais, por acreditarmos que destacar as suas ações e participação é a maneira possível de evidenciar estas personagens que, investidas em pesados hábitos e descritas pelos homens da Igreja, foram, ao longo dos séculos, consideradas secundárias na escrita da história. Sua participação no contexto das ditaduras e das mudanças sociais vivenciadas nos anos 1960 e 1970 nos apresentam sujeitos

carregados de complexidade cujas ações não podem ser interpretadas apenas pelo viés da obediência e da submissão.

Referências Bibliográficas

BROLHANI, Cristina Aparecida. *A atuação de mulheres em comunidades de base católica*. Anais do II Seminário Internacional Educação Intercultural, Gênero e Movimentos Sociais: Identidade, Diferença e Mediações. 2003. Disponível em <http://www.rizoma.ufsc.br/pdfs/517-of8c-st2.pdf>. Acesso em 14 de maio de 2012.

GEBARA, Ivone. Corporeidade e Gênero. In SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo, Soter-Paulinas, 2005.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, vol. 5, n.10: Rio de Janeiro, 1992.

LOWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

NUNES, Maria J.R. As religiosas e o compromisso com os pobres no Brasil. MARCÍLIO, Maria Luiza (org.) *A mulher pobre na história da igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984. p.134.

NUNES, Maria José Rosado. *Vida religiosa nos meios populares*. Petrópolis: Vozes, 1985.

NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In DEL PRIORE, Mary (org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1999.

SERBIN, Kenneth. *Padres, Celibato e conflito social: uma história da igreja católica no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v.16, n.2, p.5-22, jul/dez., 1990.

SCOTT, Joan. Experiência. In SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (orgs.). *Falas de gênero: teorias, análises, leituras*. Ed. Mulheres, Florianópolis, 1999.

Recebido em 18/8/2014/
Aprovado em 10/12/2014