

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA**

PATRÍCIA CRISTINA DE OLIVEIRA ROSA

**AS FILHAS DA IRMÃ LUA:
Etnografia de um mosteiro de monjas paulistas enclausuradas**

**Marília
Agosto de 2016**

PATRÍCIA CRISTINA DE OLIVEIRA ROSA

**AS FILHAS DA IRMÃ LUA:
Etnografia de um mosteiro de monjas paulistas enclausuradas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de Pesquisa: Cultura, Identidade e Memória

Orientadora: Profa. Livre-Docente Christina de Rezende Rubim.

Marília
Agosto de 2016.

Rosa, Patrícia Cristina de Oliveira.

R710f As filhas da irmã Lua: etnografia de um mosteiro de monjas paulistas enclausuradas / Patrícia Cristina de Oliveira Rosa. – Marília, 2016.
150 f. ; 30 cm.

Orientador: Christina de Rezende Rubim.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2016.

Bibliografia: f. 142-150

1. Mosteiros. 2. Vida monástica e religiosa. 3. Poder (Filosofia). 4. Mulheres - Identidade. I. Título.

CDD 266

PATRÍCIA CRISTINA DE OLIVEIRA ROSA

AS FILHAS DA IRMÃ LUA:
Etnografia de um mosteiro de monjas paulistas enclausuradas

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____
Prof. Dra. Christina de Rezende Rubim
Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília.

2º Examinador: _____
Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker
Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília.

3º Examinador: _____
Prof. Dr. Antonio Walter Ribeiro de Barros Junior
Universidade do Sagrado Coração.

Marília, 30 de agosto de 2016.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus pela força, consolo auxílio e bênção durante essa trajetória do Mestrado e além dela. Agradeço, igualmente, à vida por todos os seus acasos, pelas suas surpresas – nem sempre agradáveis – e por toda a sua dinamicidade. Minha gratidão aos momentos difíceis – aqueles que mais me fizeram crescer – e aos momentos de bonança – que trouxeram refrigério e paz.

Agradeço às pessoas que conheci durante essa etapa. Primeiramente, a minha orientadora, Christina de Rezende Rubim, por todo seu acolhimento, paciência e todo conhecimento transmitido. Receba minha admiração e respeito não somente pela sua trajetória acadêmica, mas pela pessoa que você é. Também quero agradecer ao professor Antonio Braga por todos os diálogos que sempre me fizeram refletir. Minha gratidão pela amizade de vocês. E agradeço às inúmeras pessoas que encontrei e que contribuíram com perguntas, indicações bibliográficas, críticas e tantos outros apontamentos.

Quero agradecer a minha família pelo apoio durante esse período, especialmente, duas pessoas: minha mãe, Tânia, e meu filho, João Gabriel. Eu nunca imaginei que nas fases mais difíceis a vida me daria pontos de sustentação tão amorosos, bondosos e generosos. Agradeço minha mãe por seu amor incondicional, seu acolhimento e generosidade. Fortalecemos nossos laços. Obrigada por tudo que estamos vivendo juntas, está sendo muito especial! E, ao meu filho, minha reverência: por me ensinar, de forma não intencional, a ser uma pessoa melhor, a ter esperança e a acreditar em mim mesma. Você é o maior presente que já ganhei. *Mamãe te ama demais!*

Minha gratidão às monjas do mosteiro paulista, que me acolheram, escutaram, foram pacientes e sempre solícitas. Agradeço a amizade e as preces de vocês pela minha vida e meu trabalho.

Agradeço aos amigos que fiz, que sempre torceram por mim e me ajudaram com palavras de conforto e carinho quando mais precisei. As orações e o apoio de vocês foram fundamentais!

Sou grata ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pelo profissionalismo, e à CAPES pelas bolsas concedidas durante o Mestrado. E a todas as pessoas que de alguma forma colaboraram para a realização deste trabalho.

RESUMO

A presente pesquisa buscou compreender como se constrói e como se expressa a religiosidade de um grupo de monjas paulistas da Ordem de Santa Clara de Assis. Em outras palavras, a investigação procurou refletir sobre as mudanças e as permanências que ocorrem nessa realidade específica, analisando as constantes (re)significações que as irmãs realizam sobre sua própria situação. Para tanto, foi necessário contextualizar as origens do monaquismo, da clausura religiosa e sua expansão no Ocidente, enfatizando a influência dos preceitos de Francisco de Assis sobre a fundadora da Ordem, Clara de Assis, no século XIII. Também foi importante fazer um levantamento historiográfico do desenvolvimento da vida religiosa feminina no Brasil até os dias contemporâneos, devido às transformações que vêm ocorrendo nos institutos de vida consagrada e afetam, também, a religiosidade clariana. Fez-se necessário pensar a trajetória das mulheres que compartilham desses ideais monásticos, compreendendo as motivações para o ingresso e permanência na vida religiosa, analisando seu cotidiano no claustro e refletindo sobre as relações dentro do mosteiro e além dele, isto é, com a hierarquia católica e a sociedade laica. A partir do trabalho etnográfico no mosteiro paulista, foi possível constatar que as religiosas se adaptaram a uma realidade capitalista e globalizada, conservando os preceitos de sua fundadora. As práticas da oração contemplativa, pobreza e clausura permaneceram como partes inerentes à vocação clariana. O estudo dessa religiosidade possibilitou a compreensão dos sentidos e significados atribuídos à eclesialidade contemplativa e permitiu conhecer qual o lugar da vida religiosa monástica feminina nos dias contemporâneos.

Palavras-chave: Clarissas. Etnografia. Ordem de Santa Clara. Religião. Vida religiosa contemplativa.

ABSTRACT

This research sought to understand how is built and expressed the religiosity of a group of nuns from São Paulo adepts to the Order of St. Clare of Assisi. In other words, the research sought to reflect on the changes and the continuities that occur in that particular reality, analyzing the constant (new) meanings that the sisters carry on their own situation. Therefore, it was necessary to contextualize the origins of monasticism, the cloistered religious and its expansion in the West, emphasizing the influence of the precepts of Francis of Assisi on the Order's founder, Clare of Assisi, in the thirteenth century. It was also important to make a historiographical survey of the development of Brazilian female religious life to contemporary days, due to the transformations taking place in institutes of consecrated life which affect also the Clarian religiosity. It was necessary to think about the trajectory of women who share these monastic ideals, understanding the motivations to enter and remain in the religious life, analyzing their daily life in the cloister and reflecting on the relationships within the monastery and beyond, that is, with the hierarchy Catholic and secular society. From the ethnographic work in São Paulo monastery was established that the religious have adapted to a capitalist and globalized reality, keeping the precepts of its founder. The practice of contemplative prayer, poverty and remained cloistered parts inherent to Clarian vocation. The study of this religion enabled the understanding of the senses and meanings attributed to the contemplative and it allowed knowing the place of female monastic life in contemporary days.

Keywords: Poor Clares. Ethnography. Order of Saint Clare. Religion. Contemplative religious life.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

FVC: Forma de Vida de Santa Clara

FVH: Forma de Vida de Hugolino

FVI: Forma de Vida de Inocência

LSC: Legenda de Santa Clara

PC: Processo de Canonização de Clara de Assis

OSC: Ordem de Santa Clara

OFM: Ordem dos Frades Menores

RB: Regra Beneditina

RF: Regra de São Francisco

VR: Vida Religiosa

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1.....	80
Figura 2.....	81
Figura 3.....	82
Figura 4.....	84
Figura 5.....	85
Figura 6.....	86
Figura 7.....	90
Figura 8.....	91
Figura 9.....	107
Figura 10.....	116

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	70
Tabela 2	72
Tabela 3	78
Tabela 4	118
Tabela 5	125
Tabela 6	127
Tabela 7	127
Tabela 8	129
Tabela 9	129
Tabela 10	131

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Uma pesquisa da clausura	11
Subjetividade da antropóloga e dilemas do campo	17
O encontro com a Antropologia.....	18
O campo: as monjas Clarissas.....	22
CAPÍTULO 1: O LEGADO DE FRANCISCO E CLARA DE ASSIS	27
1.1 A Idade Média: um breve panorama de seu contexto	27
1.2 O Cristianismo medieval: importância e aspectos gerais	30
1.3 As fundações do Franciscanismo: a Ordem dos Frades Menores	35
1.4 Uma mulher franciscana: Clara de Assis e sua Ordem Religiosa	46
CAPÍTULO 2: A VIDA CONSAGRADA FEMININA E SUAS PARTICULARIDADES	65
2.1 A Vida Religiosa Feminina no Brasil: das fundações até os dias atuais	65
2.2 A fundação do mosteiro paulista	79
CAPÍTULO 3: A ETNOGRAFIA DO MOSTEIRO PAULISTA	93
3.1 Do namoro com a Ordem até os laços perpétuos	95
3.1.1 O Discernimento.....	96
3.1.2 O Postulantado.....	101
3.1.3 O Noviciado.....	105
3.1.4 O Juniorato e Profissão Solene.....	111
3.2 O cotidiano do mosteiro paulista	118
3.3 A população do mosteiro paulista	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS	137
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	142

INTRODUÇÃO

Uma pesquisa da clausura

O termo *Irmã Lua* foi cunhado por Francisco de Assis, místico medieval católico, ao referir-se, intimamente, a sua discípula, Clara de Assis, pelo brilho que ele dizia emanar dela. A relação deles rendeu diversas obras cinematográficas e bibliográficas, científicas e românticas, de uma das histórias mais conhecidas no meio católico: a conversão radical e a vivência da simplicidade.

Baseada nos princípios de Francisco, Clara fundou, há mais de oitocentos anos, o ramo feminino dessa experiência religiosa que perdura até hoje. Tem presença mundial e suas adeptas, além dos votos religiosos comuns de pobreza, castidade e obediência, fazem o voto de clausura. Esse último voto inscreve as Clarissas no modelo de vida religioso contemplativo, em que a consagração exige um enclausuramento voluntário por parte da vocacionada, para dedicar-se exclusivamente ao trabalho religioso.

Assim, a presente investigação procurou entender, justamente, de que forma, esses preceitos estabelecidos por seus fundadores se mantêm nos dias atuais. E para tanto, busquei conhecer a trajetória de vida das religiosas de um mosteiro Clariano paulista, desde o momento em que responderam ao chamado divino, passando por todo o processo de formação dentro da Ordem de Santa Clara (que perdura aproximadamente dez anos, como se verá posteriormente), até sua consagração na Casa escolhida.

Interessou-me, ainda, compreender como as religiosas sustentam a si mesmas e a sua instituição em uma realidade capitalista, conservando os valores instituídos há mais oitocentos anos. Da mesma forma, busquei refletir sobre como estabelecem relações com o mundo externo, levando em consideração o contexto global. Preocupei-me, também, em entender quais as possíveis (re)significações de uma vida que privilegia a contemplação, disposta na contramão dos valores seculares.

O mosteiro com o qual trabalhei está situado na região Centro-Oeste do estado de São Paulo e abriga, atualmente, dezesseis religiosas. Ao traçar um breve perfil, observou-se que dentre as dezesseis, grande parte tem entre 18 a 36 anos de

idade. Quase todas têm o Ensino Médio Completo¹, sendo que duas delas têm formação superior. A maioria é proveniente do estado de São Paulo, com algumas exceções de outras regiões que vieram para o Sudeste para novas fundações da Ordem.

No sentido prático, para ser Clarissa, além da vocação, é necessário, inicialmente, apresentar os documentos normais a qualquer pessoa civil e também alguns exames médicos. A candidata não pode ser casada nem ter filhos e passa por algumas etapas constitutivas da vida religiosa clariana, que se iniciam com retiros vocacionais e com a entrada progressiva e, posteriormente, definitiva na clausura.

O mosteiro, atualmente, é composto por três postulantes, uma noviça, seis junioristas e seis professoras solenes. Este grupo já alcançou um número de trinta e três religiosas, no entanto, algumas delas foram convidadas a novas fundações em outras cidades, o que acabou diminuindo este percentual.

O cotidiano das Clarissas é revezado basicamente entre oração e trabalho, sendo que seus dias são rigorosamente racionalizados em horários e atividades, aos quais todas as religiosas devem obedecer. A disposição dos mosteiros obedece, no geral, a um padrão composto por duas alas: a ala externa, onde todos têm livre acesso e a ala interna, isto é, a clausura, em que o acesso é restrito.

Esse modelo de vida, e a vida consagrada católica no geral², chamam a atenção pelas suas particularidades que, até hoje, ainda atraem vocações, mesmo com a crise católica, apontada por alguns estudiosos. Pierucci (2004), por exemplo, afirma que a milenar Igreja Católica no cenário brasileiro tem perdido sua hegemonia, principalmente a partir de 1980 de acordo com estatísticas. A diminuição de católicos e o avanço do número de protestantes e dos sem-religião tem se constituído marca do campo religioso no Brasil, atestados pelo censo de 2000 (IBGE, 2000). Os últimos dados do censo de 2010 permitem um comparativo em nível nacional do declínio do número de católicos no país, em que no ano de 1940 havia 95,2% de católicos no Brasil, e em 2000 o número foi reduzido para 73,57% da população (PIERUCCI, 2006). Apesar do percentual de católicos ter

¹ É um requisito básico para que a aspirante a religiosa seja iniciada na Ordem.

² A vida religiosa consagrada constitui-se como um regime de vida, dentre os vários arranjos presentes no universo católico, como ser leigo (a) ou sacerdote. O estado de vida cristã caracterizado pela vida religiosa diz respeito à consagração de indivíduos que se colocam, exclusivamente, ao trabalho sagrado (PONTES FILHO, 2015).

reduzido, o país, de acordo com Pierucci (2004), ainda é majoritariamente católico, muito embora a vivência dessa religiosidade tenha diversas nuances.

Além disso, de acordo com Almeida (2004), no afrouxamento do vínculo entre os fieis e a instituição observou-se diferentes formas de ser católico no Brasil, falando-se, assim, em *catolicismos* (SANCHIS, 1997). O pluralismo religioso e a liberdade de escolha religiosa do indivíduo contribuem para que a mobilidade religiosa também seja uma marca, não só do país, mas, sobretudo, na contemporaneidade (FERNANDES, 2006).

Não apenas o quantitativo católico vem se reduzindo nos últimos anos, mas também o número de pretendentes a levar uma vida vocacionada para o trabalho religioso tem apresentado significativa diminuição. Assim, qualquer pessoa que tenha alguma familiaridade com o tema da vida religiosa (VR) contemporânea, seja no Brasil ou em quase todas as regiões do mundo, ouvirá uma narrativa quase petrificada de crise nessa instituição. As causas e consequências dessa crise tornam-se objeto de análise das mais diversas áreas do saber: Sociologia, Antropologia, Teologia, Psicologia, Filosofia etc. Os estudiosos vêm empreendendo esforços para compreender as mudanças que atravessam as várias modalidades, estilos das congregações e ações que constituem a Vida Religiosa (GARCIA, 2006; FERNANDES, 2007).

No entanto, os estudos sobre a Vida Religiosa Católica no Brasil ainda representam, nas Ciências Sociais, um pequeno fragmento, sobretudo aqueles que enfocam o ramo feminino. Apesar dos consagrados e consagradas constituírem uma parcela significativa e uma religiosidade que se destaca na sociedade brasileira – número superior a 55 mil consagrados, sendo 22.119 homens e 33.386 mulheres³ –, os trabalhos que priorizam o ramo feminino, isto é, freiras e monjas, na área das Ciências Sociais, são escassos (DINIZ, 1995; FERNANDES, 1999; 2007). Já no campo da História, há um maior número de pesquisas, bem como nas Ciências da Religião⁴.

A religiosa católica, muitas vezes socialmente marginalizada, foi construída, na presente pesquisa, em objeto de relevância científica a partir de uma abordagem antropológica. Proponho-me a estudar a OSC como um sistema religioso, um

³ Números referentes ao ano de 2010, último censo da Igreja Católica no Brasil.

⁴ Para acessar as outras referências de trabalhos no campo das Ciências Sociais, conferir o primeiro tópico do Segundo Capítulo deste trabalho.

sistema de crenças e práticas que se inclui no quadro maior de religiões cristãs. Escolhendo o grupo específico, tenho como objetivo a apreensão e discussão de categorias e representações que constituem essa experiência religiosa e dos valores culturais a ela relacionados.

Compreendo os sistemas religiosos de forma dinâmica, em que religião e sociedade estabelecem trocas continuamente, atravessando diariamente diversos domínios. No entanto, a religião não apenas traduz ou expressa estes outros domínios, “[...] como é também uma matriz de produção de valores, de maneiras de pensar e se relacionar com a realidade social mais abrangente (GEERTZ, 1980; WEBER, 1967).” (CAVALCANTI, 2008, p.4).

O presente estudo pretendeu apreender a particularidade do sistema religioso clariano enquanto tal. Sua tentativa foi perceber na OSC a construção de uma determinada matriz de leitura e experiência do social. Nesse movimento sugerem-se alguns indicativos para a reflexão acerca da maneira pela qual esse sistema articula com a realidade social envolvente.

Adotei uma perspectiva que relacionou a dimensão objetiva e subjetiva, privilegiando não somente a doutrina e a instituição, mas também as dinâmicas e configurações próprias dos sujeitos. Assim, pude concluir que a vocação clariana é concebida por meio de uma transformação da subjetividade que ocorre através de um processo que as religiosas passam, o qual se inicia, geralmente, com o desejo de ser religiosa ou com a conversão e vai tomando forma com a admissão na Ordem – e tudo o que isto possa significar.

Tratando-se de uma investigação que aborda a “vida real”, ainda que bastante singular e exclusiva, situada em um microespaço – mas contextualizada com o mundo ao seu redor – inspirei-me no que Geertz (1989) denominou de *descrição densa*. Busquei fazer uma etnografia interpretando os sentidos socialmente atribuídos às ações em contextos específicos. Os cuidados na análise do material etnográfico e a escrita de um texto não repousam na capacidade de captar os fatos e acontecimentos, mas na interpretação e na maneira encontrada para a redução do estranhamento que o contato com um universo diverso ao familiar pode produzir.

Para compreender os sentidos e significados da vida contemplativa das Irmãs Clarissas na atualidade, me preocupei em pensar as motivações para o

ingresso na Ordem e os fatores que justificam a permanência das religiosas no instituto. Além disso, procurei refletir sobre como as religiosas estabelecem relações com a Igreja e com a sociedade laica e, como transitam e se comunicam em um mundo tornado cada vez menor frente a um contexto global. E, finalmente, busquei discutir em que medida essa vida monástica conservou valores instituídos há oitocentos anos por sua fundadora, considerando uma realidade capitalista e, quais as possíveis (re) significações da vida contemplativa colocadas pela necessidade de diálogos e estratégias para a interação com o mundo contemporâneo.

Para responder minhas inquietações científicas e alcançar os objetivos propostos, empenhei-me em organizar e dividir a Dissertação de forma que abarcasse esse conjunto de questões. Dessa forma, no primeiro capítulo apresentei um registro histórico crítico da vida religiosa feminina ao longo da Idade Média, enfatizando a biografia dos fundadores do movimento franciscano, Clara e Francisco, no intuito de oferecer subsídios para compreender aspectos históricos e tradicionais, e conhecer sua espiritualidade e carisma.

No segundo capítulo, busquei relatar sobre as fundações dos mosteiros da OSC no Brasil, desde a primeira casa até, sobretudo, o convento estudado no presente trabalho. Levantei não somente uma cronologia dos mosteiros da Ordem, mas também uma discussão sobre as transformações na Vida Religiosa suscitadas pelas mudanças na sociedade e pelas propostas do II Concílio Vaticano.

O terceiro capítulo discorreu sobre a etnografia do mosteiro paulista, no qual descrevi o cotidiano das irmãs e também as etapas da vida religiosa, desde a candidatura até a profissão dos votos solenes, analisando-os antropologicamente.

Já nas Considerações Finais, fiz uma reflexão sobre a totalidade dos dados, observando as permanências e as mudanças que delineiam a vida de enclausuramento religioso nos dias atuais no mosteiro e, paralelamente, qual o lugar e a importância da vida contemplativa no mundo do século XXI.

Essa investigação pretende restituir a multiplicidade de itinerários das religiosas, capturando, sob convencionadas aparências, o alto grau de diversidade dessas vidas femininas e o esforço que cada uma delas empreendeu ao responder ao chamado divino. Procurei ouvir as diversas vozes que me falaram nesta pesquisa, memórias que são fruto de diferentes experiências e, pude, assim,

concluir que, longe de ser uma fuga *no* e *do* mundo, o enclausuramento pode ser uma forma de auto-afirmação.

Em tempos de rápidas mudanças e de desenvolvimento científico e tecnológico sofisticados, revela-se de fundamental importância compreender em que medida as concepções do sagrado fizeram parte da organização de sua vida comunitária, formada exclusivamente por mulheres e manifestada na operação de rituais que caracterizam seu monaquismo.

Empreender um trabalho sobre religiosas reclusas no campo das Ciências Sociais é um desafio, pois há uma considerável escassez de bibliografia (FERNANDES, 2004; GARCIA, 2006; DURÀ-VILA et. al., 2010; ROSADO NUNES, 1984). Há também poucas pesquisas etnográficas recentes com freiras e monjas e a maioria da produção dessa temática é norte-americana, das quais destacamos: Claussen (2001), Gutschow (2004), Lester (2005), e Taylor (2007). Trabalhar com uma proposta etnográfica entre enclausuradas implica em limitações na observação e participação, consistindo em desafios no fazer antropológico. Mas as investigações encontradas indicam que tais propostas podem ser cumpridas, culminando em pesquisas de qualidade e grande contribuição (DURÀ-VILÀ et. al., 2010).

Além disso, ainda no que diz respeito à teoria e, principalmente, à biografia de Clara de Francisco, utilizei como fontes primárias a documentação do acervo do mosteiro; bem como a documentação que diz respeito à vida monástica: Declarações e Constituições da *Federação Sagrada Família, Regra de São Francisco, Forma de Vida e Regras de Santa Clara, Legendas* de ambos, Documento do Concílio Vaticano II e outros documentos que regem a vida consagrada.

Outra questão que deve ser esclarecida é sobre o uso de nomes fictícios. Fiz a opção de não revelar os nomes do mosteiro e do município onde se encontra, bem como não revelar, também, o nome das religiosas, conferindo-lhes quando necessário nomes fictícios.

Ao longo da pesquisa, percebi que a reclusão e o afastamento das religiosas da sociedade constituíam importantes aspectos simbólicos que estariam em desacordo com a revelação dos respectivos nomes reais. Compreendi que o anonimato religioso se trata de um estilo de vida, e ao descrever os nomes reais eu

poderia não somente descaracterizar essa comunidade, mas também causar certo incômodo entre elas.

O Código de Ética da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) assegura como direito dos grupos que são objetos de pesquisa a “preservação de sua intimidade de acordo com seus padrões culturais” (ABA, 2012, p.1). Considerando as características do grupo pesquisado, concluí que consistiria em uma atitude antiética a revelação dos nomes reais.

Há uma ampla discussão sobre o anonimato no texto antropológico, mas de acordo com Claudia Fonseca (2007), essa definição deve ser apreendida em campo e foi a partir dessa perspectiva que fiz minha escolha. A autora afirmou que o uso dos nomes reais não deve constranger ou prejudicar os informantes e, ao refletir sobre essa questão, optei por manter as pessoas que participaram dessa pesquisa no anonimato, sem que os objetivos do trabalho fossem prejudicados.

Todo o material coletado em campo que aqui foi publicado tem a permissão das religiosas. Procurei, assim, fazer uma etnografia que tivesse não somente a qualidade quanto à descrição pormenorizada de uma expressividade cultural, mas também a comprometimento ético para com os sujeitos que tornaram possível esse trabalho, preservando a identidade das pessoas, cidade e mosteiro envolvidos, tornando possível, assim, a conservação do universo fenomênico com todas as suas características.

Subjetividade da antropóloga e dilemas do campo

Neste tópico da Introdução, pretendi falar sobre minha trajetória intelectual, delineando o caminho que percorri até chegar em minha pesquisa de Mestrado, da qual esta Dissertação é fruto. Busquei discutir algumas questões que se tornaram importantes ao longo do percurso da pesquisa, como a subjetividade do antropólogo, suas implicações na pesquisa acadêmica e os impasses do campo, no intuito de fazer reflexões pertinentes sobre a prática antropológica.

O encontro com a Antropologia

Alguns anos após minha graduação em Letras, percebi que estava vivendo uma nova temporalidade. Ares de cansaço já apontavam naquilo com o que eu trabalhava há cinco anos, a Língua Inglesa – sem contar os anos de curso na escola de idiomas e o curso superior em si, que somam por volta de oito anos. Almejava algo novo, apesar de não fazer ideia do rumo que tomaria.

Em 2010 tive meu primeiro contato com as Ciências Sociais, por meio do livro “Um toque de Clássicos” (2007). Fiquei curiosa e motivada para continuar as leituras e encontrar nova bibliografia. Após compreender a “divisão” básica das Ciências Sociais em três grandes áreas – Sociologia, Antropologia e Ciência Política –, identifiquei-me com a Antropologia, e desejei adentrar nesse novo universo.

Havia interesse de minha parte em fazer estudos na área da religião, tema que me despertava a atenção. Senti-me especialmente motivada quando descobri que havia interesse por parte da Antropologia em estudar as religiões, e logo me identifiquei. Busquei, então, me aprofundar.

Dentre as leituras que fiz, encontrei uma dissertação de mestrado do Museu Nacional em que a pesquisadora iniciava seu texto falando que ultimamente passara a ter uma visão mística da realidade⁵ e destacava a relação desse aspecto subjetivo com seu objeto de pesquisa. Achei interessante seu posicionamento, abrindo espaço em um texto acadêmico para afirmar e refletir sobre sua visão de mundo, buscando justificar o porquê de estar fazendo uma pesquisa na área da Yoga. Até então, eu não havia tido contato com qualquer texto em que o(a) autor(a) destacasse a relação da subjetividade com o objeto de pesquisa, e esse fato me deixou muito à vontade para que eu pudesse, também, me posicionar.

Fiz, então, um levantamento de material que estudasse a questão, e compreendi que se tratava de uma tendência na Antropologia, marcada pelo questionamento dos antropólogos pós-modernos e de antropólogas feministas, em que a própria Antropologia, sobretudo a etnografia, tornava-se objeto de estudo (GROSSI, 1992). Esse movimento, a pós-modernidade na Antropologia, teve como principais precursores os autores Clifford Geertz, James Clifford, George Marcus e Michael Fischer.

⁵ A dissertação leva o título *A construção da pessoa “oriental” no ocidente: um estudo de caso sobre o Siddha Yoga*, de autoria de Maria Macedo Barroso (1999).

Ao indagarem sobre a escrita do texto etnográfico, o pesquisador passou a ser alvo de alguns questionamentos, como sua subjetividade na pesquisa acadêmica e sua autoridade nos escritos etnográficos. A discussão foi iniciada ressaltando que o pesquisador não pode estar oculto em seus escritos, pelo contrário, sua presença deve ser problematizada. Desta maneira, são desconstruídas algumas imagens paradigmáticas: do antropólogo como portador da verdade científica e destituído de uma subjetividade que influencie no trabalho acadêmico⁶ (CALDEIRA, 1988; KUPER, 2002).

Na construção da relação com o objeto de pesquisa, o antropólogo vai se deparar com situações de conflito, seja pessoal, seja com seus interlocutores. Schwades (1992) destaca a necessidade da definição de limites entre o trabalho acadêmico e a postura pessoal que o pesquisador deve assumir frente ao objeto. Mas esse processo é permeado por algumas “misturas”, como diz a autora, do antropólogo-pesquisador com o pesquisador-pessoa. Trata-se de um exercício que ocorre “nas malhas finas da subjetividade” (SCHWADES, 1992, p. 44).

Além da reflexão sobre a relação do pesquisador com o objeto, há também a reflexão sobre o próprio pesquisador, isto é, de sua subjetividade, o conjunto de pensamentos, sentimentos e significados, uma consciência cultural e historicamente constituída (ORTNER, 2007). Não se trata somente de auto-análise, de fazer uma Psicologia da Antropologia ou muito menos um diário pessoal, mas penso ser importante refletir sobre essa questão, para pensarmos o *lugar* de onde se faz ciência, uma vez que a produção de conhecimento passa por esse “filtro”. Ao refletir sobre si, o pesquisador reflete, também, sobre sua prática acadêmica.

[...] só se encontra o outro, encontrando a si mesmo. Os relatos [...] nos falam de que forma essa auto-busca influiu na interpretação que cada um fez de seu objeto. Penso que não foi o acaso que levou cada um de nós a seguir uma trilha diferente, pois na verdade cada caminho reflete a forma individual e subjetiva do encontro de si mesmo a partir do encontro do outro. (GROSSI, 1992, p. 15-16)

⁶ Não pretendi entrar em outros debates da Antropologia Pós-Moderna, nem mesmo discutir exaustivamente os dois pontos que coloquei. Farei uma breve reflexão no intuito de justificar a escolha do meu objeto de pesquisa e da problemática que trabalho em minha Dissertação.

Foi possível notar, a partir da leitura do diário íntimo de Malinowski, a reflexão sobre si mesmo que o campo proporciona. E com a Antropologia Pós-Moderna, também se vê uma nova abordagem sobre a subjetividade do antropólogo.

Com o tempo, assistiríamos a uma mudança de visão dos antropólogos em relação a esta questão, verificando-se entre alguns uma postura de explicitar o mais possível o papel desempenhado pela subjetividade na construção do conhecimento, acompanhando o processo de tomada de consciência dentro da disciplina sobre o fato de que conhecer o outro implica necessariamente num conhecimento de si. (BARROSO, 1999, p. 2)

Diante dessa discussão, chamo a atenção para dois pontos. Meu interesse pela Antropologia não se deu, inicialmente, pela busca de compreensão do outro – uma de suas grandes marcas –, mas foi justamente a possibilidade de um maior auto-conhecimento que me atraiu. Ao desenvolver as leituras, percebi que as relações entre Antropologia e consciência de si são estreitas, pois o conhecimento do outro implica em uma maior compreensão de si mesmo.

O segundo ponto está relacionado com o por quê de ter escolhido um grupo cristão contemplativo e que tipo de Antropologia/Etnografia pretendo produzir. Nesse processo já mencionado de busca do autoconhecimento, mergulhei na mística cristã, e notei que a vida contemplativa é o itinerário escolhido por diversos místicos para a compreensão de si. Santos como Teresa D'Ávila e São João da Cruz indicam o caminho da meditação e do silêncio como ferramentas para o conhecer-se. Penso que essas leituras culminaram com o meu contato com as Clarissas – que não foi articulado, como explicarei em seguida – e a construção do objeto de pesquisa.

Assim, além do interesse acadêmico pela mística cristã, posso afirmar, também, que em certo ponto de minha vida, passei a pensar a realidade de uma forma mística, orientada pelo Cristianismo. A minha entrada no Mestrado e a escolha do objeto de pesquisa são também desdobramentos desse ponto de vista.

Acredito que explicitando essas questões – da subjetividade do antropólogo e a justificativa para a escolha do objeto de pesquisa – e suas interrelações, trago argumentos satisfatórios que expliquem o porquê da escolha de uma religiosidade calcada sobre processos de autoconhecimento e expansão dos níveis de reflexividade.

Na continuidade do desenvolvimento deste segundo ponto, posso dizer que, com a presente discussão estou apontando para um tipo de Antropologia e Etnografia que pretendo fazer. Tenho conhecimento de que o texto etnográfico pode tornar-se diverso ao que realmente ocorre em uma sociedade, pois o antropólogo pode se ocupar de apenas *decifrar* conceitos cientificamente importantes, mas que em nada dialogam com a gramática nativa. Contudo, o pesquisador é portador dessa *autoridade* – ou não arbitrariedade? –, o poder de ser seletivo em sua escrita, e por outro lado, a fragmentação da autoridade do antropólogo é uma ilusão, já que este ainda é o único responsável pelas descrições culturais ou narrativas que apresenta (CLIFFORD, 1998).

Defendo que o antropólogo deve fazer uso de sua *sensibilidade* (SEGATO, 1992) no trabalho antropológico, e que deixar-se ser afetado pelo campo é a grande contribuição dessa abordagem (FAVRET-SAADA, 2005). Não se trata de pura aventura pessoal ou de fazer uma Antropologia confessional – até porque esta proposta de Etnografia não se restringe somente aos estudos da religião –, mas sim de cessar a dicotomia razão e sensibilidade, muitas vezes colocada pela Ciência⁷.

Favret-Saada (2005, p. 160) comenta nos seguintes termos

[...] quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível.

Ilustro essa ideia com uma situação que atravessei durante a pesquisa. Fiquei entusiasmada quando li sobre os rituais de passagem na vida religiosa, e reestruturei o trabalho para me debruçar sobre esta temática. No entanto, apesar da motivação, percebi que os rituais de passagem não eram tão centrais para a vida religiosa clariana. Assumo que demorei a admitir, e depois da aceitação do fato

⁷ Não pretendo com esse argumento afirmar que a Antropologia não é ciência. A disciplina tem suas particularidades, que fazem parte de seu *corpus*, caso contrário ela perde a razão de ser. A presença do autor no texto e a pesquisa participante fazem parte do trabalho antropológico; e não é a produção da etnografia e a relação sujeito-objeto que implicam na ausência da neutralidade e objetividade acadêmicas. Não é possível adotar os mesmos métodos utilizados pelas *hard sciences* para a Antropologia: “[...] é como querer fazer antropologia através da física ou outra ciência qualquer que seja de uma qualidade diferente.” (RUBIM, 1999, p. 18).

encontrei dificuldade em continuar a pesquisa. No entanto, passado algum tempo, notei que adquiri, a partir desse processo um tanto difícil, um olhar mais refinado e mais experiente. Entendi que o fundamento da vocação clariana é constituído, principalmente, por elementos místicos, históricos e sócio-culturais – não tão palpáveis como os ritos de passagem – e a celebração da passagem é apenas uma atualização desses⁸.

Estudar um grupo contemplativo é uma tarefa complexa, já que suas ações carregam um caráter simbólico substancial e um olhar desatento pode compreendê-las de maneira equivocada – como eu estava fazendo. Após o impasse com a pesquisa, fui pesquisar a mística cristã com afinco e deixei-me sensibilizar por ela. Ao mesmo tempo, também fui afetada pelo campo, de forma que pude imergir mais profundamente, sendo mais participante do que observante. Foi este exercício o responsável – e fundamental – para que a pesquisa tomasse novos rumos e alcançasse os resultados aqui explanados. Assim, também compreendi o que Fonseca (2007, p. 15) quer dizer ao afirmar que a particularidade do exercício antropológico caracteriza-se por “estender os limites da imaginação científica”.

Iniciei, em 2011, uma Especialização em Antropologia na Universidade do Sagrado Coração (USC), em Bauru, e pude imergir na temática que eu tanto gostava com o apoio de meu orientador, Antonio Walter Junior, que também é pesquisador na mesma área. Mas as perguntas “Que grupo estudar? Qual recorte teórico fazer? Como será essa pesquisa? Por onde começar?” ainda estavam sem resposta.

O campo: as monjas Clarissas

Em meados de 2012, recebi a sugestão de conhecer o mosteiro das Clarissas, monjas enclausuradas, na cidade onde eu morava. Sua presença no município era, para mim, desconhecida até então. E meu primeiro encontro com elas, por mais interessante que soe, aconteceu em uma clínica de fisioterapia – fato que me surpreendeu devido a imprevisibilidade do acontecimento e que, também,

⁸ Braga (2015) apontou que o antropólogo pode se acomodar em uma zona que proporcione maior conforto em relação ao que se julga ser o real motivo de estar em campo, em que a investigação é motivada por elementos importantes para o pesquisador e não para o pesquisado. O autor fala sobre como a dinâmica do campo, que pode envolver alguns desconfortos e surpresas, pode ressignificar a problemática do trabalho acadêmico.

me deixou nervosa na aproximação, impedindo que acontecesse de maneira natural⁹.

Havia duas religiosas – de diferentes faixas etárias e com vestimentas religiosas também diversas – sendo que eu me dirigi a mais nova para me apresentar. Ela sugeriu que eu ligasse no mosteiro e falasse com a madre, então me passou o telefone. Perguntei qual era seu nome e ela disse, e ao fazer a mesma pergunta para a mais velha, ela não disse nada, e a jovem respondeu. Hoje entendo que a religiosa estava fazendo um voto de silêncio na época, prática comum entre as religiosas, e estava impossibilitada de falar.

No dia seguinte, na parte da tarde, liguei para o mosteiro. Uma voz feminina do outro lado atendeu dizendo “Louvado seja o nosso Senhor Jesus Cristo!”, e eu cumprimentei a irmã, identificando-me e pedindo para falar com a madre. No entanto, ela estava ausente e pediu que eu retornasse a ligação no dia seguinte, às dez horas da manhã. Assim o fiz, no horário combinado liguei novamente e pude falar com a responsável, que foi muito educada e solícita, e pediu para que eu fosse ao mosteiro na próxima semana. Tive tempo para me preparar e conhecer melhor sobre a Ordem de Santa Clara, destacando os pontos que mais chamaram a atenção sobre seu estilo de vida.

Percebi que a partir deste momento estava iniciando a prática antropológica de familiarizar o estranho e estranhar o familiar (VELHO, 1981). Em primeiro lugar, eu estava praticando o distanciamento do objeto de pesquisa, com o qual eu tinha muitos aspectos em comum no que diz respeito à fé. Exercitei-me para poder enxergar esse *outro*. E apesar de nossas semelhanças, as monjas eram para mim desconhecidas, isto é, o conhecimento que eu tinha sobre elas não estava muito além do senso comum. As religiosas eram, assim, algo próximo e distante de mim.

Após o levantamento dos dados, fui ao encontro da madre no mosteiro. Minha surpresa ao chegar no lugar, bem distante do centro da cidade, mas localizado em um bairro nobre, foi um contraste do que eu pensava ser uma casa de reclusão religiosa. Pareceu-me um casarão de fazenda, com um aspecto acolhedor, rústico e todo gramado. Entrei pelo único portão que estava aberto cujo caminho

⁹ Bocchi (2014) chama atenção para o termo *imaturidade antropológica*, ao relatar sobre os impasses vivenciados durante sua pesquisa, em seu artigo no qual relata sobre sua trajetória intelectual e a construção de seu objeto de pesquisa.

conduz à capela, mas como não tinha ninguém, fui andando pelo mosteiro em busca de alguém que pudesse me levar à madre.

Não demorou muito tempo e encontrei a jovem que me passou o telefone na clínica de fisioterapia. Disse a ela que havia combinado com a madre e que ela estaria me aguardando, então me conduziu ao local onde seria nossa reunião. Era um lugar que parecia uma entrada principal para o interior da casa, pois tive que tocar uma campainha e a porta fechada por tranca elétrica se abriu. Entrei em uma espécie de *hall*, onde à esquerda havia uma parede com grades, à frente uma enorme porta de madeira e à direita uma outra sala – chamada locutório. Fui atendida por outra religiosa que foi chamar a responsável pelo mosteiro.

Em seguida fui chamada por alguém à sala da direita. Era um cômodo grande, retangular, com uma cadeira no canto, grades de madeira e uma cortina por trás das grades. A pessoa que me chamou puxou as cortinas e me cumprimentou com um sorriso, era a madre. Uma senhora de pouco mais de 50 anos – que, na verdade, tem 65 –, com o rosto somente à mostra e com um sotaque que parecia da região Nordeste. Ela se apresentou, disse seu nome e quis saber de mim, quem era eu e o que seria a pesquisa que disse ao telefone.

Apresentei-me, disse meu nome, contei que era estudante de Antropologia e que a vida das irmãs havia me chamado a atenção, por isso havia pensado na pesquisa. Falei sobre os aspectos da Ordem que se destacaram para mim e fiz algumas reflexões antropológicas, no entanto, comecei a perceber um semblante de confusão no rosto da madre, e logo ela disse em um tom sereno: “Vou chamar uma irmã que tem formação superior, porque eu não entendo dessas coisas”.

Logo chegou a outra religiosa, e ficamos a sós. Ela também tinha somente o rosto e pés descobertos, mas parecia ser mais jovem, na faixa de quase 30 anos. Eu me apresentei e disse que, como estudante de Antropologia, tinha interesse em fazer uma pesquisa no mosteiro sobre o estilo de vida das irmãs, apesar de não ter nada escrito ainda. Falei, novamente, dos aspectos que me chamaram a atenção e ela prontamente se pôs a falar. E o diálogo fluiu naturalmente. Ela continuou falando até que deu seu depoimento de vida e disse que era formada em História, pela Unesp de Assis, mas que ela foi se “desapontando com a ciência e que o Senhor Jesus ganhou seu coração”. Em seguida, me perguntou sobre minha religião, se eu

também era católica, e eu confirmei. Questionou-me sobre meu estado civil e eu disse que estava noiva.

Com o andamento do trabalho de campo, pude tomar consciência de algumas questões que ainda não estavam esclarecidas para mim. A primeira diz respeito à minha confissão religiosa, isto é, quando eu disse que era católica não imaginei que isso teria implicações no campo, que no meu caso foram positivas. Percebi que as religiosas me deram mais credibilidade ao se identificarem com minha orientação religiosa, e senti maior abertura por parte delas. Assim, não posso negar que o fato de eu ser católica e ser mulher contribuíram para o melhor andamento da pesquisa. Percebi, também, que tudo que eu falasse seja para a madre ou para a aspirante, mesmo em particular, tornava-se do conhecimento de todas, ou seja, qualquer coisa que eu dissesse se tornaria de conhecimento de toda a comunidade.

A segunda questão girava em torno de meu estado civil, pois a partir do momento que as monjas souberam que eu não era casada, elas fomentaram em seu imaginário que “eu estava lá porque iria ser uma Clarissa” e a pesquisa seria apenas um pretexto. Quase todas as vezes que eu ia a campo, era surpreendida por uma nova fala que retomava a ideia de que “eu era uma delas”, e essa situação só foi interrompida com a minha gravidez, no segundo semestre de 2014. A insistência das religiosas chegou a me incomodar em um determinado momento, pois me sentia desacreditada como pesquisadora com suas brincadeiras, apesar delas nunca terem me faltado com respeito. Eu não estava lá para ser religiosa, mas para pesquisar, e como eu queria que as religiosas entendessem isso naquela época! Não importava qual fosse meu posicionamento, ainda assim elas me olhariam como uma aspirante a religiosa.

Tive a permissão da madre para começar a frequentar o mosteiro, isto é, as missas, os dias festivos da Igreja, os rituais de passagem das religiosas e suas orações no geral (terços, a Liturgia das Horas, meditações etc). Combinamos que eu passaria a ir com mais frequência ao lugar, sendo que quando eu tivesse dúvidas ou precisasse marcar uma reunião, eu deveria agendar com ela, e assim procedi em todas as vezes que precisei.

Um pouco antes de iniciar o trabalho de campo no mosteiro, também conheci minha orientadora, Christina de Rezende Rubim, quem me incentivou a

prosseguir com a pesquisa para um Mestrado. Passei, então, a montar meu projeto de pesquisa, partindo de uma perspectiva etnográfica.

Ao mesmo tempo, minhas idas a campo também foram ficando mais intensas: participei de missas durante a semana e aos finais de semana, de datas comemorativas da Igreja, como Páscoa, Natal, dia de Santa Clara e São Francisco, também participei de atividades comuns do dia a dia das religiosas, como cuidado do gramado, limpeza, refeições, leitura da Liturgia das Horas e terços. Infelizmente, não pude participar de atividades na clausura, uma vez que minha entrada não foi permitida.

Estive presente também em rituais de passagem que marcavam diferentes etapas das religiosas dentro da Ordem e foram, particularmente, os momentos que mais me chamaram a atenção, como já disse. Estive presente em quantas passagens me foram possíveis e, com a autorização da madre, pude fotografar esses rituais.

É um momento de muita importância para a comunidade de religiosas, já que simboliza uma maior entrega do sujeito à Cristo e reforça a identidade do grupo como esposas de Cristo. São laços pessoais e comunitários que se fortalecem à realização de cada passagem, de forma que se atualiza a sua identidade comunitária como esposas de Cristo, chamadas a viver uma vida no anonimato, rezando pela salvação da humanidade, conforme afirma a cosmovisão clariana.

Em 2013, fui aprovada no processo seletivo para o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e pude desenvolver a investigação. Cursei disciplinas que foram muito importantes para pensar meu objeto de pesquisa e as conversas com colegas e a participação em eventos possibilitaram um amadurecimento de meu trabalho.

No decorrer da pesquisa até a elaboração da Dissertação, busquei produzir um estudo que, ao investigar essa realidade social e religiosa, favoreça a desconstrução de discursos correntes na sociedade. No geral, esses discursos são carregados de preconceitos e juízos de valor, e diferenciam-se amplamente dos significados constitutivos da vida religiosa feminina. Minha intenção foi deixar transparecer esse *outro* e sua realidade, apesar desse *outro* acabar perpassando a subjetividade e autoridade da antropóloga.

CAPÍTULO 1 – O LEGADO DE FRANCISCO E CLARA DE ASSIS

Busquei neste capítulo compreender historicamente as fundações da Ordem de Santa Clara, observando o contexto da Idade Média Central e a história de Francisco e Clara de Assis. A biografia dos fundadores será contemplada, de forma que se possa melhor compreender as respectivas Ordens Religiosas, e a terminologia que perpassa essa temática.

1.1 Idade Média: um breve panorama de seu contexto

É importante iniciar esse trabalho com um breve olhar sobre o cenário do qual emergiu a Ordem de Santa Clara, o século XIII, situado no período histórico concebido como Idade Média. Não pretendi, no entanto, esgotar a discussão sobre a o período, mas apenas contextualizar o leitor no momento histórico.

De acordo com Franco Júnior (2001)

Trata-se de um período da história europeia de cerca de um milênio, ainda que suas balizas cronológicas continuem sendo discutíveis. Seguindo uma perspectiva muito particularista (às vezes política, às vezes religiosa, às vezes econômica), já se falou, dentre outras datas, em 330 (reconhecimento da liberdade de culto aos cristãos), em 392 (oficialização do cristianismo), em 476 (deposição do último imperador romano) e em 698 (conquista muçulmana de Cartago) como o ponto de partida da Idade Média. Para seu término, já se pensou em 1453 (queda de Constantinopla e fim da Guerra dos Cem Anos), 1492 (descoberta da América) e 1517 (início da Reforma Protestante).

A Idade Média Central, ou também Idade Média Clássica, à qual dei ênfase por compreender o período de fundação do Franciscanismo, é a fase mais rica do medievo em seus mais diversos aspectos. Foi concebido por Huizinga (2010) como *outono da Idade Média*, um período determinado por fortes transformações, intensa urbanização e ativo desenvolvimento do Ocidente Medieval.

A Idade Média Central (séculos XI-XIII) que então começou foi, *grosso modo*, a época do feudalismo, cuja montagem representou uma resposta à crise geral do século X. De fato, utilizando material histórico que vinha desde o século IV, aquela sociedade nasceu por volta do ano 1000, tendo conhecido seu período clássico entre os séculos XI e XIII. Assim reorganizada, a sociedade cristã ocidental

conheceu uma forte expansão populacional e uma conseqüente expansão territorial, da qual as Cruzadas são a face mais conhecida. Graças a maior procura de mercadorias e à maior disponibilidade de mão-de-obra, a economia ocidental foi revigorada e diversificada. A produção cultural acompanhou essa tendência nas artes, na literatura, no ensino, na filosofia, nas ciências. Aquela foi, portanto, em todos os sentidos, a fase mais rica da Idade Média [...] (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 17).

A vida social na Idade Média Central dividia-se e organizava-se, basicamente, em três partes¹⁰, sendo a primeira ocupada pelos clérigos da Igreja Católica, a segunda atribuída aos nobres e a última posição representada pelos servos, termo que designa as mais diversas condições pessoais, com um grande número de modalidades que podemos encontrar, comportando, inclusive, uma série de condições intermediárias entre a liberdade absoluta e a servidão (PERNOUD, 1997).

As relações sociais caracterizavam-se pelo domínio da nobreza sobre as outras classes (com exceção do Clero), das quais se destacavam as relações dos senhores feudais com os trabalhadores rurais, pois a Europa medieval tinha um caráter majoritariamente rural. Os servos exploravam a terra, por meio da agricultura ou pecuária, em contrato com nobres e pagavam-lhe taxas pela sua utilização, já que habitavam nela com suas famílias e gozavam de proteção militar (MICELI, 1997).

Além disso, a organização familiar na Idade Média também constituía um aspecto importante na vida social do período, pois as relações eram estabelecidas a partir das famílias, não a partir do indivíduo – o indivíduo existia em função da coletividade, ao contrário do que observamos na modernidade¹¹. O pai ocupava o núcleo da estrutura familiar, e mulher, filhos e filhas estavam submissos a ele: cabia a ele casar as filhas – o que ocorria entre os 12 e 16 anos de idade – e instruir os filhos (PERNOUD, 1996).

¹⁰ Esta divisão é amplamente debatida no campo da História e não é consenso. Utilizamos essa abordagem pela didática que apresenta, porém é importante observar a complexidade social compreendida nas três divisões, sobretudo na terceira.

¹¹ Giddens (2003) aponta para a emergência do indivíduo na modernidade, em que a sociedade está deslocada de valores tradicionais e o "eu" torna-se, cada vez mais, um projeto reflexivo. A identidade social dos indivíduos não é mais limitada pela própria tradição, pela localidade ou pelo parentesco. A modernidade enfatiza o cultivo das potencialidades individuais, oferecendo ao indivíduo uma identidade "móvel", mutável. Assim, descortina-se para o indivíduo, um mundo de possibilidades múltiplas, de diversidades abertas e escolhas. O planejamento estratégico da vida individual passa a ter fundamental importância, de forma que o indivíduo passa a ser responsável por si mesmo.

Apesar da característica rural da Idade Média, o século XI foi marcado pelo desenvolvimento das cidades. Isto aconteceu devido às inovações nas técnicas agrícolas e pela expansão das áreas de cultivo, o que possibilitou aos camponeses a venda dos produtos excedentes na cidade. Surgiram, assim, as feiras e o crescimento do comércio – oportunidade para muitos trabalhadores rurais e artesãos adquirirem sua liberdade e autonomia de trabalho e, também, para mercadores venderem seus produtos.

Apesar do crescimento das cidades medievais, segundo Silva (2011), também havia marcas um tanto distintas desse avanço econômico que se experimentava na época: a cidade tornava-se o espaço onde se multiplicavam pobres, miseráveis e excluídos. A cidade, como aponta Le Goff (1992), também era lugar de violência e criminalidade.

Com a ascensão da economia e do comércio, também cresceu uma classe que foi datada oficialmente somente a partir da Revolução Francesa, a burguesia. Eram os moradores livres das cidades, e sua maioria exercia algum ofício manual ou era comerciante e tinha influência política (FRANCO JÚNIOR, 2001).

Esse apogeu econômico também contribuiu para a redução das taxas de analfabetismo no medievo. Apesar de não haver escolas públicas para todas as crianças, elas funcionavam em mosteiros e conventos, e o conteúdo ensinado ia além de regras de conduta e costumes da corte – conteúdo comum – como gramática, música, retórica, geometria e astronomia. Além disso, no século XII surgem as primeiras Universidades, quebrando o monopólio do saber dos clérigos da Igreja (PERNOUD, 1996).

A Europa Ocidental estava, durante a Idade Média Clássica, recuperando-se da crise que viveu na Alta Idade Média com guerras e invasões, a qual trouxe repercussões negativas como a desorganização da administração pública, o enfraquecimento da economia, declínio dos centros urbanos, depressão demográfica e cultural (PIRENNE, 1965).

A partir do ano mil, um conjunto de fatores contribuiu para o fim desta crise: com o fim dos conflitos houve um ambiente de segurança e estabilidade que proporcionou um crescimento demográfico, o reestabelecimento do comércio, a renovação cultural e um acentuado movimento migratório. Observou-se também

inovações nas técnicas agrícolas e a recuperação da economia (FRANCO JÚNIOR, 2001).

Na mesma medida que a economia e as cidades se desenvolviam, diversos conflitos sociais iam surgindo, principalmente sobre questões relacionadas ao poder. Devido aos privilégios adquiridos pelos artesãos e comerciantes, ocorreu uma crescente rivalidade e, conseqüentemente, diversos conflitos entre essas categorias e os príncipes de terras (MACEDO, 1993).

Além disso, outros conflitos de maiores proporções também aconteceram: na Alta Idade Média, século VI, houve a Guerra Gótica, uma tentativa do governo de Justiniano I de restabelecer o Antigo Império Romano. Durante a Idade Média Clássica, aconteceram as Cruzadas, desde finais do século XI até meados de XIII, que combatiam os inimigos do Cristianismo; houve também a Guerra Civil Inglesa, no século XII, que consistiu em um conflito pelo poder entre os primos Estevão e Matilde; no período de 1152 a 1453 aconteceu a Guerra da Barba entre a Inglaterra e França, pela rainha da França ter se casado com o rei da Inglaterra e reivindicar suas terras daquela nacionalidade. Na Baixa Idade Média, houve a Guerra dos Cem Anos (1337-1453), em que Inglaterra e França disputavam a região de Flandres, economicamente importante para ambos os reinos (VICENTINO, 1993).

1.2 O Cristianismo medieval: importância e aspectos gerais

O Cristianismo exerceu um papel fundamental no medievo e, mesmo durante a crise da Idade Média descrita anteriormente, manteve-se em crescimento. A oficialização do cristianismo como religião do Império Romano em 391 trouxe implicações não só para esta região, mas também para todo o continente europeu. Na Idade Média, o poder da Igreja Católica era tão grande que seus clérigos ocupavam o topo da vida social, influenciando até a monarquia. Além disso, era a grande responsável pelo pensamento cultural e social da época e, no aspecto econômico, a Igreja Cristã medieval era uma grande potência (MACEDO, 1996).

Esta religião teve um lugar de destaque no medievo, pois ultrapassando as obrigações religiosas, doutrinárias e pastorais, exerceu um importante papel civilizacional. Deste modo explica-se como a cultura medieval adquiriu um caráter

religioso e doutrinal e como a arte foi influenciada por esse aspecto, servindo como meio de difundir a própria religião e a sua doutrina (FRANCO JÚNIOR, 2001).

Estes ares de expansão e renovação foram aproveitados pela Igreja para uma reestruturação teológico-doutrinal, que tanto acabasse com as heresias da Idade Média quanto reforçasse o seu sentido pastoral junto dos fiéis. Assim, lançou o movimento da Trégua e da Paz de Deus, pretendendo suprimir os conflitos e violências praticados pelos senhores feudais, protegendo os populares. Também construiu ou reconstruiu igrejas, incentivou as peregrinações aos lugares santos e organizou as Cruzadas, expedições religioso-militares destinadas a libertar os lugares sagrados da Terra Santa do jugo do Islamismo. Os participantes da Guerra Santa foram apelidados de *cruzados*, pois usavam a cruz como distintivo (MACEDO, 1996).

Franco Júnior (2001) resume a trajetória da Igreja até a Idade Média nos seguintes termos

Num primeiro momento, a organização da hierarquia eclesiástica visava à consolidação da recente vitória do cristianismo. A seguir, a aproximação com os poderes políticos garantiu à Igreja maiores possibilidades de atuação. Em uma terceira fase, o corpo eclesiástico separou-se completamente da sociedade laica e procurou dirigi-la, buscando desde fins do século XI erigir uma teocracia que esteve em via de se concretizar em princípios do século XIII. Contudo, por fim, as transformações que a Cristandade conheceu ao longo desse tempo inviabilizaram o projeto papal e prepararam sua maior crise, a Reforma Protestante do século XVI.

Por um lado, a Igreja Católica aumentou significativamente seu poder e capacidade de influenciar a população e, pela sua soberania, passou a interferir em todas as áreas do conhecimento. Por outro lado, atravessou, especialmente nos séculos XII, XIII e XVI, momentos de renovações, reformas e heresias, e presenciou, também, o surgimento de novas ordens religiosas (SILVA, 2008).

A mobilidade e expansão da Idade Média Clássica tiveram uma repercussão importante no domínio religioso cristão da época, sendo que muitos passaram a questionar a riqueza do clero e miserabilidade e anonimato dos pobres. A ânsia pelas riquezas e todas as possibilidades que isto acarretava trazia duas perspectivas:

[...] alguns, julgando que essas seduções novas tornavam o mundo mais temível, lhe opuseram uma recusa total e se retiraram para o deserto. Outros, tomando o partido das mudanças que se operavam, estimaram que a resistência ao mal não implicava necessariamente a fuga para fora do século. (VAUCHEZ, 1995, p. 70)

Essas duas perspectivas resultaram não somente em um rápido crescimento de mosteiros nessa época, como também em uma nova mentalidade cristã.

Até o século X, a história da Igreja era identificada com a das elites eclesiásticas. A preocupação central era com o pensamento oficial da Igreja, as instituições clericais e com seus altos dirigentes. A religiosidade dos fiéis quase sempre ficava à margem, vista como grosseira e dotada de superstições, oposta à dos clérigos. Na Idade Média Clássica, porém, resgatou-se o sentido original de “igreja” – “comunidade de fiéis” –, englobando portanto a hierarquia eclesiástica e a massa de leigos. E é nesse sentido que se deve ver a Igreja medieval, de acordo com Franco Júnior (2001).

Segundo Tarnas (2001), surgiu em grande parte da Europa medieval uma onda de fervor místico cristão, que enfatizava a experiência religiosa subjetiva confrontando a corrupção eclesiástica e a veneração ao ritualismo sacramental presentes na época. Os religiosos emergentes sustentavam que “[...] o autêntico caminho para Deus era uma vida de renúncia e simplicidade, em oposição à vida de riqueza e poder gozada pelos privilegiados funcionários da instituição eclesiástica.” (TARNAS, 2001, p. 221), reforçando os valores ascéticos e apostólicos, como a humildade, a castidade e a pobreza, sem que precisassem romper com a Igreja Católica – eram cristãos devotos que buscavam a renovação sem necessidade de rebelião contra a instituição.

Emergiu, a partir de 1080, algo que se aproxima com uma motivação de viver a fé de forma mais autêntica, impulsionada por um desejo de voltar às origens cristãs, isto é, à época dos apóstolos e dos mártires. Vauchez (1995) explica nos seguintes termos

Em resumo, todas as experiências religiosas desse tempo foram marcadas pela vontade de voltar à pureza original do cristianismo. O ideal da *Ecclesiae primitivae forma* se tornou a referência obrigatória da nova espiritualidade, que, de maneira aparentemente paradoxal, procurava, em uma fidelidade intensificada no testemunho dos

apóstolos e na mensagem evangélica, a resposta para os problemas levantados por uma sociedade em mutação.

Concretamente, esse desejo de reatar com a perfeição da Igreja primitiva se expressou no ideal da *vita apostolica*. A idéia de que a comunidade primitiva de Jerusalém, tal como esta é apresentada nos Atos dos Apóstolos, constituía um modelo para a Igreja e de que o seu estilo de vida era o próprio modelo da vida perfeita encontrou eco em todos os ambientes. (p. 71)

Surgiu, assim, uma nova forma de viver a religiosidade cristã: a vida apostólica, baseada no tripé pobreza, penitência e pregação. Difundiu-se pela Europa Ocidental e teve diversas expressões nos mais variados grupos e ordens religiosas (SILVA, 2011).

O eremitismo, os mosteiros e as Ordens Religiosas, característicos da Idade Média, sentiram frontalmente os impactos da vida apostólica, pois enquanto muitos concordavam e aderiam aos ideais dessa nova espiritualidade, outros a resistiam pela franca quantidade de riquezas e propriedades que tinham. Descreveremos abaixo as principais expressões cristãs da Idade Média Central, que contribuem para pensarmos o contexto do nascimento do Movimento Franciscano.

A vida eremítica, forte característica do período medieval, teve seu início datado a partir da Alta Idade Média, em que se menciona a existência de homens que se retiraram para o fundo de bosques para levar uma vida religiosa no nomadismo e na solidão. A partir do século XI e principalmente no XII, tornou-se um fenômeno generalizado na Europa, a começar pela Itália. Este fervor eremítico atraiu inclusive clérigos mais fervorosos, de acordo com diversos registros de historiadores (VAUCHEZ, 1995).

O eremitismo do século XII não é o mesmo das épocas precedentes. Ele também sofreu a influência do ideal da vida apostólica e sua espiritualidade leva essa marca. Os eremitas desse tempo eram, efetivamente, penitentes: suas roupas eram sempre rústicas, sua aparência descuidada e até terrível. Procuravam os lugares mais sinistros, dormiam em grutas, diretamente no chão, ou construíam cabanas de galhos de árvores. Alimentavam-se com alguns legumes e produtos de colheita, nunca comiam carne nem bebiam vinho. Vivendo sós e sem ajuda de ninguém, tinham que redobrar a vigilância diante das tentações do Demônio. Assim, apesar do ascetismo ao qual se condenavam, os eremitas levavam uma vida ativa, e não puramente contemplativa, como os reclusos e reclusas que viviam encerrados em uma cela junto a uma igreja ou a um mosteiro. Por necessidade e por vocação, deviam trabalhar com as

próprias mãos; enfim, usavam barba e se deslocavam a pé ou montados em asnos, nunca a cavalo. (VAUCHEZ, 1995, p. 78-79)

Eles, entretanto, não viviam alheios à sociedade, mas exerciam as mais variadas funções, como pregações do Evangelho, assistência a viajantes e aos pobres. Além disso, segundo Vauchez (1995), os eremitas bem-sucedidos acabavam atraindo discípulos e formando uma comunidade que evoluía para uma Ordem Religiosa.

A experiência monástica¹² nasceu no Oriente, e o Ocidente buscou copiar os modelos bem-sucedidos dos Padres da Igreja. O monaquismo remete à ideia de alheamento e isolamento do mundo. Com efeito, trata-se de um sistema de vida de consagração ao sagrado que busca chegar a Deus por meio do recolhimento e por uma vida de interiorização, isto é, a meditação e a contemplação (NUNES JÚNIOR, 2005).

Weber (2004) apontou que as práticas ascéticas dos monges desse período foram responsáveis pelo desenvolvimento do capitalismo, e que Lutero expandiu o ascetismo para além dos mosteiros. Assim, cabia ao fiel a responsabilidade de adotar uma postura de vida estável e coerente, sendo ele mesmo o próprio encarregado dos atos que o levariam à salvação ou à condenação, segundo o cristianismo. Dessa forma, o trabalho diário foi, processualmente, transformado em um meio de glorificar a Deus, de acordo com a tradição protestante.

Os monges da Idade Média formavam comunidades e organizavam-se, judicialmente, na forma de Ordens Religiosas, reconhecidas pela Igreja. As Ordens Religiosas, monásticas ou não

[...] têm uma administração centralizada de seus recursos financeiros, uma estrutura interna de poder, prestando obediência a um ou mais 'superiores' [...] E sua função dentro do grupo mais amplo – a Igreja Católica – é a de assegurarem a reprodução, conservação e difusão dos bens religiosos. (ROSADO NUNES, 1984, p. I)

São reconhecidas perante uma Regra e uma Forma de Vida, documentos diferentes que têm caráter complementar.

¹² Outros termos relacionados à experiência monástica aparecerão ao longo do trabalho, tais como monaquismo e monacato.

As regras canônicas são textos de maior tradição dentro do direito canônico, estando sua aprovação sob controle direto da Santa Sé. Tais textos visam fornecer a base jurídica que permite a existência de uma casa religiosa e seu reconhecimento por parte da Igreja. As formas de vida são textos de caráter complementar. É um tipo de documento que tem seu fundamento na resistência à uniformização Carolíngia e na necessidade de legislar sobre questões não contempladas pela Regra.

As formas de vida visam, assim, ao mesmo tempo esclarecer o texto da Regra por um lado e garantir os *costumes* de um dado grupo dentro da Igreja, por outro. (SILVA, 2008, p. 267)

A Regra implantada no monacato ocidental foi a Regra de São Bento¹³, a qual algumas Ordens Monásticas na Idade Média professavam, tais como a Ordem de São Bento, Ordem de Cluny e Ordem de Cister.

Além da influência da vida apostólica, na Idade Média Central, sobretudo na Itália, também havia uma religiosidade cristã que estava no estado intermediário entre os clérigos e os leigos: eram os penitentes, fieis que renunciavam à vida secular sem que aderissem a alguma Ordem religiosa. “Esses convertidos (ou conversos) levavam uma existência ascética e consagravam-se à oração e às obras de beneficência.” (VAUCHEZ, 1994, p. 249). É nesse quadro que encontramos Francisco de Assis, responsável pela fundação de um grande movimento cristão ocidental, sobre o qual dedicaremos as próximas páginas.

1.3 As fundações do Franciscanismo: a Ordem dos Frades Menores

Falar em Clara de Assis é falar, ao mesmo tempo, sobre Francisco de Assis, o responsável pela fundação do Franciscanismo. Há diversos trabalhos que têm Francisco como objeto de pesquisa, seja no campo da Teologia ou da História. O que se conhece sobre o frade, foi deixado por dois importantes biógrafos seus, que também pertenciam à Ordem: Tomáz de Celano e Boaventura¹⁴. Ambos fizeram

¹³ Foi escrita por Bento de Núrsia, por volta do ano 480. Ele dedicou sua existência à fundação de comunidades religiosas, à educação e ao aperfeiçoamento da vida monástica. Sua regra abrange maior número de aspectos do estilo de vida monacal, como a hierarquia, virtudes monásticas, prática da oração, administração, disciplina, trabalho, penitência, alimentação dentre outros (SILVA, 2008).

¹⁴ Celano foi responsável por escrever os documentos *Vida I*, *Vida II* e *Tratado dos Milagres*. O primeiro escrito mostra um Francisco mais humano, repleto de crises e limitações, e foi composto em sua canonização. A *Vida II*, já descreve Francisco como um santo admirável, repleto de virtudes, e foi resultado do Capítulo – a reunião dos religiosos da Ordem – de 1244. O último documento foi escrito para complementar estas biografias, feito a pedido do ministro geral da Ordem e composto entre 1250 e 1254. Boaventura escreveu a *Legenda Maior*, responsável por uma versão definitiva de Francisco. Há outros documentos importantes que não foram escritos por nenhum de seus dois

parte da primeira geração de intelectuais no movimento, momento constituído como uma aparente necessidade diante da expansão da Ordem (SILVEIRA, 1996).

Neste tópico, busquei traçar uma breve biografia de Francisco de Assis, destacando os aspectos mais importantes que vão influenciar todo um movimento composto por homens e mulheres, como sua espiritualidade¹⁵ e carisma¹⁶. É importante ressaltar que quando se fala de um santo, especialmente de Francisco – cujos escritos são apenas alguns breves documentos¹⁷ –, é sempre uma construção discursiva (SILVA, 2008).

Francisco fundou a Ordem Primeira, destinada exclusivamente aos homens, que surgiu a partir dele e foi aprovada em 1209. Houve, também, a fundação de outras duas Ordens Religiosas de inspiração franciscana, durante o mesmo período: a Ordem Segunda, ou de Santa Clara, que se iniciou em 18 de março de 1212, com a fuga de Clara. E a Ordem Terceira, destinada às pessoas que pretendem viver a espiritualidade franciscana junto à família, cuja aprovação ocorreu em 1221, sendo atualmente chamada Ordem Franciscana Secular.

Francisco havia elaborado uma proposta de vida ascética e de pobreza para si mesmo, baseado em um sentido literal dos Evangelhos, que, no entanto, atraiu a

biógrafos oficiais, mas que também atestam sobre sua vida: *A Legenda dos Três Companheiros*, foi escrito pelos seus companheiros de primeira hora, Leão, Rufino e Ângelo; o *Anônimo Perusino*, um texto anônimo relevante encontrado na biblioteca do convento de Perusa, que relata os primeiros anos da Ordem. Além das biografias completas, há também algumas fontes episódicas como a *Legenda Perusina*, *O Espelho da Perfeição*, *Considerações sobre os Sacrossantos Estigmas* (SILVA, 2008).

¹⁵ Vauchez (1995, p. 7) define o conceito da seguinte maneira: “[...] espiritualidade é um conceito moderno, utilizado somente a partir do século XIX. Para a maioria dos autores, ele exprime a dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese, que conduz, pela mística, à instauração de relações pessoais com Deus. Quando essa experiência, depois de receber uma formulação sistemática, passa de um mestre a seus discípulos, por meio de ensino ou de textos sagrados, fala-se de correntes espirituais ou escolas de espiritualidade. Assim, distinguem-se tradicionalmente as espiritualidades franciscana, inaciana etc.”.

¹⁶ Não pretendi fazer uma discussão exaustiva do conceito, mas apenas defini-lo teológica e sociologicamente. Weber (2000, p. 158-159) define o termo como “[...] uma qualidade pessoal considerada extra cotidiana e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extra cotidianos específicos, ou então se a toma como pessoa enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como líder.”. Na teologia Católica, segundo o Catecismo da Igreja Católica, o carisma são dons do Espírito Santo conferidos a um indivíduo através da fé.

¹⁷ Os documentos conservados de autoria do próprio Francisco datam a partir de 1221 e são os seguintes: *Regra não-aprovada dos Frades Menores*, *Carta a um Ministro dos Frades Menores*, *Regra Definitiva da Ordem dos Frades Menores*, *Forma de Vida para as Irmãs de Santa Clara*, *Testamento para as Irmãs de Santa Clara*, *Admoesto e Exorto-vos*, *Carta aos Fieis*, *Carta ao Capítulo dos Frades Menores*, *Carta a Todos os Clérigos*, *Carta a todos os Custódios dos Frades Menores*, *Carta aos Governantes dos povos*, *Carta a Santo Antônio*, *Carta a Frei Leão*, *Elogio das Virtudes*, *O Cântico do Sol*, *Orações de Louvor*, *O Ofício da Paixão de Nosso Senhor*, *A vida dos Irmãos em Eremitérios*, *Louvor de Deus*, *A saudação à Mãe de Deus*, *Oração na Hora da Conversão e Testamento* (ESSER; HARDICK, 1979).

outros. E com o passar dos anos, ele foi se tornando uma figura conhecida e assim permanece até os dias atuais, sendo sua memória universalmente reconhecida, por ser uma das mais perfeitas encarnações do ideal cristão. Francisco arriscou tudo para viver e provar o amor ágape, isto é, o amor sacrificial de Deus. Andava na contramão do sistema secular e religioso e, mesmo assim, até hoje seu projeto de vida ainda atrai discípulos. Não foi um teólogo profissional, mas sim um homem de fé mística e atuante.

Francisco nasceu na cidade de Assis¹⁸, na Itália, nos anos de 1181 ou 1182. Foi filho de Pietro di Bernardone e Pica, sendo seu pai um comerciante bem-sucedido. Soube-se que teve irmãos e que sua mãe tinha por ele um afeto especial. Durante sua infância e juventude, recebeu formação para dar continuidade ao comércio de tecidos do pai, e a partir dos 14 anos começou a exercer a profissão. (VAUCHEZ, 1994; THOMPSON, 2012).

Pelas suas origens familiares e sua profissão, pertencia aos *Popolo*, isto é, a um grupo social que, no quadro ainda feudal que caracterizava Assis no fim do século XII, estava submetido à preponderância da nobreza e excluído do poder. Mas, como em todas as cidades de Itália nessa época, a franja superior desse *Popolo* – em particular os homens de negócios e os proprietários de imóveis urbanos – tendia a aproximar-se da aristocracia pelo seu gênero de vida. A fortuna de Pietro Bernardone permitia assim ao seu filho viver à maneira dos nobres e fazer parte da juventude dourada da cidade. Chefe de uma confraria de alegres estróinas, tornara-se bem popular junto dos amigos já que se achava sempre disposto a pagar-lhes as coisas. (VAUCHEZ, 1994, p. 248)

O jovem aspirava ser cavaleiro, estimulado pelo contexto da Idade Média Central e pelos conflitos que ocorriam em Assis no período de sua juventude. Assim, aos vinte e dois anos e encorajado pelo pai, Francisco partiu para um combate, já que nessa época as cidades da península italiana guerreavam entre si buscando supremacia política. A derrota de Assis tornou Francisco e seus companheiros prisioneiros de guerra sob condições miseráveis, sendo libertos somente ao fim de 1203, quando Francisco apresentou-se gravemente debilitado e abatido por severos

¹⁸ De acordo com Thompson (2012), Assis, nesta época, tem uma população estimada entre dois e três mil habitantes, e todos eles conheciam-se de vista, mas não pelo nome. Assis ficava a meio caminho entre duas cidades maiores: Perugia e Foligno. A cidade tinha pouca importância militar ou econômica.

sintomas depressivos. Depois de sua recuperação física em 1205, ocorreu gradativa mudança em seu comportamento: desistiu da carreira militar, vendendo tudo o que o remetia a guerras e doando o dinheiro para o padre responsável por uma igreja em ruínas, São Damião (THOMPSON, 2012).

Francisco estava passando por um momento de transição. Passou a ser intensamente diligente com as penitências pregadas naquela época: oração, autoflagelação e a oferta de esmolas, o que desconcertava cada vez mais seu pai e afastava seu grupo de convívio social. Tentou ainda, buscar conforto em uma peregrinação a Roma e no diálogo com o bispo Guido II de Assis, sem, no entanto, encontrar soluções (VAUCHEZ, 1994).

Houve um dia marcante para o jovem, em que andava errante pelos arredores de Assis e entrou na Igreja abandonada de São Damião. Ao contemplar o Crucifixo teve uma experiência religiosa com a Paixão de Cristo¹⁹. Esse momento marcou sua identidade como penitente e o motivou a sair da casa paterna e assumir residência na mesma Igreja em 1205²⁰. Sua mudança para a igreja não foi nada pacífica, apresentando forte resistência por parte de seu pai. Posteriormente, em uma assembléia pública, Francisco renunciou sua herança familiar e rompeu relações com seu pai Pietro, atestando que dali em frente chamaria somente Deus de pai²¹ (FRUGONI, 2011).

É possível fazer, na história de Francisco, uma leitura a partir do chamado religioso, em que o sujeito se afasta processualmente da vida secular, faz rupturas e

¹⁹ A *Legenda dos Três Companheiros* tem uma oração que provavelmente reflete as palavras de Francisco no momento da Contemplação do Crucifixo, proferidas entre choros e soluços: “Ó glorioso Deus altíssimo, ilumina as trevas do meu coração, concede-me uma Fé verdadeira, uma firme Esperança e um Amor perfeito. Mostra-me, Senhor, o reto sentido e conhecimento para cumprir a Tua santa e verdadeira vontade.” (THOMPSON, 2012, p. 37).

²⁰ De acordo com Teles (s/d), a conversão de Francisco ocorreu de forma gradativa, ao longo de anos e completando-se entre 1208 e 1209. O processo iniciou-se com as frustrações dos sonhos que alimentava desde a juventude de ser cavaleiro. E dois momentos marcaram sua conversão: a voz que o santo ouvira que lhe falava para que consertasse a igreja de São Damião que estava em ruínas; e a leitura em voz alta do evangelho de Mateus (10.7-10), feita pelo padre na missa, que falava sobre a pregação do Reino de Deus, a cura de doentes, o desapego e confiança na providência divina. “Ao término da leitura Francisco soltou um grito e disse: “Eis o que quero, é isso que procuro, isso que desejo fazer do fundo do coração.”” (TELES, 2006, p. 63).

²¹ O bispo de Assis, Guido, serviu de mediador entre Francisco e Pietro, seu pai, e aconselhou o jovem que renunciasse a quaisquer recursos da família e dependesse exclusivamente de Deus, com o que ele concordou. “Depois [...], Francisco retirou-se para uma divisão adjacente, despiu as belas roupas típicas da posição da família e ficou apenas com a camisa de cilício de penitente que usava por baixo. Regressou e depositou as vestes anteriores aos pés do pai. Dirigiu-se então aos presentes e declarou: “Até agora, chamei pai a Pietro di Bernardone. Mas, como me dispus a servir a Deus, devolvo-lhe o dinheiro que tanto o perturbou e também toda a roupa que lhe pertence, passando, a partir de agora, a dizer: “Pai Nosso, que estais no Céu”, em vez de: “Meu pai, Pietro di Bernardone”.” (THOMPSON, 2012, p. 41).

cria novos valores que nortearão sua nova visão de mundo. Sua experiência religiosa fez com que ele se afastasse, definitivamente, do mundo profano (ELIADE, 1999).

Francisco rompia, discreta mas profundamente, o laço estreito que existia então entre o estado religioso e a condição senhorial. Os monges do seu tempo, mesmo aqueles que, como os cistercienses, se mostravam preocupados em fugir do mundo, eram grandes proprietários de terras e os mosteiros constituíam verdadeiras senhorias coletivas, que geriam, defendiam e procuravam aumentar um patrimônio muitas vezes considerável, ao mesmo tempo em que exploravam homens. No espírito dos leigos e principalmente dos camponeses, eles pertenciam ao mundo aristocrático, embora se encontrassem entre eles indivíduos de grande santidade, que praticavam a pobreza em espírito. Ao contrário, a vida dos Irmãos Menores, tal como Francisco e seus companheiros a descreveram no texto normativo de 1221, impropriamente designado sob o nome de "Primeira Regra" (I Reg.), se caracteriza pela recusa de toda forma de apropriação, já que esta implicava, a seu ver, uma recusa de compartilhar e expunha o homem à tentação da avarizia e da violência. O Pobre de Assis execrava particularmente o dinheiro, no qual via a raiz das discórdias e do ódio. Além disso, os Irmãos Menores queriam situar-se em pé de igualdade com os mais deserdados, à imagem do Cristo "que não tinha onde repousar a cabeça" (Mt. 8, 20) . Assim, eles não deviam reter nem reservas nem provisões, subtraindo-se tanto quanto possível ao mundo da compra e da venda. Para obter o indispensável à vida, confiavam na Providência e trabalhavam com as próprias mãos. O recurso à mendicância só era considerado, nas origens da ordem, como um complemento.

Outra experiência que também se destaca na história de Francisco diz respeito a sua nova visão estética. Em meio à frustração e dúvidas se teria discernido corretamente a vontade de Deus, deparou-se com um grupo de leprosos. Outrora Francisco sentia repulsa por todas as deformidades físicas e doenças, no entanto, ao encontrá-los, o jovem sentiu-se especialmente comovido: compadecido, e se colocou a serviço deles. Segundo Thompson (2012), o que antes lhe causava repulsão, agora era motivo de sua paz de espírito e trazia alegria²².

²² Boff (1999, p. 93) aponta que o principal momento da conversão de Francisco foi quando compreendeu o sofrimento humano e a dor no corpo dos pobres. "O amor de Francisco para com os pobres, a prontidão em ajudá-los, o querer ser como eles e estar entre eles, tem sua origem, de uma parte, da sua generosidade espontânea e criativa sem limites, mas também da constatação da piedade que nasce nele por causa da realidade dos pobres, homens e mulheres à margem da sociedade, de multidão recusada pelos outros, exatamente no mesmo plano e na mesma condição dos leprosos. [...] A opção de Francisco é pela solidariedade fraterna aos pobres [...] O pobre e o Cristo pobre constituem para ele uma única paixão. [...] Cristo, mais que um Messias dos pobres, ele

Passou a pedir esmolas nas ruas de Assis, pregar o Evangelho de Jesus, cuidar de leprosos e reconstruir a Igreja de São Damião – que se tornou, para ele, um lugar sagrado, portador da divindade e ausente de caos. Outros jovens também foram despertados e atraídos pela forma de vida de Francisco, sendo que o imitaram nas renúncias e a ele iam se agregando, formando uma pequena fraternidade. Instalaram-se na região da Porciúncula, onde habitaram na capela de Santa Maria dos Anjos, restaurada pelo pequeno grupo de penitentes (THOMPSON, 2012). Esta pequena comunidade masculina vivia entre os marginalizados, dedicada aos cuidados com doentes, trabalhando em troca de comida e abrigo e anunciando a salvação do Cristo²³.

De acordo com os estudos de Turner (1974), Francisco formou uma pequena *communitas*, isto é, um grupo de homens unidos pela motivação de uma religiosidade ainda não definida, isto é, liminar. O autor compreende os sujeitos liminares como situados temporariamente fora da estrutura social, concebendo uma antiestrutura, ou seja, uma comunidade de indivíduos que compartilham a mesma condição liminar, a *communitas*. É possível perceber que, nessa fase do grupo

mesmo é um verdadeiro pobre. Não se pode separar a pobreza da pessoa e da obra salvífica de Cristo.”

²³ O sucesso da mensagem franciscana na Itália ocorreu por Francisco tornar acessível o linguajar religioso – o latim na época –, adaptando-o à linguagem comum. A influência das obras literárias, de canções e poemas, marcou o jovem antes de sua conversão e, mesmo depois que deixou o “século”, “[...] Francisco estava mais próximo do mundo dos cavaleiros da Távola Redonda e dos trovadores do que dos juristas de Bolonha ou da escolástica parisiense.” (VAUCHEZ, 1995, p. 131). Quando ele e seus primeiros discípulos começaram a pregar, era evidente que sua linguagem não estava próxima ao gênero de eloquência religioso vigente na época. “O Pobre de Assis atravessava assim o fosso que separava a cultura profana da cultura eclesiástica. Ele próprio falava, evidentemente, a língua do povo, mas o conhecimento aprofundado que adquiriu da Bíblia depois de sua conversão permitiu-lhe recorrer, no caso dos textos escritos, ao latim que ele usava como uma língua viva, mesmo cometendo alguns barbarismos. Com isso, ele suavizou a rigidez da língua sacra, fazendo dela um instrumento de comunicação. Mas, por outro lado, enriqueceu a língua vulgar; empregando-a em um campo que até então lhe era mais ou menos estranho: o da expressão do sentimento religioso.” (VAUCHEZ, 1995, p. 131). Teles (2006, p. 66) completa: “Derivando-se desta maneira radical de entender os evangelhos, surgiu a condição ascética individual e comunal que, aos olhos de Francisco de Assis, tornava o Cristo significante, relevante e presente em sua vida. Riquezas de boas obras e generosidade somadas a simplicidade de comunicação teológica, também tornaria Cristo relevante e presente na vida das pessoas humildes, pois muitas delas não tinham condições intelectuais para suportar reflexões teológicas mais aprofundadas. Daí a necessidade da pregação simples de Francisco. Apenas sermões expositivos já não podiam satisfazer o povo, que pouco legitimava a condição dos sacerdotes, ora dependentes e presos às ordens superiores, ora amedrontados de contraírem impurezas ou pecados cerimoniais. O que realmente o povo notava é que em diversas situações - nem todas - o modo de viver eclesiástico se tornava uma maneira confortável de garantir *status* social e político, bem como a estabilidade financeira. Isto porque, tais pessoas entendiam o sacerdócio como vocação espiritual e pastoral, não como uma profissão intelectual (ainda que esta última seja uma perspectiva muito em voga nos dias atuais). Por sua vez, a Igreja, conquanto patrocinadora de mentes brilhantes como a de Tomás de Aquino, e muitíssimos outros, contudo não satisfazia plenamente as necessidades espirituais do laicato.”

franciscano, não havia ainda a institucionalização da religiosidade. Sabe-se que eram católicos, porém, não se adaptavam uma Ordem Religiosa, o que ocorreu só alguns anos mais tarde²⁴.

Francisco inovou em suas ideias e no estilo de vida, transformando o seguimento a Cristo em *imitação* de Cristo, no sentido mais literal que possa assumir. A partir de sua experiência religiosa, compreendeu que a pobreza era o elemento fundamental para a vivência da fé, porque no contrário habitavam todos os males. A pobreza franciscana é compreendida como a renúncia a qualquer propriedade, por menor que seja: “Viver segundo o Evangelho [uma fórmula franciscana] era recusar toda a segurança e entrega-se à providência no que se referia à subsistência, ao alojamento e a todas as outras necessidades.” (VAUCHEZ, 1994, p. 256). Outro elemento presente na mensagem de S. Francisco é a compaixão pelos marginalizados, enxergando Cristo no rosto dos desafortunados: doentes, miseráveis, salteadores, prostitutas e quaisquer outras categorias que sofriam o desprezo social.

Além disso, Francisco também pregava a veneração à natureza.

A religião cristã, ao dessacralizar a natureza, não mais vista como um conjunto de divindades, traz em si certa atitude racionalista. A regularidade dos fenômenos naturais (estações, cheias/vazantes, dia/noite, ciclos de gestação etc.) faz deles janelas de acesso ao divino. O homem, feito à imagem e semelhança de Deus, identifica-se com a natureza, também ela imagem do Criador. Daí porque São Francisco dizia ser irmão dos animais, das plantas, dos astros. O texto bíblico, ao falar que a realidade invisível de Deus “tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas” (*Romanos 1,20*), permite o exercício da razão filosófica como uma revelação natural da Divindade. (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 228)

Eliade (1999) aponta que o sujeito religioso vê, na natureza, a presença do sagrado. Elementos naturais como a água, a terra, os astros, o fogo, animais e tantos outros, tornam-se sinais da manifestação divina. Francisco cultivava uma relação muito íntima com a natureza, cujos elementos eram chamados por ele de irmãos(ãs): irmã terra, irmão sol, irmã água, irmão pássaro etc.

O jovem desejava a regeneração da Igreja, mas não pretendia instituir uma Ordem Religiosa, ter algum cargo hierárquico religioso ou ser um pregador, pois não

²⁴ Não foi minha intenção aprofundar-me no debate das *communitas* em relação a Francisco. Sugiro, para uma leitura mais completa do assunto, a obra *O Processo Ritual* (1974), de Victor Tuner.

queria reproduzir os mesmos erros do Clero. No entanto, esta intenção do pobre de Assis poderia facilmente transformar-se em heresia. Em uma audiência com o papa Inocêncio III, conseguiu demonstrar fidelidade absoluta à Igreja e ao Cristianismo²⁵ e posteriormente em 1210, foi autorizado verbalmente a criar uma Ordem Religiosa, chamada *Ordem dos Irmãos Menores de Assis*. Dessa forma, o movimento franciscano foi mantido sob controle da Igreja, deixando de representar perigo à instituição e, impedindo, assim, a instauração de uma nova heresia (MACEDO, 1996).

Pode-se compreender que Francisco buscava o que Bastide (2006) denominou de *sagrado selvagem* (BASTIDE, 2006), que, em seu caso, correspondia ao *Jesus primitivo*, o qual pode está associado ao fervor do sagrado. A busca pelo cristianismo primitivo em Francisco também estar relacionada às críticas que o místico teceu à Igreja Medieval, no intuito de conduzi-la ao despojamento e simplicidade. Os traços eremíticos e a fuga à institucionalização apontam o zelo franciscano pela conservação do sagrado selvagem.

Esse comportamento do rapaz chamou a atenção de uma jovem, Chiara D'Offreducci, que na época estava noiva de um homem com o qual não queria se casar. Ela quis conhecer pessoalmente Francisco, e os jovens passaram, então, a se encontrar. Clara confessava a ele o desejo que tinha de imitá-lo em suas escolhas e radicalidade (SILVA, 2008).

Em seus encontros, passaram a planejar a fuga de Clara para que, junto a Francisco, servissem exclusivamente a Deus. Foi então que na noite de 18 de março de 1212, a jovem renunciou os projetos familiares e abandonou a casa paterna às escondidas, encontrando-se com Francisco e outros recém-convertidos em São Damião. Ao ser recebida pelos penitentes, eles cortaram-lhe o cabelo e deram-lhe uma túnica grosseira, simbolizando sua consagração. No entanto, Francisco não permitiu que Clara tomasse a mesma forma de vida que os homens: enquanto eles viviam como viajantes a anunciar o Evangelho, ela e suas futuras discípulas deveriam viver enclausuradas, observando como os irmãos, a austera pobreza (SOBREIRO, 2005).

Assim, a Igreja de São Damião foi instituída como o primeiro mosteiro para mulheres que quisessem imitar a jovem Clara, onde passariam a morar e trabalhar

²⁵ Para apresentar-se ao papa, Francisco escreveu um pequeno texto com alguns versículos dos Evangelhos, mas, infelizmente, o escrito não foi conservado (VAUCHEZ, 1994).

comunitariamente em clausura, dedicadas a uma vida consagrada de pobreza e privações. A Ordem de Santa Clara (OSC) passou, então, a ser o ramo feminino do movimento inspirado por Francisco²⁶ (SILVA, 2008).

Entre 1217 e 1220, S. Francisco elegeu alguns líderes e organizou missões, viajando para outros países da Europa, África e Oriente Médio. Em 1220²⁷ voltou à Assis, chamado pelas tensões que ocorreram em sua ausência²⁸. Nessa época, estima-se que haviam por volta de oitocentos franciscanos. (VAUCHEZ, 1994).

Chegou doente, com uma variedade de infecções e provavelmente com malária, doença que se agravou até sua morte. Mas o que mais lhe incomodara era outra situação: “Não conseguia fugir ao seu papel de líder e professor do movimento, e isto significava que teria de fazer julgamentos sobre erros e efetuar correções, algo que era absolutamente contrário à sua natureza e à sua espiritualidade.” (THOMPSON, 2012, p. 135-136).

Buscando livrar-se deste fardo, pediu à Santa Sé a nomeação de um cardeal protetor, e este foi Hugolino, o futuro papa Gregório IX. O cardeal dividia a responsabilidade da liderança com Francisco, mas isto ainda o inquietava e foi o motivo da grande crise de S. Francisco, de forma que posteriormente veio a pedir o afastamento da Ordem, nomeando Pedro de Cattaneo como substituto e depois da morte deste, foi nomeado Elias de Assis (THOMPSON, 2012). A Ordem estava passando por uma crise e divisão internas devido ao afastamento de Francisco, à nomeação do cardeal – que não agradou a todos – e às novas regras que foram instituídas.

A ordem estava maior e era já internacional; muitos irmãos nunca chegariam a conhecer o fundador pessoalmente. Além disso, a liderança precisava de algo mais abstrato e prático como guia de disciplina e comportamento. A decisão de se afastar da liderança

²⁶ A biografia completa de Clara será descrita no próximo tópico deste capítulo.

²⁷ Segundo Thompson (2012), nesta data Francisco já se tornara uma celebridade, sendo considerado popularmente como “santo” e “milagreiro”. Por onde passava, aglutinava multidões não somente de pessoas comuns, mas também de clérigos para assistir as suas pregações.

²⁸ “Na sua ausência, os vigários Gregório e Mateus instituíram o que hoje em dia seriam alterações triviais na disciplina de penitência. Seguindo a disciplina geral da Igreja, na altura em voga, os irmãos abstinham-se de comer carne à sexta-feira, dia de jejum católico. A isso, Francisco acrescentara a abstinência ao sábado, que também era um dia tradicional de penitência na Igreja Latina. Nos outros dias poderiam consumir carne. Os vigários decidiram que nos dias que não fossem de jejum, a comunidade deveria comer apenas a carne que lhe fosse oferecida espontaneamente como esmola, e também que não iriam comer carne, mesmo a das esmolos, à segunda-feira. Além disso, às quartas e às sextas-feiras teriam agora de se abster do consumo de laticínios, além da carne, a menos que lhes fossem ofertados de livre vontade.” (THOMPSON, 2012, p. 133).

criou novas tensões e dilemas espirituais a Francisco. Isso marcava o início das fases recorrentes de tentação e sofrimento espiritual que caracterizavam seus últimos anos. Francisco atribuiu este horrível período a ataques diabólicos, até mesmo obsessão. Por vezes, os ataques eram físicos, deixando Francisco exausto. Outras vezes eram internos e assemelhavam-se a uma crise de fé. [...] Por mais que Francisco reconhecesse a sua desadequação como líder administrativo de uma gigantesca ordem internacional, não conseguia abandonar a necessidade de ser um exemplo de vida para os irmãos “que Deus lhe dera”. (THOMPSON, 2012, p. 152)

Após sua chegada em 1220, deu início à escrita de uma regra que, entretanto, não alcançou unanimidade entre os membros da Ordem nem obteve aprovação papal. No ano de 1223, um novo texto foi apresentado, com um aspecto mais jurídico, o qual foi oficialmente promulgado (VAUCHEZ, 1994).

O movimento Franciscano surgiu e se institucionalizou durante o período de ascensão da Idade Média Central – e não somente a OFM, mas também o movimento de vida apostólica e, posteriormente, a Ordem de Santa Clara. É válido lembrar, nesse sentido, de Durkheim (2003), que afirmou sobre a ascensão da religião nos momentos de efervescência social. Constituiu-se, em meio ao contexto já explanado, como uma *religiosidade do possível*, lidando com o sagrado a partir do que lhe era oferecido naquela época, em termos físicos, psíquicos e sócio-culturais. Também é importante apontar que após a institucionalização da Ordem, houve uma diminuição no fervor místico e uma administração da experiência religiosa franciscana de maneira mais rígida e objetiva, como aponta novamente Durkheim (2003), ao falar sobre a gestão da experiência do sagrado.

De acordo com Eliade (1999) é possível perceber o nível de dominação do sagrado em uma religião ao verificar-se a produção de documentos escritos. No caso Franciscano, a redação da Regra e a posterior intelectualização do grupo apontam para a institucionalização, dinâmica contrária à proposta inicial do fundador.

Assim, o texto que rege a OFM, a Regra Franciscana (RF), foi composto por doze capítulos, que contemplam questões fundamentais da Ordem Franciscana, como a pobreza, a posse de bens, o trabalho, a hierarquia, a relação com as casas femininas e com a Igreja. O *voto de pobreza* é o ponto mais prezado por Francisco, condenando a posse de bens e o dinheiro.

De acordo com a leitura franciscana, a pobreza evangélica é a dimensão espiritual do amor sacrificial, que serve mais que é servido, que no caso específico das riquezas, não atribui à vantagem econômica razão maior do que a responsabilidade com os excluídos. (TELES, 2006, p. 62)

Além da pobreza, outra inovação de Francisco foi sua abordagem sobre a hierarquia: havia a valorização da vida fraterna e solidária ao invés do empoderamento de uma só pessoa, o abade. Não se trata da exclusão da figura do líder, mas da transformação da verticalidade das relações na vida religiosa. Nota-se que Clara também desenvolverá essas mesmas novidades, adaptadas ao ser feminino, as quais serão trabalhadas no próximo tópico deste capítulo.

No final de sua vida, entre 1224 e 1226²⁹, período marcado pelo agravamento de sua doença, o santo teve os estigmas da Paixão de Cristo gravados em seu corpo. “[...] os estigmas foram o culminar da vida de Francisco desde a sua conversão: uma procura de conformidade total a Cristo.” (THOMPSON, 2012, p. 215). Entretanto, em 1226, aos 44 anos, Francisco faleceu. Dois anos após sua morte foi canonizado, em 16 de julho de 1228 (THOMPSON, 2012).

Após o falecimento de Francisco, uma bula papal foi criada, em 1230³⁰, permitindo aos frades a posse de bens para suprirem suas necessidades materiais, ferindo o principal elemento da espiritualidade franciscana. A instituição da bula deu início a uma crise no movimento, gerando uma divisão no seio da Ordem entre espirituais e beguinos³¹. E com o tempo, outras divisões foram surgindo, criando e

²⁹ Durante este período, o frade escreveu uma série de textos, como o famoso *Cântico do Irmão Sol* e os escritos para as irmãs Clarissas. Também, antes de sua morte, solicitou que escrevessem seu *Testamento*, o qual foi ditado por ele.

³⁰ Nesta época, a Ordem somava um número estimado de 3 mil frades, de acordo com Vauchez (1994).

³¹ “Uma parte dos frades menores insistiu em preservar o ideal franciscano original e sua opção pela pobreza. Esse grupo, conhecido como *espirituais*, revoltando-se contra a decisão do papa, começou a afastar-se das orientações iniciais. Considerando a pobreza condição essencial para alcançar a perfeição espiritual, chegaram a propor mudanças na organização temporal da Igreja, sendo condenados como hereges no início do século XIV.

[...] Os beguinos surgiram em torno de 1220. Chamados de “santos pedintes”, viviam perambulando pelas cidades, ou então em casas de pobreza. Vestiam túnicas rasgadas e capuzes remendados, liam juntos os textos da Bíblia, pregavam o Evangelhos sem ter autorização eclesiástica; mendigavam de porta em porta, pois sustentavam que Cristo e os apóstolos não possuíam nada, e que São Francisco interpretara corretamente a pobreza evangélica de Cristo.” (MACEDO, 1996, p. 61).

extinguindo grupos franciscanos por privilegiarem diferentes aspectos da Regra Franciscana (MACEDO, 1996; PONTES FILHO, 2006).

Ao longo dos anos, a Ordem dos Frades Menores teve novas fundações na Europa e nas Américas, chegando ao Brasil em 1500, com expedições missionárias. Atualmente, o movimento franciscano do ramo masculino está dividido em três ramos: Ordem dos Frades Menores ou observantes (O.F.M.), Ordem dos Frades Menores Conventuais (O.F.M.conv) e Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (O.F.M.cap). As Ordens somam um número 13632 frades com presença mundial em 120 países³².

1.4 Uma mulher franciscana: Clara de Assis e sua Ordem Religiosa

Falar em Clara de Assis é remeter-se a um período patriarcal da História, mas que, por outro lado, tinha grande participação de mulheres em movimentos religiosos. Por isso, ao reconstruir a imagem e as narrativas que cercam a santa, fez-se importante a problematização de algumas questões como a relação de Clara com a Igreja e com Francisco, a clausura, sua forma de vida, dentre outras coisas sobre as quais refletiremos neste tópico. Além disso, destacam-se os seguintes pontos:

Catherine M. Mooney ressalta que os anos de 1993/1994, quando foi celebrado [o oitavo] centenário do nascimento de Clara, viram crescer o interesse pela santa e por seus escritos (MOONEY, 1999, p. 52). O mesmo é dito por Anton Rotzetter, ressaltando ainda a necessidade de que se estudem os escritos e a própria figura de Clara, assim como suas contribuições para o movimento franciscano (ROTZETTER, 1994, p. 11). Por conta disso, talvez, boa parte dos trabalhos sobre as franciscanas ainda privilegiam, dentro do corpus disponível, a produção masculina. Assim sendo, os estudos especificamente clarianos são recentes (MOONEY, 1999, p. 52). (SILVA, 2008, p. 203)³³

³² Informações retiradas do site oficial dos franciscanos. Disponível em <http://www.franciscanos.org.br/?p=84567>, visita em 10 dez. 2015.

³³ Aguiar (2012) complementa esta ideia dizendo que o II Concílio Vaticano propôs que as Ordens religiosas se voltassem para suas origens e carisma dos seus respectivos fundadores, estimulando, desta maneira, os estudos das fontes clarianas. Assim, poucos anos após o Concílio, apontam estudos que mostram Clara sob outros ângulos, sendo mais importante do que se imaginava e com uma maior autonomia em relação às demais mulheres da época, pois tinha acesso às Sagradas Escrituras e a textos jurídicos, sabia ler e gozava de certa independência do papado.

Clara foi uma das poucas mulheres da Idade Média cujos escritos foram conservados, muito embora estes sejam poucos: quatro cartas de Clara para Inês de Praga, uma carta para Ermentrudes de Bruges, o *Testamento*, a *Bênção* e a *Forma de Vida*. São documentos que relatam sobre os primeiros anos da Ordem, falam sobre a própria autora e fomentam a reflexão sobre a autoridade das mulheres na Igreja do século XIII. A *Forma de Vida* recebe destaque, pois foi o primeiro documento religioso de produção feminina aprovado pelo papa da época, Inocêncio IV, em 09 de agosto de 1253 – dois dias antes da morte da santa. Além disso, temos outros documentos importantes, mas que não são de sua autoria, como a *Legenda de Santa Clara*³⁴ e seu *Processo de Canonização*.

Para refletir sobre a Ordem de Santa Clara como um sistema religioso, muitas vezes foi necessário perpassar a questão de gênero, apesar dessa discussão não ser meu objetivo. Mas para a compreensão da OSC de forma contextualizada, sobretudo suas fundações, foi necessário observar a condição feminina religiosa na Idade Média.

A Ordem fundada por Clara de Assis fez parte de um momento da história das mulheres no cenário social e religioso. A participação feminina sempre foi intensa no Cristianismo, desde suas fundações, muito embora sua presença fosse ocultada ou marginalizada. No catolicismo, principalmente a partir do século V com a patriarcalização da Igreja, as mulheres passaram a adotar o ascetismo como uma forma de resistência, vivido comunitária ou individualmente. Entre esse período e a Alta Idade Média, assistimos a uma efervescência de movimentos religiosos católicos³⁵. Já no século XIII houve uma tentativa por parte do papado de disciplinar a vida religiosa feminina, instituindo uma clausura mais rígida àquelas que já optavam pela reclusão, proibindo a pregação de mulheres e não permitindo que elas ministrassem sacramentos, pela influência do IV Concílio de Latrão³⁶ (SILVA, 2008; SILVA, 2011).

³⁴ O autor da *Legenda* foi Tomaz de Celano, o mesmo escritor das biografias *Vida I* e *Vida II* de Francisco de Assis.

³⁵ Segundo Brunelli (2003), uma multidão de mulheres estava a se reunir fora dos mosteiros, em busca de viver a experiência das comunidades cristãs primitivas. O movimento das Beguinhas destaca-se: era feito por mulheres religiosas que assumiam um propósito de vida, sem ter uma regra determinada. Formavam comunidades e dedicavam-se à oração, a obras de assistência e aos trabalhos manuais. Sua forma de pensar e expressar a fé cristã contrastava com a mentalidade misógina difundida na época, sendo elas alvos de desconfiança.

³⁶ “O IV Concílio de Latrão foi o maior de todos os concílios ecumênicos medievais, tendo sido convocado pelo papa Inocêncio III em 1213 e concluído em 1215. Seus 70 cânones definiram não só

O controle social exercido sobre as mulheres nesse universo religioso tem como objetivo perpetuar o padrão de dominação masculina, que atua para controlar o comportamento feminino segundo uma determinada leitura de valores cristãos. Bourdieu (2007) apontou que a religião tem o papel de justificar a existência numa posição social determinada, legitimando tanto a posição das classes dominantes, consagrando sua distinção, quanto à posição das classes dominadas, ao introjetar nestas o ethos da resignação e da renúncia³⁷.

Dentro desse contexto de dominação masculina nasceu Chiara d'Offreducci na cidade italiana de Assis, no ano de 1194. Tinha nobre linhagem, sendo seu pai, Favarone, um militar vindo de família de cavaleiros, e sua mãe, Hortolana, tinha origens aristocráticas. Provavelmente sua família não pertencia à alta nobreza, mas era detentora de poder e era, também, uma das maiores famílias da cidade. Tinha ainda duas irmãs: Catarina (Inês) e Beatriz. A educação que receberam por parte da mãe tem dupla referência: a literatura hagiográfica e a cultura cortês-cavalheiresca. Além disso, nenhuma das três filhas estava recebendo formação para a vida religiosa, mas para o casamento com jovens de linhagem nobre, conforme os costumes da época. A família Offreducci tinha o Catolicismo como orientação religiosa (BARTOLI, 1998).

Quando Francisco começou sua aventura evangélica, Clara tinha doze anos³⁸. A jovem, que tinha uma conduta cristã atuante, sentiu-se motivada pelo comportamento de Francisco, que anunciava Cristo em uma vida de pobreza e penitência³⁹. Passaram dois anos encontrando-se, sendo sua amiga Bona de

a organização interna da Instituição, mas, também, a relação entre clérigos e leigos, fieis e hereges, condenou a simonia, cuidou da disciplina do clero e da forma de entrada nos mosteiros. O Concílio também representou o ponto de inflexão na política de Inocêncio III, marcado pela tendência do acolhimento das novas ordens religiosas, mas que foi derrotado no Concílio pelos conservadores que impuseram sérias restrições ao seu projeto.” (SILVA, 2008, p. 84).

³⁷ Bourdieu (2007) explicou que a constituição do campo religioso é resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um grupo de especialistas religiosos, acompanhada pela desapropriação dos bens religiosos dos excluídos deste corpo, isto é, os leigos – reproduzindo, dessa forma, as estruturas sociais. Articula-se por meio da manipulação simbólica das aspirações – que ajusta esperanças a oportunidades objetivas – e pela inculcação de um habitus religioso cuja estrutura é uma reprodução das relações econômicas e sociais.

³⁸ Pouco se sabe sobre a juventude de Clara. As fontes apontam que sua adolescência foi vivida de forma comum à época e à camada social em que vivia. Até mesmo em sua Legenda não se fala muito sobre o período anterior a sua conversão, pois não lhe agradava que a vida secular ficasse registrada nos escritos.

³⁹ A Legenda (LSC 5) assim descreve: “Quando ouvi falar do então famoso Francisco que, como Homem Novo, renovava com novas virtudes o Caminho da Perfeição, tão apagado no mundo, quis logo vê-lo e ouvi-lo [...]”.

Guelfucio a responsável por articular e acompanhar Clara nos encontros junto a Francisco (BRUNELLI, 2003).

Apesar de estar noiva na época – estratégia adotada por seus pais com intuito de estabelecer alianças entre famílias –, Clara seguiu as sugestões do pobre de Assis e, seis anos após a conversão dele, ela abandonou sua casa, vendeu seu dote e distribuiu o dinheiro aos pobres. Foi recebida pelo grupo de mendicantes, em um Domingo de Ramos de 1212, e passou por um pequeno ritual, simbolizando sua consagração: cortaram-lhe os cabelos e no lugar dos belos adornos e roupas, recebeu uma túnica grosseira (BARTOLI, 1998).

É possível notar em Clara a transformação do corpo profano em corpo sagrado por meio de técnicas corporais utilizadas até os dias atuais. Mauss (1974) aponta que tais técnicas são transmitidas, aprendidas e têm uma eficácia, porque respondem a um efeito prático. Ao mesmo tempo em que o corpo expressa os padrões sociais e culturais, cada nova representação sua pode ser ressignificada. Dessa forma, pode-se notar a eficácia simbólica do rito clariano: a mudança de status social pela iniciação em uma religiosidade feminina inovadora. A corporalidade constitui-se, assim, um dos mais importantes idiomas simbólicos que permite a compreensão do processo de construção de identidades religiosas⁴⁰.

A decisão de Clara pela vida consagrada gerou conflitos familiares, os quais comumente também ocorrerem na família das religiosas que optam pela vocação clariana atualmente, como observado em campo.

Quando a notícia lhes chegou aos ouvidos, os parentes ficaram de coração dilacerado, condenaram o acontecido e os propósitos de Clara e, querendo conseguir o impossível, juntaram-se e dirigiram-se ao local.

Usando da força e da violência, conselhos dissuasórios e promessas vãs, tentaram demovê-la de situação tão humilhante e tão em desacordo com sua condição e sem precedentes nas redondezas.

Clara, porém, agarrando-se às toalhas do altar e descobrindo a cabeça tonsurada, reafirmou a sua vontade de não mais se deixar arrancar do serviço de Cristo.

E assim, apesar de contrariada durante muito tempo no Caminho do Senhor e opondo-se aos parentes à sua opção de santidade, não esmoreceu o ânimo nem diminuiu o fervor. Pelo contrário, entre insultos e desprezos renovou a esperança, até que os parentes desanimaram dos seus intentos e a deixaram em paz. (LSC 9)

⁴⁰ Falaremos mais sobre esse aspecto no terceiro capítulo.

Entretanto, todos os esforços e ameaças para fazer com que a Clara retornasse para casa foram em vão. Não bastasse a saída da filha mais velha, a filha caçula, Catarina, também se juntou à irmã 16 dias depois⁴¹.

O começo foi difícil. Meu pai não aceitou não. A gente até ficou sem falar um bom tempo. Eu sabia que ele tava sofrendo, mas era por um bem, que mais tarde ele ia entender que eu tava lá porque Deus quis assim, que isso ia ser uma bênção pra todo mundo. Do mesmo jeito que foi pra nossa mãe Clara, a família toda foi abençoada. Teve problema, mas depois tudo ficou bem. Deus justifica a gente e a gente passa a ser testemunho pras pessoas. (Irmã Maria Paula, professora solene)

Clara havia decidido viver em consagração exclusiva a Deus na inspiração franciscana, no entanto, ela também dispunha de outras possibilidades para se realizar como religiosa, como descreve Jesus (2013, p. 04):

Além das Ordens regulares estabelecidas e / ou nascentes, ela poderia ter optado pelos movimentos laicos pauperistas, experiência viável no próprio Movimento Franciscano. Observou-se nas suas biografias que, desde o início de sua conversão, havia um direcionamento para a vida contemplativa no monaquismo. Do ponto de vista estrutural, as exigências monacais não eram muito estranhas a uma fidalga medieval: recolhimento, discricção, caridade, ascese. Ademais, entre mosteiro e marido, a primeira opção era aquela que mais favorecia a autonomia das mulheres medievais.

De acordo com Silva (2008), a resistência ao casamento constituía um dos importantes traços da religiosidade feminina no século XIII, mas esta atitude independente desagradava às famílias das mulheres, que reagiam de diferentes maneiras.

Grundmann enfatiza que a renúncia da posição social e da riqueza não se fazia geralmente por necessidade ou coação, mas por livre escolha. Este é o caso de Clara, e, segundo Celano, a resistência da família poderia tanto se ligar à opção pela vida religiosa, quanto à escolha não de uma Ordem tradicional, mas “[...] dessa baixaza, indigna de sua linhagem e sem precedentes na região.”. Tal questão não pode ser esquecida, pois talvez a incompreensão se ligue à pobreza e, não à vida religiosa, especialmente quando levamos em

⁴¹ Quando recebeu sua irmã, Clara havia se mudado de São Paulo das Abadessas para a Igreja de Santo Ângelo de Panzo e lá ficaram por um tempo até se mudarem definitivamente para a Igreja restaurada por Francisco, São Damião.

conta que a vida escolhida por Clara não oferecia a estabilidade e distinção que a profissão religiosa que uma casa de prestígio poderia oferecer. (SILVA, 2008, p. 96)

Francisco, quando admitiu Clara como penitente, não havia pensado em um grupo misto e, por isso, não encontrou para ela outra alternativa a não ser aquela aprovada pela Igreja na época, a clausura. As reformas internas na Igreja impunham o enclausuramento às mulheres que optassem pela vocação eclesial e aquelas que não se submetessem aos parâmetros da Santa Sé, eram consideradas indisciplinadas, pecadoras ou hereges⁴².

Então, Francisco conduziu Clara ao rico mosteiro de São Paulo das Abadessas. Passado um tempo, Clara mudou-se para a Igreja reconstruída por Francisco e seus discípulos, São Damião, onde foi instituído como o lugar para o desenvolvimento do ramo feminino do franciscanismo⁴³ (SILVA, 2008).

Mas a clausura não representava um problema ou uma preocupação para Clara, pois desde o início ela decidiu por enclausurar-se, segundo Bartoli (1998). E nesse momento surgiu a idéia de iniciar uma comunidade nova, com características eremíticas.

A comunidade de São Damião foi, desde o início, uma comunidade eremítica, formada por mulheres que seguiam à letra o preceito evangélico de “procurar em primeiro lugar o reino de Deus e sua justiça” e que queriam viver sua vida de oração no isolamento e na separação do mundo. A clausura não foi instituída num segundo momento; a comunidade de fato foi eremítica desde o começo. (BARTOLI, 1998, p. 101)

Sabe-se que Clara mantinha um estrito respeito pela pessoa de Francisco. E com o crescimento de pesquisas sobre a fundadora nos últimos trinta anos, novas

⁴² “Leclercq afirma que o século XIII é o século da clausura, com a vitória da ideia de que a vida monástica, pelo menos para as mulheres, deveria ser uma “prisão”. Assim, não foi surpresa que algumas Ordens começassem a acrescentar aos tradicionais votos de castidade, obediência e pobreza, também, o voto de clausura para as mulheres.” (SILVA, 2008, p. 123).

⁴³ Francisco recebeu uma profecia para restaurar a Igreja que estava em ruínas, pois lá habitariam mulheres que glorificariam a Deus: “Com efeito, o mesmo santo, logo depois de sua conversão, sem ter ainda irmãos ou companheiros, estava construindo a Igreja de São Damião, em que foi visitado plenamente pela graça divina, e foi impelido a abandonar totalmente o mundo, numa grande alegria e iluminação do Espírito Santo, profetizou a nosso respeito aquilo que o Senhor veio a cumprir mais tarde. Numa ocasião, subindo os muros da mencionada Igreja e dirigindo-se a uns pobres da vizinhança, disse-lhes em voz alta e em língua francesa: “Vinde e ajudai-me na construção do convento de São Damião, porque um dia hão de morar aqui umas senhoras cuja fama e santa vida glorificará o Pai Celeste.” (Testamento de Clara, 9-14).

perspectivas sobre a relação de Clara e Francisco são abordadas. Clara devia obediência ao seu “Pai espiritual” e se considerava sua “plantinha” (FVC 1, 3-4), mas nem por isso foi uma simples reprodutora de suas ideias. O fato que se destaca é que a relação dos dois fazia parte de um mesmo projeto.

Clara e suas irmãs não foram simplesmente influenciadas por Francisco, mas participaram, de maneira ativa, da gestação do próprio movimento. Não há dúvidas de que o movimento de Francisco poderia ter existido sem Clara, mas certamente não teria sido o mesmo. A presença das mulheres no movimento franciscano não foi superficial ou um apêndice. Deixou marcas no coração mesmo da proposta e na forma de concretizá-la.

Clara percebeu, mais do que Francisco, o quanto era importante manter a ligação entre os dois grupos. Isto não só para somar forças na realização de um mesmo projeto, mas porque esta união fazia parte do próprio projeto.

O relacionamento entre os dois grupos não foi isento de dificuldades e conflitos. A relação romântica entre Clara e Francisco, contada por muitos autores e presente no imaginário popular, é apenas parte da verdade. Em geral não mostra que essa relação conseguiu ser forte e duradoura porque foi construída passo a passo, enfrentando as dificuldades próprias de todo relacionamento humano, e também aquelas provenientes do contexto histórico-cultural, marcadamente desfavorável a uma relação igualitária entre homens e mulheres.

Já vimos como no início do movimento Clara e suas irmãs tiveram que provar para Francisco que também as mulheres eram capazes de viver a pobreza evangélica, à semelhança dos Penitentes de Assis. Tudo indica que o relacionamento foi bastante intenso nos primeiros anos. As fontes apresentam vários relatos neste sentido: Francisco e seus frades iam com frequência a São Damião; Francisco pediu conselhos a Clara em decisões importantes para ele e para a Ordem; Clara atendia pessoas que Francisco lhe enviava; dois frades pediam esmolas para ajudar no sustento do mosteiro (ProcC 1,15; 2,15; 6,15; 10,8; LegM 12,2). (BRUNELLI, 2003, p. 25)

Clara é apresentada, nesse contexto, como uma liderança da religiosidade feminina emergente, leitura que pode ser feita a partir do conceito de dominação carismática, apontado por Weber (2000). A ideia de carisma concebida pelo autor consiste em

[...] uma qualidade pessoal considerada extracotidiana e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos, ou então se a toma como pessoa enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como líder (WEBER, 2000, p. 158, 159).

O carisma, de acordo com o pensamento do sociólogo, seria um elemento majoritariamente individual e qualitativamente singular. A dominação nos termos carismáticos ocorreria na medida em que os fiéis ou discípulos reconhecem o líder carismático a partir de suas atribuições divinas. Se não há uma legitimação pelos sujeitos, o líder fracassa, porém, se ocorre o reconhecimento da missão, o líder os domina. (WEBER, 2000)⁴⁴.

Clara de Assis tornou-se uma liderança no meio católico de sua época. Suas atribuições divinas legitimadas por suas discípulas e sua capacidade de gerir a Ordem em crescimento deram o devido reconhecimento a sua missão e autenticaram sua dominação, em termos carismáticos, no universo feminino⁴⁵.

Os conflitos enfrentados por Francisco com a eclesialidade católica da época também ocorreram com Clara, a partir de 1215, com o IV Concílio de Latrão. O Concílio proibia a criação de novas Ordens Religiosas e aquelas que já existissem deveriam utilizar alguma Regra Canônica já estabelecida. Este intento de uniformização das Ordens não agradou o grupo feminino de São Damião, pois tiveram que aderir à Regra de São Bento (RSB), a qual não contemplava algumas particularidades do franciscanismo⁴⁶. No intuito de resguardar um dos principais princípios de seu projeto, Clara solicitou o *Privilégio da Pobreza* ao papa Inocêncio III, em 1216, que garantia às irmãs a recusa à posse de bens ou propriedades e permitia que vivessem sem rendas, preservando, assim, a identidade das damianitas. Inaugurou-se uma forma de pobreza nunca vista antes da história da Igreja. Silva (2008, p. 237) destaca que

⁴⁴ Bourdieu (2007), no entanto, criticou a concepção weberiana por seu aspecto subjetivista, desconstruindo a idéia de que o carisma seja uma propriedade ligada à natureza individual, surgindo aleatoriamente das capacidades do sujeito. Minha intenção com essa discussão não foi investigar exaustivamente o conceito de carisma, mas busquei destacar que, tanto em Weber (2000), quanto em Bourdieu (2007) o carisma é entendido como dominação, ideia que corrobora para a compreensão da liderança de Clara de Assis.

⁴⁵ Os leigos aparecerem como desapropriados de carisma, desprovidos de qualquer capital religioso, e compreender os fiéis como dominados e destituídos de carisma é simplificar a relação entre líder carismático e fiel. Segundo Bourdieu (2007), o carisma é performatizado em meio à energia emocional advinda de uma interação coletiva, em o fiel participa ativamente.

⁴⁶ A Regra Beneditina salienta a figura do abade/abadessa – o responsável pela comunidade – como a personificação da figura divina, sendo que, hierarquicamente falando, este ocuparia o vértice de uma pirâmide, onde tudo prevê e determina. Mas o pensamento de Clara diverge desta concepção, tornando as relações de poder mais horizontais: assim como entre os frades há a fraternidade, entre as damianitas tem-se a sororidade. A questão da pobreza beneditina também está associada à obediência, o que se diferencia da pobreza franciscana. Na RSB, o monge não deve ter propriedades porque nem o seu próprio corpo lhe pertence, e infringir este princípio é considerado uma perversão à obediência ao responsável.

Brenda Bolton defende que a falta de uma *Regra Franciscana* e em face da imposição da *Regra Beneditina*, o *Privilégio da Pobreza* teria a imposição de uma Forma de Vida, pois adequaria a RB aos costumes franciscanos. (BOLTON, 1940, p.149) O fato é que Clara solicitou e recebeu de cada novo papa a confirmação do privilégio e resistiu a qualquer tentativa que pudesse desviá-la de sua missão. Não ter propriedades era uma forma também de se desvencilhar da ingerência de outros poderes, grandes doadores ou mantenedores, como as famílias poderosas ou as ordens masculinas.

Nesse intuito de caracterizar cada vez mais a comunidade clariana, estabeleceu-se que deveriam professar uma Forma de Vida⁴⁷. Em 1219: receberam a primeira *Forma de Vida de Hugolino*⁴⁸, que perdurou de 1219 a 1247. Em seguida, a *Forma de Vida de Inocêncio IV*⁴⁹, durante aproximadamente cinco anos e, por fim, a *Forma de Vida de Clara*, aprovada em 1253 e inicialmente aplicada somente no mosteiro de São Damião (BERTO, 2015).

A *Forma de Vida de Clara de Assis* (FVC) começou a ser escrita por volta de 1250, e sabe-se que em 1251 já era vivida em São Damião. Apesar da FVC ter suas similitudes à Regra Franciscana, a primeira trata-se de uma espiritualidade original que inovou na Igreja medieval. A Forma de Vida Clariana não é uma cópia da Regra Franciscana, mas é um documento particular que está adequado às exigências femininas e à vida contemplativa. Comparada às formas de vida anteriores, a FVC é muito mais humana e flexível, com menor rigidez jurídica e com maior respeito à pessoa das irmãs. Sua ênfase esteve sobre a pobreza, segundo a leitura que fez

⁴⁷ “A forma de vida é mais do que um simples comentário, ela transcende isso e estabelece um diálogo discursivo com a regra canônica. Esta funciona como discurso fundador, mas pairando por cima de outros discursos, que recorrem a ela, porém produzindo outro sentido e múltiplos discursos.” (SILVA, 2008, p. 268).

⁴⁸ Hugolino de Segni tornou-se protetor dos frades menores e das damas de São Damião declarado por Honório III em 1220. Interessou-se especialmente pelas comunidades de religiosas femininas, que se tornavam cada vez mais numerosas e necessitavam de uma atenção especial por parte da Igreja. Dessa forma, em 1219, escreveu uma forma de vida que deveria ser professada paralelamente à Regra de São Bento (PEDROSO, 2004). A *Forma de Vida de Hugolino* (FVH) tem algumas preocupações principais que a norteiam, como a clausura, o jejum e o silêncio. Nenhum destes fazia parte das preocupações de Francisco, nem sequer são fortemente evidenciados na RB, mas trata-se da sugestão papal à vida religiosa feminina, como se apresentava no século XIII. A clausura é apresentada como a maior virtude das religiosas e é minuciosamente trabalhada, de forma que se evite ao máximo o conato com o mundo exterior. Os jejuns deveriam ser severos e o silêncio, inviolável e absoluto nos mosteiros (SILVA, 2008).

⁴⁹ O papa Inocêncio IV escreveu a forma de vida em 1247 e trouxe como inovação a permissão para professá-la com a Regra Franciscana. No entanto, recebeu forte influência beneditina, o que confrontava a espiritualidade franciscana. A Forma de Vida de Inocêncio IV (FVI) instituiu algumas novidades, como a aceitação de propriedades, o uso do hábito religioso e a introdução do período do noviciado. Sua obrigatoriedade foi interrompida em 1250, pois foi pouco aceita não somente entre as religiosas, mas também entre as próprias autoridades eclesiais (PEDROSO, 2004).

dos ensinamentos de Francisco, buscando, assim, caracterizar os aspectos da vida religiosa (PEDROSO, 2004; SILVA, 2008).

A Forma de Vida de Clara de Assis foi dividida em doze capítulos: o primeiro capítulo corresponde à introdução da Forma de Vida; o segundo fala sobre a admissão das irmãs; o próximo capítulo descreve sobre o jejum, a oração da Liturgia das Horas, a Confissão e a Comunhão; no quarto capítulo há um detalhamento das assembleias e da vida comunitária; o quinto diz sobre o silêncio e o uso do locutório; o próximo capítulo descreve sobre a vida de pobreza e a renúncia a qualquer propriedade; o capítulo sete fala o sobre o trabalho no mosteiro; o oitavo capítulo pontua outras questões sobre a pobreza e detalha sobre o cuidado com as irmãs doentes; o próximo capítulo diz respeito ao procedimento das irmãs que servem fora do mosteiro e à penitência que deve ser aplicada às religiosas que pecarem; o capítulo dez especifica como a abadessa deve tratar e corrigir as irmãs; o próximo capítulo detalha as características da clausura; e o último, fala das funções do visitador, do capelão e do cardeal protetor.

Não pretendi fazer uma análise exaustiva da FVC ou dos escritos clarianos, mas sim refletir sobre os principais pontos de seus textos, esboçando um perfil da espiritualidade clariana. É importante compreender estes principais traços clarianos, pois serão fundamentais para a posterior análise antropológica que será feita nos capítulos seguintes.

Os pontos privilegiados por Clara foram, como ela mesma dizia no início de sua Forma de Vida: “Observar o santo Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem nada de próprio e em castidade.” (FVC, 1,2), além das inovações que serão destacadas em seguida.

A primeira das novidades corresponde à valorização da vida comunitária que repercute, inclusive, na admissão de irmãs no mosteiro, sendo que as novas irmãs só podem ser aceitas mediante o consentimento de todas (FVC, 2, 1).

A horizontalidade nas relações foi uma marca de Clara de Assis: as hierarquias tornavam-se fluidas dentro do mosteiro, ao contrário do que estava prescrito nas formas de vida papais. Clara representava a abadessa como sendo “[...] serva de todas as irmãs.” (FVC,10,5). Para Petroff (1994), o modelo de vida religiosa proposto pela fundadora, e expresso em sua forma de vida, é uma espécie de *utopia*, consistindo em um modelo de vida conventual o menos hierarquizado

possível e marcado por fortes laços de sororidade entre as religiosas (SILVA, 2008). Na FVC, as religiosas regularmente reúnem-se em assembleia para tomarem juntas as decisões necessárias, desde o ingresso de candidatas até o conselho da abadessa, o que constitui também uma inovação, pois a administração do mosteiro passa a ser de domínio não somente da abadessa, mas das irmãs em geral.

Pelo menos uma vez por semana, a abdesa tenha que convocar sua irmãs para um capítulo. Aí, tanto ela quanto as irmãs devem confessar humildemente suas faltas e negligências comuns e públicas. E tratem aí, de acordo com todas as irmãs, o que for necessário para a utilidade e o bem do mosteiro, porque muitas vezes o Senhor revela a menor o que é melhor.
[...] Para se conservar a unidade do amor mútuo e da paz, a eleição das responsáveis para os cargos comunitários seja feita com o comum acordo de todas as irmãs. Do mesmo modo sejam eleitas pelo menos oito de entre as moças mais idôneas, às quais a abadessa deve sempre pedir conselho nos assuntos que dizem respeito à nossa forma de vida. (FVC, 4, 15-18, 22-23)

A clausura, o jejum e o silêncio foram abrandados por Clara. A fundadora permitiu um maior contato com o mundo exterior, notado, principalmente, nas recomendações para as religiosas que servem fora do mosteiro.

As irmãs que prestam serviço fora do mosteiro, não permaneçam demasiado tempo fora dele, a não ser que manifesta necessidade o exija.
E devem andar com modéstia e falar pouco, de modo a edificar quantos as vêem.
Evitem firmemente ter familiaridade ou relações suspeitas com alguém.
E não se façam comadres de homens ou mulheres, para não dar motivo a murmuração e dissabores.
Não ousem trazer os rumores do mundo para dentro do mosteiro.
Do mesmo modo sejam firmemente proibidas de contar fora do mosteiro qualquer coisa que se passe e ou diga dentro dele e possa de algum modo ser causa de escândalo. (FVC, 9, 12-17)

Mas o tema da clausura não foi citado com frequência em sua Forma de Vida, ela apenas falou o necessário. Apesar da natural disposição ao fechamento do mosteiro de São Damião, o mesmo, paradoxalmente, mostrava-se aberto para o mundo. Suas características de abertura, tanto para as religiosas quanto para a sociedade,

tornava o mosteiro atrativo e marcava a comunidade com as idiossincrasias clarianas (BRUNELLI, 1998; FREIRE, 2000).

O silêncio na FVC foi caracterizado da seguinte maneira: recusava-se a cassação da palavra e as irmãs deveriam falar com moderação, diferentemente da FVH e FVI, nas quais o silêncio deveria ser absoluto e o uso de sinais deveria ser adotado no lugar da oralidade.

As irmãs, com exceção das que servem fora do mosteiro, observem o silêncio desde a hora de Completas até a Terça. Calem-se também continuamente na Igreja e no dormitório; no refeitório, só enquanto comem; com exceção da enfermaria, em que as irmãs sempre podem falar discretamente para distrair as doentes e cuidar delas. Mas podem insinuar o que for necessário sempre e em toda parte, brevemente e em voz baixa. (FVC, 5, 1).

O jejum sofreu alterações, e a responsabilidade sobre sua intensidade passa a ser da abadessa juntamente com a comunidade.

As irmãs jejuem em todo o tempo. Mas no Natal do Senhor, seja em que dia for, podem alimentar-se duas vezes. As adolescentes, as fracas e as que servem fora do mosteiro sejam misericordiamente dispensadas, como parecer à abadessa. Mas em tempo de manifesta necessidade as irmãs não sejam obrigadas ao jejum corporal. (FVC, 3, 8-11)

Viver em pobreza, um dos princípios mais importantes do franciscanismo, implicava em dois pontos: na recusa a propriedades e em sustentar-se com o trabalho das próprias mãos. As irmãs deveriam trabalhar dentro do mosteiro⁵⁰, mas sem apagar a intensidade da oração, e o trabalho deve ter uma utilidade comum e não apenas pessoal (FVC, 7)⁵¹. Clara não admitia que suas discípulas tivessem qualquer propriedade, a não ser um jardim utilizado como horta.

⁵⁰Freire (2000, p. 12) destacou a visão da fundadora em relação ao trabalho: “Cabe ressaltarmos que Clara aponta para o *valor do trabalho*. A pobreza não indica uma dependência total dos outros, mas uma dependência de Deus. O trabalho, assim, ganha uma nova dimensão: ele é um gesto de oração, de louvor a Deus, de comunhão. Para Clara, quem proverá a vida das irmãs não é o trabalho em si, mas a providência divina.”

⁵¹ “Ela acreditava que ela e suas irmãs poderiam se sustentar, como os seguidores de Cristo fizeram nos Evangelhos, pelo trabalho de suas mãos e mendigando, ela não acreditava que mulheres tivessem que ser sustentadas economicamente por outros, e ela na queria possuir propriedade e viver da sua renda. [...] Clara desejava uma comunidade que fosse o mais não-hierarquizada possível; seus modelos para os relacionamentos de trabalho entre as mulheres eram irmã-irmã,

Por isso não possuam nem recebam por si, ou por interposta pessoa, algum domínio ou propriedade ou alguma coisa que razoavelmente possa ser considerada como tal. Só podem ter aquela porção de terra que honestamente se achar necessária para o decoro e isolamento do mosteiro, a qual não poderá ser cultivada senão como horta para satisfazer as necessidades da comunidade. (FVC, 6, 12-15)

Clara não teve outra concepção de Cristo a não ser como pobre, e viver nesta condição era aproximar-se dele. A pobreza, ao mesmo tempo que era capaz de esvaziá-la exterior e interiormente, também configurava-se como uma prova de fé, pois, assim, ela passava a depender da providência divina e não mais de si mesma (FREIRE, 2000).

A FVC descreveu a construção de uma vida religiosa feminina concebida como fruto da experiência social, da prática e dos laços de solidariedade estabelecidos pelas mulheres no curso de suas vidas. Não há forma de vida religiosa feminina ou masculina, até que ela se constitua em discursos e práticas. Clara confrontou o modelo papal de vida religiosa feminina, e teve sua proposta reconhecida como válida, sendo o único caso conhecido na história da Igreja Católica até o período (SILVA, 2008).

É interessante notar como, ao longo dos anos, os principais pontos da espiritualidade e carisma clarianos, descritos através das Forma de Vida, foram preservados e ressignificados. Essa discussão será melhor elaborada nos capítulos seguintes, no entanto, concluí que a religiosidade clariana passou por uma atualização sem que abandonasse seus principais preceitos.

Nas cartas de Clara também foi possível observar diversas características já apontadas na FVC, por isso, não se fez necessário uma análise extensa. Como já dito anteriormente, foram encontradas cinco cartas de autoria de Clara: quatro para Inês de Praga e uma para Ermenetrudres de Bruges. Inês de Praga nasceu em 1205 e morreu em 1282, sendo de nobre origem. Recusando propostas de casamento, tornou-se Clarissa em 1234 na cidade de Praga. As três primeiras cartas para ela foram escritas entre os anos de 1232 e 1239, e a última data do ano da morte de

serva-senhora e filha-mãe, todas essas formas de relacionamento caracterizadas por uma proximidade emocional, a responsabilidade mútua, e as necessidades comuns.” (PETROFF, 1994, p. 69).

Clara. Ermenetrudis de Bruges, também de linhagem nobre, tornou-se discípula de Clara após sua morte, e a carta para ela foi escrita entre 1240 e 1253 (PEDROSO, 1994).

Diferentemente da FVC, notou-se uma linguagem menos rígida e ares de intimidade, característicos do gênero literário. Em seus escritos para Inês, a fundadora busca responder algumas perguntas da nobre, dando alguns conselhos práticos. Além disso, Clara a estimula a desejar as virtudes franciscanas, como a pobreza e a humildade e exalta a importância da vida contemplativa. Não se nota uma preocupação com a questão da clausura, sendo esta citada apenas uma vez.

Mesmo separadas, Clara e Inês de Praga constroem um elo de amizade e familiaridade que se intensifica conforme lemos em ordem cronológica as quatro cartas. Assim, elas ilustram bem o quanto a distância não influenciava na criação de redes de comunicação e solidariedade entre as mulheres. [...] as cartas burlam, também, a necessidade do silêncio, cada vez mais imposto às religiosas, tornando a comunicação de ideias e pensamentos amplamente possíveis. Dentro da temática da amizade está também o elogio à alegria, aspecto nem sempre presente nas representações sociais mais correntes sobre a vida religiosa. (SILVA, 2008, p. 252)

Silva (2008) destacou um aspecto importante: a autoridade de Clara expressa em suas cartas, sobretudo, quando expõe suas opiniões divergentes às do papa⁵².

As fontes nos apresentam uma Clara que manteve sua independência em relação à Santa Sé em tudo aquilo que fosse considerado como contrário ao seu entendimento de vida religiosa na construção de sua espiritualidade e isso é atestado por várias fontes. Brenda Bolton destaca que Clara resistiu sozinha à ingerência papal, sem contar aparentemente com apoio de outras abadessas ou dos frades. (SILVA, 2008, p. 233)

Quanto ao papel e função da carta para Clara, a autora afirmou que por meio desse gênero literário a fundadora expressou e sustentou suas opiniões. Silva (2008) ainda afirmou que a carta foi o principal veículo de comunicação escrito das

⁵² Clara se opôs ao papa Inocêncio III, pedindo-lhe o Privilégio da Pobreza, quando ele sugeriu que o mosteiro admitisse bens e propriedades. A fundadora também reagiu com greve de fome quando o pontífice proibiu a entrada dos freis no mosteiro, e ele acabou cedendo. Clara é enfática ao afirmar para Inês, ou mesmo em sua Forma de Vida, que não se deve romper com os ideais damianitas e franciscanos ainda que sugerido pela maior autoridade eclesial.

mulheres medievais. Apesar dos ares familiares, a carta tem caráter público na qual as mulheres podem interferir em diversas questões, tomando uma posição política.

A *Benção* e o *Testamento* de Clara de Assis reforçam aspectos que aqui foram citados, por isso não se fez necessário explorá-los. No primeiro texto, Clara fez uma breve oração para abençoar suas irmãs. No segundo, como Francisco, a fundadora também quis deixar um testamento para suas irmãs: apresentou as etapas de sua vida, exaltou a imagem de Francisco e da pobreza, e exortou as irmãs para que se mantivessem fieis em sua vocação (PEDROSO, 2004).

Dentre as imagens de mulheres mais presentes nos textos medievais – constituídas por Eva, a pecadora; Maria, virgem e mãe; e Maria Madalena, a arrependida – a figura de maior destaque é a segunda, ressaltada como mãe e pobre, nem tanto como virgem. Tais características não são dadas em elementos depreciativos, mas valorizadas, de forma que até Francisco em sua biografia é associado à maternidade e à figura feminina, como Silva (2008, p. 139) destaca abaixo.

A imagem da mãe está associada a representações sociais de cuidado e afeto, e não ao biológico em si. As mães [...] eram vistas como as primeiras formadoras e disseminadoras dos princípios da fé cristã, algo presente em textos desde os tempos carolíngios (BÉRIOU, 1992, 51-91). Assim, qualquer um dos frades pode ser mãe se agir como tal ou reunir as virtudes necessárias [...] a figura paterna não é a mais valorizada, ao contrário, a figura da mãe doadora e preservadora da vida é a mais usada.

Eliade (1999) destaca que a maternidade está associada à fertilidade que, na visão mística, aponta para a concepção de filhos espirituais. Assim, compreender o sentido maternal em Clara e Francisco é associá-los à ideia de *criação*.

Os últimos 28 anos de Clara foram de agravamento de sua doença, da qual não se tem conhecimento, que culminaram em sua morte. A santa ficou acamada durante seus últimos anos de vida e aos últimos 17 dias não conseguia mais tomar qualquer alimento. Faleceu dois dias depois que o papa Inocêncio IV aceitou sua Forma de Vida, em onze de agosto de 1253. No mesmo mês, o pontífice iniciou o Processo de Canonização de Clara, entrevistando 15 religiosas que viviam no mosteiro com ela e outras cinco pessoas. O Processo completou-se em 1255, em

que Clara foi declarada santa, cujas virtudes de humildade, simplicidade, paciência e benignidade são destacadas⁵³.

Houve uma série de eventos hierofânicos que acompanharam a trajetória de Clara, desde sua gestação até sua morte⁵⁴. No momento do parto, sua mãe Hortolana ouviu uma voz dizendo que teria uma menina, e que essa filha haveria de aclarar o mundo com seu esplendor⁵⁵. Por esse motivo, a menina recebeu o sugestivo nome de “Clara”. Pode-se, assim, notar a ideia de eleição divina, apontada por Fernandes (2004), também presente na trajetória da fundadora da OSC, isto é, o apelo divino desde o momento do nascimento e uma progressiva tomada de consciência desse chamado ao longo da vida.

Sua Legenda e seu Processo de Canonização afirmam que na fuga de sua casa, Clara saiu pela porta do fundo de sua casa, obstruída já há muito tempo, que apenas era aberta quando alguém falecia. Entendeu-se que a saída de casa representou a fuga do mundo profano e sua passagem pela porta simbolizou sua mudança de estado, marcando uma morte simbólica da jovem para o século e a iniciação religiosa (ELIADE, 1999).

No ano em que a fundadora da Ordem faleceu, o número de fundações na Europa aproximou-se de cem mosteiros, sendo a maior parte na Itália. Além disso, estima-se que cerca de 150 mosteiros aderiram à FVC. As casas vinculadas à OSC foram também numerosas na França, Espanha e Países Baixos. A primeira fundação fora da Itália aconteceu na Espanha, em 1228, e neste mesmo ano, na pátria de Clara, já haviam 24 mosteiros de inspiração clariana. Houve também fundações em territórios de conflitos, que estavam sendo tomados pelos muçulmanos, no Oriente Médio, na Espanha e Polônia, onde muitas religiosas morreram martirizadas (ROTZETTER, 1994).

As fundações, em geral, ocorriam a partir de iniciativas particulares de mulheres ricas e nobres, viúvas ou virgens, que mandavam erigir mosteiros e solicitavam um pequeno grupo de Clarissas para ensinar o teor de vida, onde elas

⁵³ Clara fez parte de um período que a canonização de pessoas comuns, além da nobreza, passaram a acontecer. O destaque para suas virtudes buscavam compor o imaginário católico, formando um modelo de santidade feminina (DUARTE; FERREIRA, 2009).

⁵⁴ Há referência a diversos milagres comprovados, no Processo de Canonização de Clara, que foram realizados por ela, como a multiplicação de pães e azeite em São Damiano, a fuga de ladrões que assaltariam e violentariam a comunidade e um grande número de curas e exorcismos, durante sua vida e após sua morte.

⁵⁵ “Não receies senhora, porque de ti nascerá, sã e salva, uma luz de brilho mais claro que o próprio dia.” (LSC 2).

mesmas ingressavam. A própria Clara enviou a alguns mosteiros italianos suas companheiras e sua irmã, Santa Inês de Assis, que em seguida retornariam a São Damião, após terem auxiliado na formação das novas religiosas (VAUCHEZ, 1995).

Para organizar as fundações nascentes e ajudá-las na estruturação jurídica, foram nomeados os Cardeais Protetores, que quase sempre eram os mesmos da Ordem dos Frades Menores. Santa Clara manteve sempre um contato próximo com os Papas, Cardeais e Bispos. O início da OSC foi desafiador para a fundadora, sobretudo no que se refere ao carisma radical da pobreza evangélica, que só foi aprovado definitivamente com a sua Forma de Vida. Durante longo tempo lutou para manter vivo este ideal, e sua conquista se deu por meio de bulas pontifícias que lhe davam o “direito” de ser pobre e de nada possuir⁵⁶ (OMAECHEVARRIA, 1972).

Durante a vida de Clara, várias Formas de Vida se sucederam; e após sua morte, houve ainda mais duas: a do Papa Urbano IV e a de Isabel da França. Com tal variedade, repleta de diferentes observâncias e costumes, os mosteiros eram muito diversificados. Depois de determinada época, a Igreja passou a aprovar para as novas fundações somente a Forma de Vida de Urbano IV e a da FVC. Porém, sempre houve uma tendência dos mosteiros pedirem a aprovação da Forma de Vida de Santa Clara (SILVA, 2008).

No século XIII, houve uma expansão por motivos missionários para a Síria, o Líbano e a Palestina, mas que foi acompanhada pelo martírio. Em 1257, foram degoladas todas as damianitas da Antioquia, por ordem de Melek Saher Bibars. Em 1289, quando Trípoli, no Líbano, caiu em poder do sultão do Egito, Melek El-Mansur, foram extintas todas as irmãs daquela comunidade. Dois anos mais tarde, o mesmo aconteceu as setenta Clarissas da Palestina (OMAECHEVARRIA, 1972).

Depois do impulso e vigor do início da Ordem, os séculos XIV, XV e XVI experimentaram um período de relaxamento da austeridade. Mas estes anos tiveram seus grandes marcos de expansão com novas fundações e reformas internas da Ordem, das quais destacam-se grandes figuras de Santas Clarissas, como Santa Coleta de Corbie, Santa Catarina de Bolonha, Santa Eustáquia de Messina, Santa Camila Varani e muitas outras Clarissas (IRIARTE, 1985).

O século XVII foi o período de maior expansão da Ordem, no qual se estimava que haviam 70 mil Clarissas. As religiosas da Europa partiram para

⁵⁶ Com o Privilégio da Pobreza, já mencionado anteriormente.

fundações na América, e no século seguinte para a Oceania, dois continentes que ainda não conheciam a presença da OSC. Foram fundações que logo se solidificaram e se expandiram com a contribuição de vocações nativas e das jovens descendentes de colonizadores. No século seguinte, durante o cisma da Igreja Anglicana, as Clarissas inglesas foram condenadas à extinção. Clandestinamente migraram para a Espanha, França e Países Baixos, onde se dedicaram à manutenção de pensionatos e à educação de meninas. Houve também mosteiros que aderiram ao cisma, constituindo as Clarissas Anglicanas, que ainda existem até os dias atuais. Na Irlanda, o decreto de Cromwell impunha o casamento às religiosas, e as Clarissas tiveram que se exilar na Espanha, retornando somente alguns anos mais tarde (OMAECHEVARRIA, 1972).

Os séculos XVIII e XIX foram marcados pelas perseguições de José II da Áustria, de Marquês de Pombal e posteriormente pela Revolução Francesa, que atingiram muitos mosteiros na Europa, com medidas de supressão da vida religiosa, perseguição e martírio. Foi a época em que a Ordem contou com o menor número de mosteiros e de irmãs. Numerosas fundações, para sobreviver, passaram a exercer alguma atividade ligada à educação, como orfanatos ou escolas, mantendo algum nível de vida contemplativa e de clausura. Apesar disso, a Ordem de Santa Clara continuou se expandindo em outros continentes. Ao fim do século XIX, foram fundados, inclusive, dois mosteiros na Terra Santa, sendo um na cidade de Nazaré e outro em Jerusalém (OMAECHEVARRIA, 1972).

No ano de 1853 foi encontrado o corpo de Clara, que durante séculos permanecera na Basílica construída em sua honra, no ano de 1260, dentro dos muros de Assis. Este fato deu novo impulso à OSC que, no século XX presenciou um grande número de fundações na África, Brasil, Canadá, Espanha, Estados Unidos, e Extremo Oriente. Surgiram também muitas congregações como ramificação apostólica ou missionária da vida clariana. Muitos mosteiros urbanistas, no mesmo período, aderiram à Forma de Vida de Santa Clara (IRIARTE, 1985).

As novas Constituições Gerais, aprovadas definitivamente em 1988, unificaram a OSC no mundo inteiro, embora diversos mosteiros mantenham constituições próprias. Atualmente existem oito denominações de Clarissas, conforme a Regra ou as Forma de Vida que professem: Clarissas, as Clarissas Urbanistas, Clarissas Coletinas, Clarissas Capuchinhas, Clarissas Sacramentinas,

Clarissas da Adoração, Clarissas Capuchinhas Sacramentinas, e Clarissas da Divina Providência.

A Igreja, a partir do II Concílio Vaticano, fomentou a união dos mosteiros através das Federações⁵⁷ para a solidariedade recíproca, tanto em nível material, para o que for necessário, quanto espiritual, para a formação clariana e renovação do carisma e espiritualidade. Os mosteiros são autônomos e organizam-se em Federações no mundo inteiro. Uma Madre federal é eleita durante um determinado tempo e torna-se responsável por fomentar a formação das irmãs e a solidariedade entre os mosteiros.

⁵⁷ As Federações, segundo Berto (2015, p. 116) “[...] são entidades ecumênicas que reúnem e representam os interesses de uma determinada ordem, fraternidade, grupo religioso frente à hierarquia eclesial e às demandas seculares. As Federações são regidas segundo os estatutos particulares legitimamente aprovados pela Santa Sé e não devem prejudicar a autonomia dos Mosteiros. Desse modo, a finalidade das Confederações é, sobretudo, que seus participantes prestem-se auxílio fraterno. E assim, de modo concorde e com cooperação, guardem e promovam mais seguramente o espírito primitivo da Ordem e apressem a sua renovação contínua, resolvam mais adequadamente as várias dificuldades de cada Mosteiro e cuidem melhor da formação e educação das noviças e das jovens professoras.”.

CAPÍTULO 2: A VIDA CONSAGRADA FEMININA E SUAS PARTICULARIDADES

Discuti, neste capítulo, o desenvolvimento da vida religiosa feminina no Brasil, desde suas fundações no país até os dias contemporâneos, perpassando suas mudanças institucionais. Também refleti sobre a transformação da vida religiosa feminina frente à modernidade tardia e às implicações do II Concílio Vaticano, em que valores absolutos foram questionados e a tradição remodelada, constituindo um novo *ethos* desta religiosidade. Além disso, a fundação do mosteiro estudado foi investigada, observando o desenvolvimento do grupo clariano. A intenção foi analisar a história da Vida Religiosa Feminina e discutir, de maneira geral (vida religiosa feminina no Brasil) e específica (Clarissas do mosteiro paulista), seus aspectos tradicionais, atuais e particulares.

2.1 A Vida Religiosa Feminina no Brasil: das fundações até os dias atuais

A vida eclesial feminina no Brasil iniciou-se no período colonial e cumpria mais uma função político-econômica do que propriamente religiosa. Riolando Azzi (1983) destaca que havia dois modelos de vida religiosa feminina no país: o primeiro era dedicado às mulheres brancas e de classe senhorial portuguesa, configurando os conventos; o segundo, desprovido de reconhecimento canônico, era destinado a mulatas e negras, constituídos por casas de recolhimento e beatérios.

Pires (2015, p. 48) destaca dois importantes momentos da história da vida religiosa feminina no Brasil

A história das Congregações religiosas femininas no Brasil ainda tiveram dois momentos importantes: um primeiro, durante o período colonial, séculos XVII e XVIII, que se caracterizou pela existência de ordens contemplativas, restritas a uma clientela urbana de elite; um segundo, a partir do final do século XIX, quando foram criadas organizações religiosas específicas para as mulheres católicas, que se inicia com a República, período em que florescem ordens apostólicas, grande parte delas alimentadas pelos filhos de camponeses imigrantes. Durante o século XIX, houve a construção da identificação mulher/natureza em oposição ao homem/cultura. Ocorre, portanto, a naturalização das definições das qualidades femininas como mais apropriadas para determinadas funções, como por exemplo, o ensino para crianças.

No primeiro momento, observou-se a experiência inicial de vida religiosa feminina no Brasil, que aconteceu em Olinda, no ano de 1576, como Casa de Recolhimento. Mas a primeira Ordem Religiosa a se instaurar no país foi a Ordem de Santa Clara (OSC) no ano de 1677. Algumas senhoras provenientes do Mosteiro de Évora, Portugal, fundaram o Mosteiro do Desterro, na cidade de Salvador, Bahia (ROSADO NUNES, 2008; NUNES JÚNIOR, 2005).

Além disso, notou-se também que a adesão feminina à vida religiosa ocorreu tardia e timidamente no Brasil, devido às dificuldades impostas por Portugal, que restringiam a abertura das instituições. As restrições portuguesas se explicaram pelo fato de que havia na colônia uma escassez de mulheres brancas, dificultando a proposta da Coroa de embranquecimento da população do Brasil e a formação de uma classe lusitana. Portanto não era conveniente para Portugal tornar reclusas e celibatárias as poucas mulheres que cumpririam a função de reprodutoras biológicas. (ROSADO NUNES, 2008).

Os fatores econômicos também contribuíram para essas restrições, de forma que o regime de padroado orientava as relações do Governo com a Igreja, responsabilizando a metrópole de manter os gastos das congregações religiosas e isentá-las dos tributos. Silva (2011, p. 04) explica a relação do Estado e da Igreja durante a colonização:

Segundo B. Fausto, as duas instituições básicas que, por sua natureza, estavam destinadas a organizar a colonização do Brasil foram o Estado e a Igreja Católica. Embora instituições distintas, na época, uma estava ligada a outra, pela força do padroado. O Estado tinha o papel fundamental de garantir a soberania portuguesa sobre a Colônia, administrar, povoar, resolver problemas básicos e de relacionamento entre a Metrópole e a Colônia. A Igreja tinha nas mãos, a educação das pessoas e o “controle das almas”.

Embora o governo português buscasse limitar a fundação de casas religiosas femininas, os colonos pressionavam a Coroa para a abertura destas instituições⁵⁸, pois, de acordo com Azzi (1983), os conventos representavam uma

⁵⁸ Os conventos tinham na época uma função ambígua, pois ao mesmo tempo em que poderiam representar um espaço libertador para as mulheres, pela possibilidade de serem retiradas do domínio masculino, poderiam também ser espaços disciplinares, nos casos em que a reclusão era resultado da insubmissão da mulher ao pai ou marido (ROSADO NUNES, 1984).

alternativa para filhas não casáveis, sem que desonrassem a família, bastando apenas um dote menor do que aquele para o casamento⁵⁹.

O segundo momento da vida religiosa feminina foi marcado por transformações no catolicismo. Entre 1822 a 1889, apesar do catolicismo ser declarado como religião do Império, “[...] a Igreja vive um período de desarticulação, de perda de influência política e desintegração quase total.” (ROSADO NUNES, 1984, p. 1). No mesmo período, as Ordens Religiosas foram afetadas por um decreto de Marquês de Pombal, em 1834, que fechou os noviciados dos institutos, proibindo o ingresso de candidatas à vida religiosa. As congregações, tanto femininas quanto masculinas, sofreram com a redução do número de vocações e com o considerável envelhecimento de seus membros, sendo que algumas Ordens até foram extintas no país alguns anos mais tarde. A Ordem de Santa Clara, primeira Ordem Religiosa a se estabelecer no país, sofreu a extinção durante 13 anos, entre 1915 e 1928. No entanto, após a queda do decreto, em 1928, diversos institutos enviaram religiosos e religiosas para novas fundações, constituindo um ressurgimento da VR no Brasil. A exemplo das Clarissas, no ano de 1928, oito irmãs da Alemanha chegaram ao país para fundar um novo mosteiro no Rio de Janeiro, Nossa Senhora dos Anjos (SILVA, 2011).

O período de 1890 a 1930, após a Proclamação da República, é marcado pela separação Igreja e Estado, acarretando dificuldades políticas e sociais para a Igreja, já que perdera seu principal mediador. Por outro lado, segundo Macedo (1996), o I Concílio Vaticano que ocorreu entre 1869 e 1870, fortaleceu a Igreja institucionalmente, destacando-se o processo de romanização da Igreja no Brasil e a expansão da vida religiosa feminina entre 1890 e 1930, que consistiu em um planejamento elaborado em nível mundial pela Igreja.

[...] A. Segala esclarece que após o Concílio Vaticano I, ocorrido de 1869 a 1870, a ingerência mais direta de Roma na reforma da Igreja, caracterizou-se principalmente pela reorganização eclesial, pela formação do clero, pelo combate ao liberalismo, a maçonaria, o protestantismo, o cientificismo e o socialismo, a rejeição da modernidade, centralização do governo da Igreja católica em Roma,

⁵⁹ Rosado Nunes (2008) aponta que esta multiplicidade de contextos das mulheres que entravam para a vida religiosa trouxe algumas conseqüências, tais como a diminuição da austeridade dos conventos, e os institutos religiosos tornaram-se verdadeiros lugares de transgressão, com práticas opostas à proposta de uma vida de oração e humildade.

expansão das ordens e congregações religiosas e o desenvolvimento de um ensino católico paralelo ao oficial, como parte do projeto pastoral de formar também uma elite católica. (SILVA, 2011, p. 4-5)

Assim, os institutos femininos europeus chegavam ao Brasil em um fluxo crescente e constante, resultando em 58 novas fundações estrangeiras entre 1870 e 1930; além de mais de vinte novas fundações nacionais estabelecidas até 1930. Nunes (1984) caracteriza a fase que vai até 1930 como sendo a de implantação da vida religiosa feminina apostólica no Brasil, apesar das dificuldades encontradas pela Igreja no período.

O novo modelo apostólico de vida religiosa feminina⁶⁰ ganhou força, após superadas as resistências iniciais, como alternativa ao modelo de clausura. O cuidado com os doentes, o trabalho educativo em escolas, asilos e orfanatos constituirão as principais atividades dessa nova religiosidade feminina no país (ROSADO NUNES, 2008).

Rosado Nunes (1985) considera a fase inscrita entre 1930 até o final da década de 50 caracterizada pelo desenvolvimento institucional da VR feminina, que se tornou o principal objetivo dos institutos de vida religiosa ativa no país. Configura-se uma “popularização dos interesses institucionais sobre o elemento carismático-profético”, tornando-se “uma das características principais da vida religiosa tradicional” (ROSADO NUNES, 1985. p, 36). Tanto o movimento de implantação de institutos religiosos estrangeiros, quanto o movimento de fundação de novas congregações brasileiras prosseguiram intensos até o final da década de 50.

A situação mudou consideravelmente a partir da segunda metade do século XX, com a instalação de uma crise das vocações religiosas, com a franca transformação da sociedade brasileira e com as mudanças internas promovidas pelo Concílio Vaticano II. Estes acontecimentos contribuíram para a reestruturação da VR feminina, proporcionando uma maior abertura no serviço religioso feminino. A reunião ecumênica da Igreja realizada entre 1959 e 1960 oficializou a reforma dos institutos religiosos.

⁶⁰ Os primeiros institutos de vida ativa, compostos pelas religiosas que atuam junto à sociedade civil, surgem no país, como as Filhas da Caridade, em 1849, e as Irmãs de São José de Chambéry, em 1858 (ROSADO NUNES, 2008).

O aparelho eclesiástico colocou então em ação um enorme conjunto de atividades, tendo em vista a “renovação da mentalidade” das religiosas. O sistema organizacional rígido das congregações e seu discurso legitimador eram considerados ultrapassados diante das profundas transformações sociais e culturais havidas. A Igreja propôs mudanças estruturais na vida religiosa feminina, tanto na organização interna quanto em suas atividades externas apresentando com objetivo dessa reestruturação a “adaptação aos novos tempos” e às novas proposições pastorais da Igreja. (ROSADO NUNES, 2008, p. 496)

A reunião apoiou iniciativas que promoviam a realização de congressos para repensar diversos aspectos da formação religiosa, como o ingresso de jovens, escolas de apostolados, participação na ação missionária e integração na vida comunitária. As medidas redefiniam os princípios fundamentais da vida religiosa, priorizavam a criação de Federações para os mosteiros femininos – os quais estavam sob a responsabilidade de bispos ou de uma autoridade eclesiástica, muitas vezes, sem vínculos com a Ordem –, a fusão de congregações pequenas ou muito semelhantes; a coordenação apostólica de religiosos ou de religiosas que exerciam apostolados análogos (hospitalar, escolar, paroquial etc.), graças especialmente, à realização de congressos internacionais, uniões nacionais de superiores e superiores.

Com o II Concílio, os mosteiros tiveram não somente seu papel e lugar redefinidos, mas também foram fortalecidos como unidade eclesial e inseridos em novas estratégias de evangelização. Assim, a retomada do movimento clariano no Brasil consistia em uma opção estratégica, já que havia, dessa forma, a oportunidade de realizar um trabalho mais efetivo, de evangelização junto aos pobres, no contexto dos países latino-americanos, atendendo às determinações do II Concílio Vaticano. Portanto, além de munidas do projeto de seus fundadores, Francisco e Clara de Assis, as irmãs também atendiam às disposições doutrinárias da Igreja, ou seja, também respondiam ao apelo do Papa João XXIII (1881-1963), de evangelização do continente latino-americano e da fundação de unidades monásticas contemplativas (BERTO, 2015).

Nesse período, os mosteiros da Ordem de Santa Clara multiplicaram-se no Brasil, sendo que em 1950 houve duas fundações: uma na Paraíba, por irmãs dos Estados Unidos e outra em Belo Horizonte, pelas religiosas do Rio de Janeiro; e em 1953, Clarissas da Bélgica erigiram um mosteiro em Porto Alegre, Rio Grande do

Sul. No ano de 1963, religiosas de New York fizeram uma nova fundação em Anápolis, Goiás. A tabela abaixo mostra a data das fundações dos mosteiros no Brasil.

Tabela 1- Data de fundação dos mosteiros da Ordem de Santa Clara no Brasil

MOSTEIRO	DATA DE FUNDAÇÃO	CIDADE/ESTADO
<i>Santa Maria dos Anjos</i>	2009	Dourados – MS
<i>Mãe da Providência</i>	2009	Cascavel – PR
<i>Nossa Senhora das Alegrias</i>	2008	Araputanga – MT
<i>Imaculada Conceição da Mãe de Deus</i>	2008	Feira de Santana – BA
<i>Santa Clara do Deus Trino</i>	2001	Brazilândia – DF
<i>Maria Imaculada</i>	1999	Marília-SP
<i>Fraternidade São Francisco de Assis</i>	1999	Mossoró – RN
<i>Santíssimo Sacramento</i>	1994	Canindé – CE
<i>Santíssima Trindade</i>	1991	Colatina – ES
<i>Santa Clara</i>	1989	Nova Iguaçu – RJ
<i>Monte Alverne</i>	1985	Uberlândia – MG
<i>Nossa Senhora de Guadalupe</i>	1984	Caicó-RN
<i>Sagrada Face e Reparação</i>	1983	Araruama – RJ
<i>Nazaré</i>	1977	Lages – SC
<i>Santa Clara</i>	1975	Anápolis – GO
<i>São Damiã</i>	1973	Porto Alegre – RS
<i>Santa Clara</i>	1970	Belo Horizonte – MG
<i>Santa Clara</i>	1950	Campina Grande – PB
<i>Nossa Senhora dos Anjos</i>	1928	Rio de Janeiro – RJ
<i>Mãe de Misericórdia</i>	Ainda em casa provisória	Jaci – SP
<i>Mater Christi</i>	1969	Guaratinguetá – SP

Fonte: Site oficial das Clarissas no Brasil. <http://www.clarissas.com.br> Acesso em 26 de agosto de 2014.

Nas décadas de 1960 e 1970, as mudanças institucionais operadas nos anos anteriores ganharam novas nuances, *confrontando a vida conventual tradicional e relativizando elementos considerados absolutos*. O sacrifício pessoal não se constituía mais como uma etapa para se alcançar a santificação, e elementos como a autovalorização e realização pessoal passaram a ser aspirados. Por esses motivos, ocorreu um considerável decréscimo do número de vocações⁶¹. Sem haver

⁶¹ Ao final da década de 1960, havia um número de 41988 religiosas, e ao fim da década de 70, a estimativa era de 36756 irmãs (CERIS; CNBB, 2012).

grande procura, *a transmissão do capital religioso entrou em crise e ficou comprometida* – a Igreja padecia com a falta de mão de obra para o trabalho religioso.

Algumas das alterações marcantes da época foram a troca da veste religiosa – o “hábito” – por roupas comuns e a separação do local de residência e de trabalho. As religiosas passaram a morar em pequenas casas, ou em apartamentos, diferentemente do modelo tradicional da vida religiosa, em que residência e trabalho realizavam-se no mesmo espaço físico.

[...] Elementos constitutivos da mentalidade moderna, como a valorização da pessoa, a representação parcialmente dessacralizada da vida incorporavam-se à visão de mundo das religiosas, permitindo que a reorganização interna da vida conventual se desse sobre novas bases de legitimação. Princípios religiosos considerados, agora, ultrapassados, como o “esquecimento de si”, foram substituídos pelo atendimento às necessidades individuais e o respeito às decisões pessoais. (ROSADO NUNES, 2008, p. 498)

O mesmo período marcou a Igreja brasileira de forma significativa, com o surgimento da Teologia da Libertação, cuja expressão pastoral deu-se pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Desenvolveram-se, principalmente, nas áreas rurais e nas periferias, entre as camadas pobres da população, sendo seu maior crescimento nos anos 70 e 80. Um grande percentual de religiosas aderiu a esse novo pensamento teológico e foram atuar junto às CEBs, vivendo e trabalhando entre os marginalizados (ROSADO NUNES, 2008).

A partir de 1990, período em que a taxa de vocações diminuiu significativamente – e continuou reduzindo até 2010 – os meios de comunicação ganham espaço no âmbito católico devido ao movimento da Renovação Carismática Católica, e acabam influenciando, também, o meio eclesial (FERNANDES, 2004).

As diversas transformações sociais e culturais, o Concílio Vaticano II, a Teologia da Libertação e a RCC marcaram a vida religiosa, sobretudo a feminina, de forma irreversível. Os *significados sociais da vocação religiosa foram transformados*, pois, segundo Sahlins (1999, p. 174) “[...] os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então que se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada.”.

Nos últimos quarenta anos, o número de religiosas católicas diminuiu mundialmente, embora tal decréscimo não seja muito evidente nos mosteiros. Numa

publicação de outubro de 2014 pela revista italiana *Rogate ergo*⁶² – dedicada aos sujeitos de vida consagrada –, os dados mostram que entre os anos de 1970 e 2010, o número de freiras caiu de mais de um milhão para menos de 800 mil, reduzido para menos de vinte e seis por cento.

Devido à Jornada Mundial dos Claustrais, em 21 de novembro de 2014, o Secretariado de Assistência às Monjas publicou uma série de dados que retratam o quadro atual da presença das contemplativas no mundo. Há 3.529 mosteiros femininos no planeta, com 47.626 monjas e mais de 8.100 postulantes e noviças.

O continente com maior número de mosteiros é a Europa (2.252), seguido pela América (904), Ásia (227), África (123) e Oceania (23). Dados nacionais sobre a clausura feminina são escassos, já que o interesse em levantar estatísticas sobre o tema é recente, mas o quadro abaixo pode ilustrar que as vocações católicas femininas no país, de forma *geral*, diminuíram substancialmente nos últimos vinte anos:

Tabela 02 - Percentual da evolução dos indicadores Católicos 1990-2010.

INDICADOR	1990	2010	% EVOLUÇÃO
População brasileira	146.592.579	190.775.799	30,14
Circunscrições eclesiais	255	276	8,24
Paróquias	7.478	10.720	43,35
Presbíteros	14.198	22.119	55,79
Diaconos	632	2.711	328,96
Irmãs	37.380	33.386	-10,68

Fonte: CERIS – Censo Anual da Igreja Católica/ 2010.

A análise do atual momento da Vida Religiosa deve levar em consideração o contexto contemporâneo que imprime reflexos intensos no interior dos institutos religiosos e da própria dinâmica da Igreja Católica, instituição que vem apresentando diversos sintomas das inovações trazidas pela modernidade tardia (FERNANDES, 2007).

⁶² Disponível em: http://www.30giorni.it/articoli_id_7302_l6.htm Acesso em 02 de nov. 2015.

O catolicismo oficial, como outras instituições religiosas tradicionais, encontra-se num momento de crise e declínio. É algo que se relaciona com a progressiva afirmação de uma “sociedade pós-tradicional”, que coloca em questão a forma usual de preservação da tradição e exige processos criativos de sua reinvenção e inserção no tempo. Há hoje em dia nas instituições tradicionais uma “desregulação” identitária e uma grande dificuldade de transmissão regular dos valores religiosos de uma geração para outra. Deixa-se de assegurar a afirmação de uma memória coletiva, o que ocorria de forma garantida nas sociedades tradicionais. Instaure-se, assim, uma crise na “construção individual da continuidade crente”. Uma crise que se traduz pelo progressivo enfraquecimento da figura do praticante regular, em geral associada a comunidades de sentido fortemente constituídas, em favor da irrupção da figura do peregrino, que traz consigo as marcas da mobilidade construída a partir de experiências pessoais. (TEIXEIRA, 2005, p. 18)

De acordo com os dados apresentados, a vida religiosa do século XXI se deparou com profundas mudanças entre indivíduos, sociedade e novas plataformas de comunicação, apontadas por Carranza, Mariz e Camurça (2009). A mudança tecnocientífica propôs mudar as concepções tradicionais no âmbito familiar, econômico, social, psíquico e religioso. E ocorreu, dessa forma, a relativização de valores considerados absolutos entre os indivíduos consagrados ao trabalho religioso, momento em que se instaurou a crise, como Carranza (2009, p.1) discutiu:

O problema vocacional acompanha um processo social de declínio de todas as instituições religiosas. Elas perderam a capacidade de responder a todos os impasses éticos dos indivíduos contemporâneos. Seus discursos morais ficaram longe das preocupações das novas gerações, estruturadas em uma sociedade voltada para o consumo, o imediatismo, o sucesso pessoal e o hedonismo.

Observou-se, assim, que os institutos religiosos e identidades religiosas são ressignificados e a tradição remodelada. Verificou-se novas demandas identitárias, novos discursos na VR, uma nova mentalidade e posicionamento. De acordo com alguns trabalhos da área, as demandas identitárias percebidas nos sujeitos – especialmente femininos – da VR abordam questões que analisam o tripé crise-reforma institucional-identidade ou a relativizam discursos hegemônicos e a atribuição de poder ao ramo masculino (FERNANDES, 1999; 2004; 2007; GARCIA, 2006; PIRES, 2015).

Carranza (2009, p. 1) descreve o perfil das novas ingressantes na vida religiosa nos seguintes termos:

No horizonte das candidatas não está a bandeira da transformação do mundo - elas trazem outras inquietações. As jovens que ingressam chegam com outra percepção do que é ser feliz. São configuradas por um mundo digital, estão mais afinadas com os discursos de vida saudável, culto ao corpo, questões de gênero. Também trazem as marcas da cultura da violência. Porém, não significa que sejam mais críticas perante a realidade. Muito pelo contrário, são filhas da sociedade de consumo.

Por outro lado, o que veio a ocorrer nos anos seguintes ao Concílio, foi o destaque para os novos movimentos eclesiais católicos que surgiram por volta da década de 1950, como a Renovação Carismática, Shalom, Focolares, Emaús, Comunhão e Libertação, entre outros. Buscaram retomar a proposta comunitária de vida cristã, tomando forma a partir de uma dinâmica laica que reinventou os moldes de consagração e se definiu por uma peculiar apropriação de determinados espaços urbanos e pela centralidade da ascese, compreendida como o carisma (CARRANZA; MARIZ; CAMURÇA, 2009).

Essas novas comunidades, com o passar dos anos, foram se delineando como alternativas à vida religiosa proposta pelas tradicionais Ordens e Congregações católicas. As comunidades acompanham e remodelam uma configuração já conhecida no universo religioso contemporâneo, a religiosidade midiática: louvor e adoração realizados amplos espaços, a ritualística do show-missa, performance carismática de música e dança, somados a uma diversidade de produtos da fé, como livros, CDs, DVDs, terços camisetas, bíblias etc. (CARRANZA; MARIZ; CAMURÇA, 2009).

O avanço das comunidades católicas demonstrou ampla aceitação no âmbito feminino, uma vez que os muitos institutos de vida consagrada ainda são resistentes à abertura e às adaptações necessárias. A adesão feminina às novas religiosidades eclesiais constituem um desafio às Ordens tradicionais, apontou Fernandes (2011), pois as primeiras apresentam um melhor arrojo no recrutamento das vocações e um cotidiano mais dinâmico e atualizado.

Na atualidade, há um grande número de pesquisas nacionais e internacionais sobre as novas comunidades pela sua presença massiva. No entanto, a vida religiosa feminina no Brasil, comunidade de número significativo e que passa

por transformações estruturais atualmente, demanda um maior número de estudos. Há poucos trabalhos no campo das Ciências Sociais que o tomam como objeto de pesquisa, como já foi dito.

Maria José Rosado Nunes (1984) é uma das pesquisadoras que inaugurou a análise no campo sociológico e antropológico, investigando a modernização da vida religiosa feminina entre as freiras que atuam nos meios populares. Outro trabalho importante na área das Ciências Sociais é da autoria de Miriam Pilar Grossi (1990), que trabalhou a construção da identidade de religiosas residentes em conventos no Sul do Brasil, provenientes de famílias camponesas.

Sílvia Regina Alves Fernandes tem diversos trabalhos com freiras, sendo seu início no ano de 1999. Neste trabalho, a socióloga buscou compreender os aspectos motivacionais que levaram as religiosas a essas escolhas, observando, também, as relações entre tradição e modernidade. Ao discutir as mudanças emergentes neste universo, a autora demonstrou que mulheres adeptas a institutos religiosos atravessam um processo de reflexividade e redefinições. Em outros trabalhos, Fernandes (2004; 2005), analisou narrativas de homens e mulheres vocacionados e paralelamente observa suas trajetórias e as mudanças institucionais que estão ocorrendo. A autora também discutiu a crise na vida religiosa, ressaltando que deve ser compreendida a partir do contexto atual, a modernidade contemporânea e a globalização (FERNANDES, 2007). Já em outro estudo (FERNANDES, 2009; 2011), trabalhou as relações entre juventude, religião e política.

Débora Diniz Rodrigues (1995) também fez um trabalho antropológico relevante entre monjas enclausuradas. A autora, por meio de uma etnografia, procurou compreender a organização social do mosteiro, destacando que as monjas atravessam um período liminar durante o tempo que residem no mosteiro.

Maria Valéria Rezende (1999), estudiosa e freira, analisou comunidades de freiras inseridas nos meios populares da região Nordeste, observando a tensão existente entre carisma e religião.

Mais recentemente, Teresa Venturim (2001) elaborou um trabalho, no qual analisa a formação cidadã das religiosas na atualidade; Joyce Pires (2015), que se preocupou com a compreensão da trajetória de vida e as motivações para a entrada na vida religiosa, perpassando a questão de gênero; e Vanessa Berto (2015), que

buscou compreender a religiosidade monástica de uma comunidade do interior paulista da Ordem de Santa Clara a partir da perspectiva feminista.

É importante pensar sobre o peso da influência da modernidade tardia sobre essas mulheres religiosas, que são, sobretudo, pessoas deste tempo, mas paralelamente vivem, ao menos em tese, de forma antimoderna, apesar da abertura concedida pelo II Concílio Vaticano⁶³.

A trajetória dessas mulheres conjuga a tradição com a visão de mundo que adquiriram através dos recursos descritivos da modernidade. Não podemos mais falar de estagnação, mas sempre de movimento que ora se abaixa para beber da fonte oferecida pelas tradições e ora avança para propor o inimaginável aos próprios sistemas especialistas que detêm o conhecimento e a verdade. (FERNANDES, 2000, p. 02)

Com a emergência da Teologia Feminista⁶⁴ e com a conquista de novos espaços dentro a Igreja, nota-se que o segmento feminino eclesial adquire um posicionamento mais crítico em relação à instituição: a reforma dos institutos, a questão de gênero dentro da Igreja e fatores motivacionais para o ingresso na VR passam a ser amplamente discutidos (ROSADO NUNES, 1984; FERNANDES, 2007). A reflexividade se faz presente de forma considerável neste universo, sobretudo na construção da vocação religiosa: a opção eclesial feita por essas mulheres não acontece necessariamente pela força da tradição religiosa, mas pelas necessidades individuais – aspecto importante da modernidade tardia apontado por Giddens (1997). Ou seja, há uma motivação que não mais é fomentada somente pela tradição, mas por uma escolha livre do sujeito, e este posicionamento, por sua vez, constitui-se de forma *política*. Essa abordagem é considerada ao levarmos em conta os reflexos da modernidade tardia sobre a instituição da vida religiosa,

⁶³ A verdade religiosa sempre foi apresentada como algo de absoluto que o sujeito deveria assumir por toda a vida. Os rituais de iniciação serviriam para introduzir as pessoas na comunidade religiosa, que deveriam guardar fidelidade aos valores assumidos. Por outro lado, a modernidade contemporânea, segundo Bauman (1998), orienta que o que é velho e obsoleto seja deixado para trás. Na modernidade contemporânea assiste-se a uma permanente mudança nos relacionamentos. Há, também, negociações contextuais e a comunicação não tem mais limites ou fronteiras que a iniba. Os sujeitos não fazem mais escolhas definitivas, mas que valem intensamente para o hoje. Quais as repercussões deste quadro em mulheres que se dedicam à Vida Religiosa consagrada? Qual é o impacto desse pano de fundo de incerteza e insegurança para as consagradas que fazem votos perpétuos de pobreza, castidade e obediência, em uma dedicação plena ao sagrado? (FERNANDES, 2000)

⁶⁴ Constitui uma linha teológica que buscou criticar a cultura dos direitos femininos, abordando temas como sexualidade e sacerdócio (ROSADO NUNES, 2008).

expressos nas narrativas de freiras e monjas católicas analisados em diversos trabalhos (ROSADO NUNES, 1984; FERNANDES, 2000; GARCIA, 2006).

Há diversas tendências que podem ser apontadas em pesquisas sobre as mudanças no cenário religioso feminino consagrado, sobretudo entre as inseridas e de vida ativa. As irmãs problematizam sua atual formação, que ainda não atende às demandas de sentido apresentadas pelas novas ingressantes. De acordo com Fernandes (2011) a formação ainda concentra-se na transmissão dos carismas e na manutenção da tradição. Apresentam questionamentos também ao modelo de sacerdócio, exclusivamente masculino, o qual necessita ser urgentemente revisto.

Além disso, a crítica à remuneração recebida pelas religiosas que prestam serviços à sociedade também é tecida. Garcia (2014) destacou que as irmãs exigem melhorias nas condições de trabalho, indicando uma valorização profissional. Foi possível notar, também, um desejo das religiosas pela preservação de sua individualidade, confrontando, assim, as pesadas regras conventuais, demandando uma revisão dos valores institucionais e, inclusive, dos votos religiosos.

A Ordem de Santa Clara, como os demais institutos religiosos, foi desafiada por esse conjunto de transformações e conseguiu adequar-se, ou melhor, renovar-se, segundo o decreto *Perfectae Caritatis*⁶⁵ (1965), às novas medidas pós-conciliares. A constituição apostólica *Sponsa Christi* (1950) foi reforçada pelo II Concílio ao estimular novas fundações, combater o isolacionismo dos mosteiros e criar Federações que favoreciam a cooperação entre eles, sem que desrespeitasse a clausura como carisma e meio necessário para uma maior comunhão com Deus. Também recomendava uma maior importância ao trabalho como uma maneira de obter a subsistência e a autonomia, reafirmando, por fim, a vocação monástica como plena e inteiramente apostólica. Além disso, os documentos inseriam as irmãs, sobretudo as contemplativas, no meio tecnológico, implantando computadores e televisores nas casas religiosas e exigindo a criação de uma conta de e-mail para cada convento.

Ao final do século XX, as Clarissas, mesmo que divididas em ramos, estão presentes em cerca de novecentos mosteiros distribuídos em setenta e cinco países, como mostra a tabela seguinte:

⁶⁵ Decreto promulgado no ano de 1965 sobre a renovação da vida religiosa.

Tabela 03 – Total de irmãs Clarissas no mundo – 1999/2000.

REGRA	DENOMINAÇÃO	NÚMERO DE RELIGIOSAS
	Clarissas	13500
Regra de Santa Clara	Clarissas Colentinas	830
	Clarissas Capuchinhas	2500
Regra de Urbano IV	Clarissas Urbanistass	500
	Total	17330

Fonte: Dados estatísticos enviados pelo *Departamento das Monjas*, da Cúria Geral dos Frades Menores, Roma, e Anuário Pontifício de 1998.

As instruções para a vida contemplativa *Venite Seorsum* (1966) e *Verbi Sponsa* (1999)⁶⁶ afirmam que embora as monjas estejam separadas fisicamente da sociedade civil, não devem ser vistas como isoladas e excluídas do mundo e da Igreja: apenas encontram-se mais engajadas com o trabalho religioso. As religiosas cumprem um papel social e espiritual na Igreja Católica e na sociedade de suma importância, como se vê no seguinte trecho:

Pois bem, se os contemplativos estão no coração do mundo, com maior razão estão no coração da Igreja. Sua oração, especialmente a participação no Sacrifício de Jesus na Eucaristia e a celebração do Ofício divino, realiza tarefa mais nobre da comunidade de orantes que é a Igreja, isto é, a glorificação de Deus. Esta oração é o culto com que se tributa ao Pai pelo Filho no Espírito Santo “um exímio sacrifício de louvor”; culto que verdadeiramente introduz aos que a ele entregam-se, no mistério do colóquio inefável que Cristo Senhor continuamente mantêm com o Pai celestial, em cujo seio Ihe expressa seu infinito amor. Essa prece é, enfim, o fundamento como os alicerces de toda a ação da Igreja. Assim, visto que os contemplativos manifestam a mais íntima vida da Igreja, são requeridos para que plenamente se realize sua presença. (VENITE SEORSUM, 1969, III, b)

O *ethos* religioso feminino católico é construído, na contemporaneidade, ao perpassar por este conjunto de situações, sendo alguns institutos mais afetados e outros menos. Fernandes (2000) aponta que as religiosas de vida ativa questionam o afastamento do mundo, de forma que, vivendo em seu meio, elas podem torná-lo sagrado pela sua experiência de fé. Já as tradicionais contemplativas pouco questionam sobre estes aspectos da VR, mas acreditam que cada mulher

⁶⁶ A *Verbi Sponsa* reafirma os fundamentos doutrinários propostos pela Instrução *Venite Seorsum*, a qual estabelece as normas que deverão regulamentar a clausura papal das monjas devotadas à vida integralmente contemplativa.

vocacionada deverá buscar sua própria transformação pessoal dentro do instituto religioso.

Sabe-se que ser monja nos dias atuais trata-se de uma tarefa complexa, pois espera-se que instituição e religiosas trabalhem conjuntamente para que a abertura proposta pelo II Concílio Vaticano seja eficaz, de forma que não se apague o carisma contemplativo e, no caso das Clarissas, que não se extinga a pobreza e a solidariedade. Foi meu intento compreender esses elementos e essas questões, que constituem, parcialmente, a religiosidade clariana, e relacioná-los com outros aspectos mais particulares sobre o grupo do mosteiro paulista, que será trabalhado na sequência.

2.2 A fundação do mosteiro paulista

A OSC conta atualmente com 986 mosteiros espalhados no mundo e um número de 20 mil religiosas. Atualmente no Brasil existem 21 mosteiros distribuídos entre 14 estados brasileiros e no Distrito Federal, somando 261 Clarissas no total. O maior número de mosteiros encontra-se na região Sudeste do país, totalizando 9 unidades. Já na região Nordeste, há 5 casas; na região Central, 4 fundações e na região Sul, 3 mosteiros. Porém, observa-se a ausência de religiosas da OSC na região Norte, como mostra a figura abaixo⁶⁷.

⁶⁷ Esses dados são referentes ao ano de 2012 e podem ser encontrados no site da Federação Sagrada Família disponível em www.clarissas.com.br.

Figura 1 – Presença da Ordem de Santa Clara no Brasil



Fonte: Autoria Própria.

Embora outras Clarissas de origem também europeia e norte-americana terem fundado casas da OSC no Brasil o mosteiro Nossa Senhora dos Anjos foi o maior responsável pela fundação de novos mosteiros. O grupo estudado tem raízes naquela primeira comunidade de 1928 e desta surgiu o mosteiro de Caicó, Rio Grande do Norte, região Nordeste do Brasil. E a partir deste grupo, houve a nova fundação na região Centro-Oeste do estado de São Paulo, em 15 de novembro de 1999. A cidade que recebeu a nova comunidade de Clarissas tinha, no mesmo ano, aproximadamente 200 mil habitantes e 70 anos de fundação.

Segundo os registros, no ano de 1998, o mosteiro de Caicó já não comportava o número de religiosas em suas dependências e, desta forma, o convite recebido por Frei Celano, custódio da OFM na época, para a ereção de um novo mosteiro no estado de São Paulo foi aceito⁶⁸.

⁶⁸ Segundo os freis responsáveis, durante o Capítulo – reunião – , o provincial da OFM fez uma apelo para que um mosteiro da OSC fosse erigido na cidade. Buscaram as casas onde mais haviam vocações, selecionando, assim, o México e o Rio Grande do Norte. Com a proposta oportuna colocada pelo frei, a resposta foi positiva, já que no mosteiro de Caicó haviam 35 religiosas e a numerosa comunidade estava encontrando dificuldades para sua adequada formação.

Acredita-se que o fato das obras já estarem em andamento na época contribuiu para que a nova fundação ocorresse. Em um período anterior, clarissas italianas iniciaram a construção da casa religiosa, sem que fosse finalizada. Não se sabe o porquê da desistência, o motivo é desconhecido entre as religiosas e sequer consta nos registros oficiais.

Figura 2 – Continuação das obras interrompidas.



Fonte: Imagens cedidas pelas Clarissas do mosteiro paulista.

Os contatos intensificaram-se ao longo dos dois anos seguintes e algumas irmãs foram designadas para conhecerem as obras na cidade, os freis e o Bispo Diocesano. Foram necessárias algumas alterações na planta do mosteiro, pois o engenheiro responsável pela construção do mesmo não havia arquitetado um mosteiro, mas sim uma casa comum – que descaracterizaria a comunidade de monjas enclausuradas.

O ano de 1999 foi de total preparação para a nova fundação, desde a provisão da alimentação e adaptação da casa provisória onde ficariam, até a escala das irmãs que iriam para o estado de São Paulo. Após a organização do necessário para receber as irmãs, estas iniciaram sua viagem no dia nove de setembro de 1999: catorze religiosas vieram do mosteiro de Caicó, sendo quatro professoras, duas junioristas, uma noviça e sete postulantes. Antes de alcançarem seu destino definitivo, passaram por sete cidades paulistas para conhecer as Casas da Custódia franciscanas. A nova fundação constituiria o segundo mosteiro do estado de São Paulo.

Após dez dias de viagem pelo interior paulista, as Clarissas chegaram a sua nova missão em dezoito de setembro, e no dia seguinte houve a missa de fundação. No entanto, as obras da casa definitiva ainda não haviam sido concluídas, então as religiosas estabeleceram-se em uma casa provisória, alugada pela OFM, que foi adaptada as suas condições. Permaneceram neste lugar até catorze de novembro de 2000.

Haviam três grandes quartos que foram assim distribuídos: um exclusivamente para o noviciado e os outros dois para as junioristas e professoras. Uma ampla sala foi feita de coro monástico, separado por uma grade, que delimita outra sala adaptada à capela. Na espaçosa varanda externa, o público poderia assistir à Missa, tendo contato com as religiosas somente pelo locutório – uma janela gradeada na parede da varanda.

Figura 3 – Registros da casa provisória.



Fonte: Imagens cedidas pelas Clarissas do mosteiro paulista.

Segundo os registros, a missa diária acontecia às 17h00 e geralmente tinha participação de vinte a trinta pessoas. O horário interno e o horário de atendimento foi afixado na área externa, de modo que as pessoas não interrompessem as atividades das religiosas. Logo puderam dar início ao ensino do noviciado e juniorato e às aulas de formação. Além disso, Frei Celano, o Superior Regular, já escalara três frades para auxiliá-las em suas formações: Frei Leão, capelão, ministraria aulas de teologia dogmática e de italiano, para facilitar a leitura dos escritos da Ordem; Frei Inácio, engenheiro responsável pela obra do mosteiro, daria aulas de espiritualidade franciscana; Frei João de Jesus ministraria o curso de Sagrada Escritura; Frei Custódio, maestro, daria aulas de canto.

A nova comunidade recebeu todo o apoio que precisava, e pouco a pouco, as irmãs iam encontrando um caminho favorável à sua própria manutenção, sendo que também numerosos benfeitores não deixaram auxiliá-las com o que fosse necessário.

Em quinze de novembro de 2000, ocorreu a abertura oficial do mosteiro, mesmo com este ainda não finalizado. É importante destacar que o terreno de oito mil metros, localizado em um lugar privilegiado da cidade, foi doado pelo casal Eduardo Cerqueira César e Maria Helena Cerqueira César, mas as obras foram custeadas pela sede do movimento franciscano na Itália. No entanto, um apelo também foi feito aos habitantes da cidade, para que contribuíssem na construção do mosteiro da forma que pudessem, seja com dinheiro, tijolos, pisos, cimento, material elétrico, hidráulico e de pintura etc. A Secretaria Municipal do Meio Ambiente também teve sua contribuição no plantio de árvores frutíferas no pomar do mosteiro. A própria TV Comunitária da cidade fez um programa especial, entrevistando os freis responsáveis pelo empreendimento, logo após a abertura do mosteiro.

Figura 4 – Imagens da bênção sob o mosteiro semi-pronto.



Fonte: Imagens cedidas pelas Clarissas do mosteiro paulista.

A construção do mosteiro foi dividida em três etapas. A primeira foi finalizada em 2001, sendo a construção da parte habitável do mosteiro; a segunda etapa, que consistiu na ampliação dos quartos, foi iniciada em 2005. A última etapa foi concluída no ano de 2008, com a construção da capela.

Figura 5 – Imagem da ampliação dos quartos.



Fonte: Imagens cedidas pelas Clarissas do mosteiro paulista.

Figura 6 – Fotos da construção da capela.



Fonte: Imagens cedidas pelas Clarissas do mosteiro paulista.

Na Figura 6, a foto “a” corresponde ao dia da bênção sob o lugar no qual seria construída a capela. Houve uma missa para celebrar o início da terceira etapa das obras do mosteiro. As imagens “b” e “c” mostram o avanço da construção da capela, cujo término pode ser visualizado na foto “d”. As imagens “e” e “f”

correspondem à missa de comemoração da finalização das obras e inauguração da capela.

A estrutura física do mosteiro está dividida, basicamente, em dois compartimentos: o interno (a clausura) e o externo (ao qual se tem livre acesso). Na clausura há 20 *celas*⁶⁹, banheiros, locutório interno, sala de trabalho das irmãs professoras, sala das professoras para recreios, cozinha, refeitório, sala de trabalhos administrativos (escritório)⁷⁰, sala de cartão (espécie de Almojarifado), rouparia, enfermaria, sala de costura, sala de roupas para guardar cenários recreativos das irmãs, gabinete da Madre abadessa (para atendimento particular), capelinha interna para adoração noturna, sala de noviciado, sala de juniorato, sala de artesanato de gesso, sala de artesanato de vela, lavanderia, sala de ferramentas, sala de materiais para jardinagem, local para guardar material de construção, área de lazer para jogos ao ar livre, pomar, horta, jardim, quaradouro. A ala externa é constituída pela casa externa para acolhimento de vocacionadas, de familiares das irmãs, de pregadores de retiro espiritual (composta por copa, cozinha, sala, dois quartos, banheiro), há também a área de trabalho, sala de formação para postulantes, a capela e jardim.

Atualmente, o mosteiro ainda encontra-se com algumas obras inacabadas, como a sala da comunidade (para recreios das irmãs), a sala de estudo (aulas para as irmãs em período integral, em horários diferentes, respeitando as etapas de cada uma), e a sala capitular⁷¹.

No que diz respeito às vocações, foi feita uma estimativa anual que resultou em uma média. A administração do mosteiro não tem um controle anual de suas vocações, mas somente registros de eventos como os ritos de passagem. Nos primeiros e nos últimos anos, há um número exato de quantas religiosas havia na casa, porém, entre os anos de 2002 e 2010 pode haver alguma divergência. Em 1999, haviam 14 religiosas e em 2001, 17 irmãs. No ano de 2002, estima-se que 20 religiosas viviam no mosteiro e no ano seguinte o número subiu para 22. Em 2004, a comunidade de religiosas somava aproximadamente 24 irmãs, sendo que no

⁶⁹ Correspondem aos quartos. As celas são individuais e extremamente simples, contendo apenas uma cama com colchão e uma banqueteta.

⁷⁰ Neste cômodo há o computador do mosteiro com acesso à internet, bem como um telefone fixo e um celular. O computador é usado para fazerem pesquisas e para acessarem a conta de e-mail do mosteiro. Geralmente, as responsáveis por atender aos telefonemas são as professoras. No refeitório, as religiosas contam com uma TV usada por elas para assistirem a programações católicas importantes, mas seu uso não é frequente no mosteiro.

⁷¹ Os capítulos, sem sala exclusiva, são realizados na sala de costura.

próximo ano houve um decréscimo para 22. No ano de 2006, acredita-se que haviam 20 consagradas e em 2007 o número caiu para 19. No ano seguinte, estima-se que 24 religiosas habitavam no mosteiro, sendo que em 2009 houve um aumento desse número, alcançando 27. Em 2010, haviam 30 religiosas na casa e no ano seguinte, a comunidade atingiu seu maior número, 33 monjas. No ano de 2012, quando iniciei o trabalho de campo, começou uma progressiva redução do número de irmãs, em que o total de 28 caiu para 19 no ano seguinte e atingiu o número de 14 religiosas em 2014. No ano de 2015, a comunidade era composta por 16 irmãs e completou 16 anos de fundação⁷².

O decréscimo no número de Clarissas explica-se pelas novas fundações em outros estados do Brasil, pois as religiosas saem do mosteiro do interior de São Paulo para erigir outras casas em novas localidades. Observou-se um fluxo transitório bastante dinâmico entre as religiosas, sobretudo, pelo fato de haverem apenas duas religiosas do grupo primitivo de Caicó na comunidade de São Paulo.

Quanto ao abandono da vocação, é possível afirmar que há um percentual mínimo de mulheres que deixam o hábito religioso. Durante o trabalho de campo – de 2012 a 2016 – observou-se apenas uma postulante desistir da vocação. Além disso, alguns anos antes, uma religiosa professa abandonou o hábito para constituir uma família. São somente estes dois casos de desistência que aconteceram, o que mostra que a rotatividade é causada, principalmente, pelo recrutamento para novas missões.

Desde a fundação do mosteiro, há apenas um caso de morte, da Irmã Débora, em 20 de janeiro de 2012, pouco antes do início do trabalho de campo. Sua morte ocorreu devido a um câncer, e seu caso é especial, pois ainda era jovem e uma noviça. O médico responsável pelo mosteiro fez um apelo às monjas que concedessem seu último desejo, o qual era de professar os votos perpétuos, e assim foi feito. Irmã Débora faleceu sendo oficialmente uma Clarissa e foi enterrada no cemitério do mosteiro⁷³.

⁷² O município em que se encontra o mosteiro teve um aumento populacional, entre 1999 e 2016, de mais de 20 mil habitantes, e também recebeu diversas multinacionais, fato que contribuiu para o aumento da taxa de pessoas empregadas. Devido à forte presença do ramo alimentício na cidade, recebeu o título de “Capital Nacional do Alimento”. Além disso, no município foram encontrados ossos de animais pré-históricos, o que levou à fundação de um museu de paleontologia. Também há intensa presença de Universidades e Faculdades públicas e particulares, o que facilita a entrada da população no Ensino Superior.

⁷³ A família da religiosa relatou que estão iniciando seu processo de Canonização, pois já existem pessoas que alcançaram milagres por intermédio da monja.

O cotidiano das Clarissas é rigidamente regrado, mas cada mosteiro segue sua própria rotina, acompanhando dois fios condutores principais: a oração e o trabalho. Clara dizia em sua Forma de Vida (7, 1-2) que as irmãs devem trabalhar para o seu próprio sustento, desde que não descuidassem da oração. Após a descrição abaixo do cotidiano das religiosas, há algumas figuras que ilustram as atividades exercidas pelas monjas, como os afazeres domésticos e artesanais, além dos momentos de adoração e a oração da Liturgia das Horas, sobre os quais descrevi mais detalhadamente no próximo capítulo.

Figura 7 – Imagens das religiosas trabalhando.



Fonte: Imagens cedidas pelas Clarissas do mosteiro paulista.

Figura 8 – Registros das Clarissas em oração



Fonte: Imagens cedidas pelas Clarissas do mosteiro paulista.

As irmãs do Mosteiro estudado relataram ter uma relação próxima com a comunidade de seu bairro e com outras pessoas que lhes procuram buscando orientação espiritual. Muitas vezes, são sujeitos que estão passando por tratamento médico, psiquiátrico ou psicológico, mas que ainda não conseguiram resolver seus conflitos. As religiosas prestam auxílio por meio de conselhos e orações. Irmã Ana lembra que “muitos males são espirituais”, e a atual Madre, fazendo referência ao Evangelho de Lucas (10, 38-42), afirmou que a melhor ação é a oração.

A cidade onde se localiza o mosteiro tem intensa presença de religiosidades católicas, como a Renovação Carismática e Ordens Religiosas, tais quais a Ordem dos Frades Menores, Ordem Secular Franciscana, Sagrado Coração de Jesus, os Vicentinos, Jesus Sacerdote e os Estigmatinos. No entanto, a relação de maior familiaridade das Clarissas é com os freis franciscanos (OFM).

A partir do ano de 2013, como já mencionado anteriormente, ocorreram fluxos de irmãs para outras comunidades, e este acontecimento trouxe algumas dificuldades para o trabalho, pois algumas religiosas com as quais eu havia estabelecido um contato mais próximo deixaram o mosteiro. Tive que empreender dois esforços: o primeiro, de não inutilizar as informações concedidas por estas religiosas e, o segundo, de me aproximar das monjas que não me eram tão familiares. Esse processo foi repetido ao longo de dois anos, 2013 e 2014, quando diversas enclausuradas foram recrutadas para novas fundações.

Os dados etnográficos apresentados nessa seção contribuirão para um posterior exercício analítico e antropológico, ao longo do próximo capítulo, que buscará compreender como a religiosidade clariana, para o grupo especificado, é construída e como se expressa.

CAPÍTULO 3: A ETNOGRAFIA DO MOSTEIRO PAULISTA

Neste capítulo abordei a organização social do mosteiro clariano onde foi feito o trabalho de campo. Diante da diversidade de informações que poderiam se perder ou tornarem-se confusas, optei por iniciar a etnografia a partir das etapas da vida religiosa e, em seguida, estabelecer relações com outros momentos (os ofícios, o trabalho, a sobrevivência material, as decisões etc.) para, então, finalizar com uma discussão sobre a população do mosteiro. Dividi, assim, o capítulo em três seções.

Apresentei, também, depoimentos das religiosas que foram de fundamental importância para a compreensão do grupo do mosteiro paulista. No entanto, não foi minha intenção esgotar as informações e reflexões sobre as Clarissas; minha pretensão foi mais humilde: busquei apresentar o mundo social e físico das monjas, realizando breves incursões analíticas, superando discursos correntes sobre a vida religiosa e utilizando uma metodologia antropológica para a compreensão desta realidade, o que Geertz (1989) denominou de *descrição densa*.

No final do século anterior, surgiram muitas críticas ao conceito de Cultura no campo das Ciências Sociais e, especificamente, na Antropologia. Declarou-se sua ineficácia e, inclusive, seu fim para o estudo das sociedades e dos indivíduos devido à globalização. No entanto, Clifford Geertz (1989) afirmou a relevância do conceito, fundamental para a reflexão sobre os seres humanos e suas vidas, sobretudo, para as pesquisas relacionadas às sociedades contemporâneas.

Sua obra *A interpretação das culturas* (1989) trouxe importante contribuição, relativizando aspectos culturais enquanto construções simbólicas da objetividade humana. O conceito de Cultura foi ressignificado por Geertz de maneira inovadora, diferenciando-se de outras correntes pós-modernas por partir de premissas Hermenêuticas⁷⁴. A Antropologia de Geertz não aponta um significado, mas uma complexidade deles, uma ampla relativização de conceitos.

O autor também cunhou uma visão inovadora da pesquisa antropológica, baseada, principalmente, na etnografia:

⁷⁴ Hermenêutica é um ramo da Filosofia que elaborar uma teoria da interpretação de textos escritos para a compreensão humana. A proposta hermenêutica de Geertz teve influência de Paul Ricoeur e, assim, para o antropólogo, a Cultura passa a ser um texto com possibilidade de interpretação (KUPER, 2002).

Olhar as dimensões simbólicas da ação social (...) não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não emocionalizadas; é mergulhar no meio delas. A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que os outros deram (...) e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou (GEERTZ, 1997, p. 163).

Nesse sentido, foi criada a expressão *descrição densa*, que se trata de uma descrição de situações, comumente cotidianas, nas quais estão em jogo os sentidos socialmente atribuídos às ações em contextos específicos. Por outro lado, esse conceito deve estar em contínuo processo de problematizações, pois as descrições implicam na produção de estratégias de leitura e interpretação pelo antropólogo.

A etnografia é, para Geertz (1989), um processo guiado pelo senso questionador do pesquisador. Não há padrões rígidos para a utilização de procedimentos e técnicas, mas, antes, o senso que o investigador desenvolve a partir do trabalho de campo no contexto social de seu estudo. Nessa visão, o processo de pesquisa será determinado implícita ou explicitamente pela problemática proposta pelo antropólogo.

De acordo com o autor, a etnografia estuda principalmente os padrões mais previsíveis do comportamento e pensamento humanos, manifestos em seu cotidiano. Investiga, também, eventos ou fatos inesperados ou que se ocorrem particularmente em determinados contextos. Busca-se observar os modos pelos quais os grupos conduzem suas vidas no intuito de revelar o significado que justifica as ações dos sujeitos. A finalidade é monitorar, documentar e encontrar os sentidos que os indivíduos dão às próprias condutas (GEERTZ, 1989).

O pesquisador busca, então, falar continuamente sobre a organização da comunidade estudada, de modo que sua fala seja significativa também para os atores sociais analisados, aponta Geertz (1997). O antropólogo norte-americano toca, assim, no ponto frágil da abordagem etnográfica: a problematização da autoridade etnográfica e a participação ativa dos indivíduos envolvidos, elevando-os à categoria de sujeitos, e não apenas objeto de pesquisa.

Foi nesse sentido que busquei fazer a etnografia, assim como destaquei na Introdução, adotando uma postura ética para com as informantes e, permitindo sua intensa participação, para que eu pudesse estender os limites científicos sobre a vocação clariana.

3.1 Do namoro com a Ordem até os laços perpétuos.

No geral, a vida religiosa feminina é constituída por algumas etapas padrões, que se diferenciam apenas pela maneira como são vivenciadas em cada Ordem Religiosa. Descrevo brevemente abaixo sobre tais fases correspondentes à Ordem de Santa Clara apenas para contextualizar o leitor e, posteriormente, será feita uma análise mais pormenorizada. A primeira etapa é do *discernimento*, o qual tem uma duração média de um ano, em que a candidata faz um retiro espiritual com a mestra de noviças para conhecer o carisma do instituto religioso. Ela fica em contato com a Ordem para estabelecer relações e contextualizar-se com o cotidiano das religiosas. Em seguida, com o parecer da mestra de noviças, da abadessa e do capítulo⁷⁵, a candidata inicia o *postulantado*, tornando-se *aspirante*, e passa um período no mosteiro vivendo como as demais irmãs, entre seis meses e dois anos, mas ainda fica fora da clausura. No noviciado, que dura cerca de dois anos, a candidata entra na clausura e é incorporada às atividades “de dentro”, mas ainda não faz parte formalmente da comunidade. Finalizada essa etapa, a irmã inicia o *juniorato*, emitindo votos temporários de pobreza, castidade, obediência e clausura durante três a seis anos. A agregação formal à comunidade acontece nessa fase. O passo definitivo e final após esse são os votos perpétuos, isto é, a *profissão solene*, em que o compromisso religioso da monja é definitivamente amalgamado.

De acordo com Berto (2015, p. 136), os mosteiros têm o papel de selecionar suas religiosas.

Trata-se de uma função que, além de cuidar e auxiliar a candidata, visa principalmente perpetuar a sua existência e, conseqüentemente, viabilizar a permanência das religiosas no estilo de vida escolhido até o fim de seus dias. Compete a essas irmãs utilizarem-se dos recursos disponíveis para defender a sua própria preservação. Alguns requisitos atendem mais a um princípio de intuição do que a qualquer outra coisa. Em razão disso, é atribuída às abadessas, antes da admissão, a competência para verificarem algumas questões de ordem pessoal das candidatas, como: o grau de *maturidade* pessoal, afetiva e espiritual, a *compreensão* da vida inteiramente ordenada à contemplação e o *compromisso* de seguir com fidelidade, aderindo a todas as normas sancionadas pela Santa

⁷⁵ A mestra de noviças é a responsável pela formação das noviças; a abadessa é a pessoa responsável pela administração do mosteiro; e o capítulo consiste nas reuniões que as religiosas fazem. Ainda neste mesmo capítulo descreverei melhor sobre as diferentes ocupações na organização da vida religiosa Clariana.

Sé, em outras palavras, a clausura papal. Em suma, perceber se as obrigações serão bem compreendidas e aceitas. (Grifo da autora)

3.1.1 O Discernimento

De acordo com Diniz (1995, p. 50), a vocacionada

“[...] é a mulher que deseja seguir Jesus Cristo em uma vida religiosa, mas ainda não se consagrou a nenhuma Ordem em particular; ou porque desconhece o carisma de cada congregação ou porque não se encaixa perfeitamente em nenhum deles. Para isso é necessária uma fase de “namoro” com a Ordem, antes de realizar a opção pela consagração. Há, em média, um período de um ano de contato entre a vocacionada e o mosteiro para que se aceite a primeira como candidata. Procura-se, nesse meio tempo, colher informações sobre as reais intenções que a conduz [...] travando conhecimentos com a candidata e a família.”.

De acordo com o discurso oficial da Igreja Católica, a vocação religiosa é a busca da santidade e perfeição em um estilo de vida que exige dedicação exclusiva à Igreja e a Cristo. Há também a associação da vocação religiosa ao conceito de *chamado*, que consiste em uma convocatória àqueles que se dispõem a viver os preceitos evangélicos em suas próprias vidas (FERNANDES, 2004).

Na Sociologia, segundo Weber (1982; 2004), a vocação é compreendida como um elemento rotinizador do trabalho no mundo de maneira racional e, por isso, revela-se um estado de graça vivido pelo puritano. No protestantismo, a vocação supõe uma maior racionalidade ou um domínio metódico na condução da própria vida, bastando ao asceta intramundano a consciência de sua ação racional como cumprimento da vontade divina.

De acordo com o sociólogo, Lutero compreendeu a vocação não como a superação de uma moralidade secular construída pela ascese monástica, mas antes como o cumprimento de tarefas seculares pelo indivíduo. No pensamento weberiano, esta concepção conotou uma significação religiosa ao trabalho secular realizado cotidianamente. Esse foi o conceito de vocação que prevaleceu no Protestantismo.

Embora o chamado divino estenda-se a todos, segundo o ponto de vista teológico, apenas alguns são capazes de atendê-lo. Isso foi observado não somente em grande parte das narrativas que compunham trabalhos da bibliografia

consultada, mas também entre as próprias monjas Clarissas do mosteiro paulista, que enfatizavam esse aspecto em seus discursos.

Além disso, notou-se que há uma relação ambígua entre o pequeno número de pessoas que obedecem ao chamado divino e o discurso oficial da Igreja Católica. Este, ao mesmo tempo que destacou o caráter universal da vocação cristã, também privilegiou a vocação eclesiástica, agregando a ela a concepção de eleição e tornando-a uma espécie de estado exaltado de perfeição (FERNANDES, 2010).

Fernandes (2010, p. 100) explicou este conceito de eleição nos seguintes termos

Na perspectiva católica, o *chamado* vocacional dá-se de forma diferenciada das conversões a um determinado grupo cristão, pois supõe que, pautado na tradição teológica, seja um apelo divino desde o nascimento e uma tomada de consciência desse apelo em determinada circunstância da vida. A salvação é gratuita e dada a todos; porém o cultivo do bem, a busca da virtude e o amor ao próximo funcionam como indicadores do *sujeito* que aceitou a graça de Deus e deseja cultivá-la. Nesse caso, todos os indivíduos são *chamados*, mas apenas alguns são escolhidos para viver de forma mais radical a experiência de filhos de Deus.⁷⁶

Weber (1982) sublinhou o sentido da palavra vocação no latim tradicional (*vocatio*), que está associado à busca da santidade de maneira especial, pela prática do sacerdócio ou em um mosteiro. O autor também entendeu, por seu conceito de *virtuose religioso*, que a ética da virtuosidade comprova a um indivíduo que a providência divina o acompanha, uma vez que a superação de situações não poderia acontecer somente de forma natural. Assim, considera-se que determinados sujeitos teriam maior habilidade ou propensão para o estado religioso.

Esta inclinação para o estado religioso despertou jovens moças a realizarem retiros vocacionais no mosteiro paulista da OSC, nos quais são transmitidos os ideais de vida mais básicos no intuito de avaliar a receptividade e interesse das vocacionadas. A principal responsável pelo contato durante esse período é a Mestra de Noviças, e cabe ao capítulo o parecer final sobre a vocação da interessada, como

⁷⁶ O conceito de predestinação também está presente no pensamento de Weber (2004), em seu texto sobre a ética protestante. Segundo o sociólogo, a mentalidade calvinista afirma que o êxito de um indivíduo na esfera econômica constitui um sinal de sua predestinação à salvação, enquanto o contrário expressaria a predestinação à condenação. Essa valorização do trabalho devido à sacralização da ação intramundana teve grande contribuição para a ética capitalista, colocando o indivíduo em constante busca do êxito.

Clara de Assis explicitou em sua Forma de Vida. Mas para tornar-se uma consagrada, não basta apenas ter o chamado religioso, é necessário, também, não ser casada nem ter filhos, ter idade mínima de dezoito anos e gozar de plena saúde mental, dentre outros pontos, como destaca a fundadora no trecho abaixo de sua Forma de Vida:

Se alguém, por inspiração divina, vier ter conosco, com intenção de abraçar esta vida, a abadessa está obrigada a pedir o consentimento de todas as irmãs. Se a maioria se mostrar favorável, a abadessa, obtida licença do seu Cardeal-Protetor, pode recebê-la. Se lhe parecer aceitável, examine-a ou faça-a examinar com diligência acerca da fé católica e dos sacramentos da Igreja. E se ela crer todas essas coisas e as quiser professar com fidelidade e observar com firmeza até o fim, e se não tem marido – ou se o tem, ele, com autorização do seu bispo, já tiver entrado num convento e feito o voto de continência – e ainda se não está impedida de observar esta vida, por causa da idade avançada, ou alguma doença física ou mental, então, com toda diligência exponha-se-lhe o teor da nossa vida (FVC, II, 1-9).

Ao analisar as narrativas das Clarissas do mosteiro paulista quando se sentiram atraídas à vocação religiosa, foi possível observar um conjunto de fatores importantes, dentre os quais se destacaram a passagem pela Renovação Carismática Católica e a religiosidade familiar. Conhecer esses elementos contribui para a uma compreensão mais global da opção, pois se considerou, assim, outros aspectos que não apenas o de ordem transcendental. Por outro lado, a presença de elementos comuns à vida religiosa não permite que a mesma seja compreendida apenas como um conjunto de características que se repetem (NUNES JÚNIOR, 2005). Bastide (1959, p. 10) completa: “De fato, cada indivíduo tem sua própria experiência; mesmo quando, mais ou menos inconscientemente, imita, mesmo quando sofre a influência de uma tradição, ainda há nele qualquer coisa de original [...]”.

No entanto, percebeu-se, no discurso das religiosas, que não houve somente um fator responsável pelo despertar da vocação religiosa, mas outros acontecimentos também tiveram sua contribuição. Assim, observou-se uma ideia processual da construção do chamado, não sendo esta linear e instantânea, a qual abrange um complexo de fatores, que serão também discutidos na segunda parte deste capítulo.

É comum encontrar, durante este período, moças que estejam vivendo uma fase de efervescência mística, sobretudo pela passagem no pentecostalismo católico e protestante, como se pôde observar em campo. Entretanto, essa ebulição vai sendo suavizada processualmente, como a Madre explicou com seus próprios termos, justificando, inclusive, a dificuldade em manter um mosteiro da OSC em plena comunidade Canção Nova:

Muitas meninas chegam ao mosteiro com o carisma da Renovação. Mas elas têm que decidir entre um e outro. Porque aqui, por exemplo, a gente não fala em línguas. Não dá pra desenvolver dois carismas diferentes. Eles vão entrar em conflito. Por isso também tivemos a dificuldade em manter o mosteiro na Canção Nova. Não é que um carisma seja melhor que o outro, é que Deus chama a cada uma pra servir em uma comunidade específica e carisma específico. E assim a vocacionada alcança a vontade de Deus.

Outro ponto que se destacou, comum às histórias de vida de quase todas as monjas, é a conversão, que ocupa um lugar central no processo de decisão pela vida eclesial. Elas falaram, metaforicamente, de um período sombrio anterior ao conhecimento do chamado e, posteriormente, de uma fase iluminada após a conversão religiosa. O chamado divino tornou-se audível por meio da conversão, que tem um papel de sensibilizar o indivíduo para que possa atender ao convite (DINIZ, 1995).

Geralmente, a conversão ocorreu com algum acontecimento especial, seguida por uma mudança radical de vida. Paralelamente a isso, as religiosas realizaram o que Diniz (1995, p. 54) denominou *profecia de passado*, isto é, olharam para a vida anterior à conversão e fizeram uma releitura dos acontecimentos a partir da sensibilização do divino. Nunes Junior (2005) afirmou que a experiência religiosa é responsável por uma alteração da visão de mundo do sujeito, atribuindo novas qualidades e novas dimensões para o dia a dia, de forma que processos usuais de codificação, transformação, elaboração e armazenamento da memória são substituídos por novos esquemas específicos.

Um relato que ilustrou esse ponto foi retirado de uma conversa informal com a jovem noviça do mosteiro que estudamos, chamada Irmã Mariana. A moça era uma apreciadora de sair com seus amigos e se divertir, mas, segundo ela, não se sentia completa com o que fazia e por outro lado também não sabia o que fazer para sentir-se bem. Continuou com suas práticas habituais até que, por intermédio de

uma colega, teve contato com a Ordem Terceira de São Francisco, onde se converteu e à qual aderiu. Foi, a partir de então, progressivamente abandonando o que antes fazia parte de seu lazer, pois não julgava mais adequado a sua atual condição. Entretanto, afirmou ela, ainda não estava satisfeita e sentia que Deus a chamava para uma consagração mais radical. Estava, então, discernindo entre a OSC e outra Ordem, e em uma confissão com um padre este disse a ela que daria a sua bênção se ela aderisse à Ordem Clariana, caso contrário não. Recebeu, assim, como *signal* a afirmação do sacerdote referente à sua bênção e entregou sua decisão a Deus, de acordo com o que nos relatou.

A entrega da decisão, a auto-destituição no ato de escolher, o *Senhor por mim decidiu, chamou-me*, leva a um absoluto bem-estar interior. Tudo subtrai-se de significação (ou de falta de) no universo da vontade de Deus, da qual os superiores e confessores são os legítimos decifreadores. (NUNES JUNIOR, 2005, p. 319)

As experiências religiosas vividas durante essa etapa são a principal lembrança e associação que as religiosas fazem com o chamado divino, de acordo com a bibliografia consultada (DINIZ, 1995; NUNES JÚNIOR, 2005) e com o trabalho de campo. Além disso, a conversão ou desejo de ser religiosa também são fortes ressignificadores de valores. A vontade individual que busca somente a satisfação própria perde o sentido, e fazer a vontade de Deus passa a ser o centro da vida de um religioso (MESLIN, 1992).

Assim, a partir dos relatos das monjas, encontrou-se três categorias que explicam o despertar da vocação eclesial: aquelas que afirmaram, desde a infância, sentirem o chamado para a vida consagrada; outras que encontraram sentido na vocação religiosa durante a adolescência e projetaram sua vida futura em função desse convite; e aquelas que, já iniciadas na vida adulta, experimentaram o chamado divino e reorganizaram seus projetos (PIRES, 2015).

Turner (1974), em seus estudos sobre o processo ritual, afirmou que os ritos de passagem consistem em rituais que “[...] acompanham toda a mudança de lugar, estado, posição social de idade.” (p. 116) e dividem-se em etapas. A primeira fase, que se identifica com este período de candidatura religiosa da OSC, é marcada por um afastamento simbólico do indivíduo de um conjunto de condições culturais anteriores, como explica Diniz (1995, p. 162-163)

[...] a separação, para Turner, corresponde à vida anterior da monja até antes de sua entrada no mosteiro. Para algumas, esta fase tem início com a conversão religiosa e a, conseqüente, mudança de vida [...]; para outras, a conversão foi desnecessária uma vez que desde a infância possuíam o desejo de ser religiosas (apesar de desconhecerem em qual Ordem). [...] Elas olham para o passado e, ao o relerem, descobrem que desde cedo foram escolhidas por Ele para esta missão. Os desígnios divinos são como pequenos ritos que se atravessa muitas vezes sem perceber e somente após a conversão religiosa é que os sentem [...].”

Pôde-se concluir, então, que a primeira etapa é caracterizada por uma separação simbólica que pode ser observada pelo desejo de ser religiosa desde a infância e por outras experiências religiosas – considerando-se não somente o aspecto extático do contato com o transcendente, mas também situações corriqueiras que não passam despercebidas pelas religiosas, como sonhos, sinais e visões, além de alguns milagres, conforme informaram. Outro elemento importante durante a primeira etapa são os fatores sócio-culturais, que contribuíram na escolha pela vida eclesial, que serão melhor trabalhados no próximo tópico deste capítulo.

3.1.2 O Postulantado

Confirmada a vocação para a vida religiosa e para a Ordem de Santa Clara, a candidata ingressa em uma nova etapa, o postulante, no qual passará a residir no mosteiro e atravessará um período de afastamento e de rupturas. A passagem é anunciada em uma missa por um padre, convidando toda a comunidade para a data oficial em que a candidata será introduzida no modelo de vida clariano.

O postulante é um momento em que a aspirante a religiosa experimenta a vida consagrada, embora ainda não faça oficialmente parte dela. Constitui-se, segundo Clara de Assis, como sendo um período de *prova* (LSC, II, 14). No entanto, percebeu-se que não se trata de uma repressão aos desejos e curiosidades das aspirantes, mas representa um momento de oportunidade de transformação, como explica Pires (2015, p. 109):

[...] na maioria das vezes, as freiras não se sentiam reprimidas e repreendidas. Ao contrário, elas sentiam como se estivessem tendo uma oportunidade de buscarem um caminho de libertação e de transformação moral e religiosa, entendida como treinamento para se

tornarem cada vez mais disponíveis e capazes de responder aos *chamados* de Deus.

A postulante, a partir do momento que optou pela vida religiosa, também escolhe apartar-se de seu círculo social composto por família e amigos, no intuito de estabelecer novos e sólidos vínculos com a comunidade de monjas. Esse período não deixa de ser doloroso, mesmo que tenha sido uma opção consciente, como afirmou uma postulante que ficou um curto período de tempo no mosteiro e logo desistiu: “Não é fácil. Dá saudades de todos. Muitas vezes fico confusa. Ainda mais que sou tímida, mas tô me desenvolvendo.”. A única comunicação da postulante com sua família ou amigos deve ser feita por intermédio da Madre, seja visita, correspondência ou telefonema. No entanto, sugere-se que essas práticas sejam evitadas.

Essa espécie de reclusão da sociedade mais ampla também ocorre em outras culturas distintas entre iniciados (TUNER, 1974; VAN GENNEP, 1978), embora entre as Clarissas não haja um afastamento do grupo de religiosas, mas haja uma ressalva na convivência, em que as religiosas mantêm maior contato com as irmãs que atravessam a mesma etapa que a sua. O *complexo da reclusão* (VIVEIROS DE CASTRO, 1987) é um importante instrumento da gramática clariana, pois é por meio dele que novos papéis sociais são assumidos.

A aspirante também deixa de vestir suas roupas usuais e passa a usar roupas confeccionadas para o período, isto é, túnicas e sandálias do estilo alpargata. Grossi (1990) afirma que há um processo de transformação de “[...] corpo desejante em espírito desejante [...]” (p. 53), isto é, há um processo de mortificação no qual se passa a valorizar o que as religiosas mais consideram importante, a elevação espiritual. Goffman (1974) ilustra com o exemplo da raspagem da cabeça: “[...] se essa mortificação pode enfurecer um doente mental, pode agradar a um monge.” (p. 49).

Além disso, a postulante é introduzida nas atividades cotidianas do mosteiro: a vida de oração e trabalho. Passa a residir na casa de postulantes e visitas, que fica fora da clausura, quase ao lado da capela. Ela ou o grupo de aspirantes responsabiliza-se pela limpeza e higiene do ambiente, pelo cuidado com o jardim do mosteiro, manter a calçada, capela e demais aposentos externos limpos. Além disso, também acompanha qualquer irmã que precise ausentar-se do mosteiro e

realiza atividades como compras e postagem nos Correios, mas sempre em companhia de outra religiosa. Irmã Lúcia fala sobre sua experiência no mosteiro:

Eu sei que tem postulante que entra em crise, porque fica longe da família, dos amigos... Mas eu não tive dessas não. Tô firme na minha vocação, no chamado que Deus tem pra mim. Pra mim, foi uma alegria entrar e tô muito feliz hoje aqui. Não que eu não sinta saudades, mas eu prefiro essa vida. O mundão não é pra mim. Quando a Mãe me pede pra sair eu faço com alegria, mas preferia não sair. Mas gosto de servir e Santa Clara dizia isso. E não é porque a gente fica fora da clausura que não tem o que fazer. Tem sim! E tem muita coisa pra postulante, tanto que, se deixar, é serviço o dia inteiro. Mas a postulante tem que focar no crescimento espiritual, porque ainda tem muito do mundo.

A aspirante passa a acordar no horário em comum ao grupo, às 04h40m, e fazer as orações do Ofício Divino junto com todas as religiosas no primeiro banco da Capela, bem próximo ao coro. Durante os rosários, senta-se em frente ao coro. Há uma participação passiva nas orações comunitárias enquanto ainda se está no postulante. Às segundas e sextas-feiras, as postulantes dedicam-se, integralmente, às aulas – chamadas *formações* – ministradas pela mestra de noviças, nas quais aprendem sobre a Ordem de Santa Clara, sobre a Sagrada Escritura, São Francisco e outros temas cristãos importantes.

Para a experiência, pede-se à aspirante que leve um pequeno enxoval, o qual também será utilizado em sua entrada definitiva no mosteiro. É composto por uma Bíblia, um livro da Liturgia das Horas, cadernos, lápis, canetas, chinelos de borracha, roupas íntimas, uma jardineira para trabalhos domésticos e artesanais e um travesseiro. Caso a postulante resolva sair, o enxoval é devolvido.

Observou-se que este *período de prova* não foi implantado somente para ser um teste de resistência, mas há um importante acento dado ao desenvolvimento do lado espiritual durante esta etapa. O afastamento das pessoas conhecidas e a troca de vestes têm o objetivo de reforçar o distanciamento da vida anterior à entrada no mosteiro e, também, de centralizar e solidificar o vínculo com o sagrado, conforme pôde ser notado em campo e no discurso das religiosas.

O período do postulante e do noviciado – este será discutido no próximo tópico – são comparados ao noivado, o qual, nas palavras de Van Genep (1978), é caracterizado pela liminaridade. Compreende-se o termo como um lugar ou tempo na fronteira das estruturas ordinárias da vida coletiva ou social, um espaço e tempo

social de transformação entre duas fases: uma de separação e outra de agregação. Caracteriza-se pelo “trânsito entre dois mundos” (TURNER, 1964, p.117): o sujeito não pertence mais à sociedade que outrora fazia parte, mas também não foi reincorporado a outra.

[...] esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural [...] a liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua. (TURNER, 1974, p. 117)

O momento que marca o início da etapa liminar é quando a mulher passa a residir no mosteiro, sendo uma aspirante a religiosa. Aqui, convém lembrar o conceito de Goffman (1974) *instituição total*⁷⁷ no que diz respeito à aparente disposição ao fechamento e aos aspectos que delimitam o espaço sagrado e o profano, mas o conceito de instituição disciplinar (FOUCAULT, 1975), define melhor os aspectos institucionais. É importante destacar que o mosteiro – e tudo que o caracteriza – passa a ser o veículo responsável para que o estado liminar aconteça.

Apesar de distanciadas da vida secular e introduzidas na vida religiosa, as postulantes e noviças ainda não são formalmente Clarissas. Isso caracteriza o que Turner (1974, p. 140) denomina de “não-mais-classificadas” e “ainda não classificadas”, em uma condição de ambiguidade e paradoxo.

Esse período de noivado cumpre uma importante função: a reflexão sobre a vocação para a vida contemplativa, e pode durar até dois anos. Esse processo vai preparando a postulante para tornar-se esposa de Cristo, de acordo com a tradição clariana. É um período dedicado à decisão, pois a monja, diferentemente das freiras de vida ativa e padres, não se aposenta do ofício, ou seja, ela não deixa o mosteiro quando cumpre os anos de serviço, nem deixa de usar o hábito, mas finda sua vida encerrada na clausura⁷⁸.

⁷⁷ “Uma instituição total pode ser definida como um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada. [...] Seu ‘fechamento’ ou seu caráter total é simbolizado pela barreira à relação social com o mundo externo e por proibições à saída que muitas vezes estão incluídas no esquema físico – por exemplo, portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos. A tais estabelecimentos dou o nome de *instituições totais* [...]” (GOFFMAN, 1974, p. 11 e 15, grifo do autor).

⁷⁸ Berto (2015, p. 137) apontou que: “A esse respeito, é preciso colocar que, para consagrar-se um padre católico, um homem necessita cumprir oito anos de estudos em um Seminário (caso não tenha

3.1.3 O Noviciado

Tanto as postulantes quanto as noviças passam por conflitos emocionais neste período, confirmando o que Diniz (1995) afirma que o mosteiro é um lugar de luta simbólica, pois elas engendram guerras interiores para manterem firmes suas convicções religiosas e suas escolhas. O processo liminar é penoso, mas necessário para o sujeito, pois constitui um momento de transformação profunda, uma purificação do eu anterior, sem o qual não se consegue alcançar próxima etapa, isto é, a agregação formal à comunidade de religiosas, o autêntico grupo de *sponsa Christi*.

A cerimônia de entrada para o noviciado é uma das festas mais belas do mosteiro. Chama-se, também, de *cerimônia da vestição*, em que a candidata recebe um dos hábitos da OSC, diferente das roupas usadas durante o postulante. A passagem é anunciada pelo padre durante uma missa e todos aqueles que quiserem estar presentes na cerimônia estão convidados, desde parentes até desconhecidos.

Estive presente no único ritual de noviciado que ocorreu entre os anos de 2012 a 2016, da irmã Mariana. A cerimônia se assemelha a qualquer outro casamento católico: a futura noviça entra na capela do mosteiro vestida de noiva e acompanhada, se possível, de seu pai. No vestido, que é confeccionado pelas monjas, não há sinal de simplicidade, mas de belos detalhes, assim como no buquê de flores. Entretanto, não se usa véu: o destaque vai para os cabelos longos que as postulantes deixam crescer ao longo do período. Esses detalhes representam sua consagração e seu casamento com Cristo, de acordo com a tradição clariana.

Após abençoada pelo padre, a recém-noviça avança para a segunda etapa do ritual: a tonsura e a vestição. Ela vai para a porta de entrada da clausura, onde todas as enclausuradas a aguardam para cumprimentar-lhe. A Madre entrega suas novas roupas, o hábito do noviciado, composto por um longo vestido marrom e o véu branco, os quais simbolizam a noviça como uma noiva de Cristo, sobretudo pelo

um Curso Superior) ou tornar-se Bacharel em Teologia, Filosofia ou História, além de cumprir mais quatro anos em Seminário da ordem/ congregação escolhida. A exigência acadêmica para uns e a ausência dessa necessidade para outras é uma clara tecnologia de gênero.”.

véu, o qual representa a grinalda, de acordo com a tradição monástica feminina católica (DINIZ, 1995).

Mas antes de vesti-los, a noviça dirige-se ao coro, onde é feito o corte dos cabelos, o qual pode ser acompanhado pelos presentes do lado de fora. Terminada a tonsura, ela dirige-se ao banheiro para trocar de roupas e depois retorna para os últimos cumprimentos e despedidas daqueles que vieram prestigiá-la. Este evento, segundo Gutschow (2004), tem a função de separar a jovem religiosa da adolescente libidinoso, passando-a da fertilidade ao celibato e ascetismo. Além disso, a autora ainda destaca os seguintes aspectos do corte dos cabelos:

Van Gennep afirma que “cortar o cabelo é separar alguém de um mundo anterior; consagrar o cabelo é submeter-se ao mundo sagrado.” Cortar o cabelo tem um sentido simbólico e pedagógico ao redor do mundo. Alguns estudiosos afirmam que a tonsura é uma “cerimônia de mutilação”, comparada à circuncisão, à sangria e ao rompimento da junta dos dedos; outros vêem uma conexão entre tonsura e castração, e outros, ainda, compreendem-na como disciplina e controle monásticos. Na tradição Budista, o cabelo raspado pode ser um veículo de meditação permanente. O cabelo, vindo do lugar mais sagrado do corpo – a cabeça – fica guardado em fendas na parede, assim ele não se contamina. O cabelo também é um forte símbolo sexual e, removê-lo significa renunciar a fecundidade. As jovens mulheres que raspam sua cabeça podem lamentar a ausência do cabelo interiormente, mas não publicamente. Em outros termos, o cabelo é um sinal de saúde e fertilidade. Quanto mais escuro e atraente forem as madeixas, melhores são as perspectivas do casamento e maternidade. [...] Em dias de casamento, o cabelo também tem uma função importante. As amigas da noiva são as responsáveis por arrumar-lhe o cabelo, antes da mudança de lar. Diversas religiosas me disseram que não choraram quando sua cabeça foi raspada, ao contrário de noivas que choravam histericamente em seus casamentos. Elas recorreram ao corte de cabelos e à ruptura dos laços com a sociedade. (GUTSCHOW, 2004, p. 176-177)

Figura 09 – Imagens do ritual do noviciado



Fonte: Fotos cedidas pelas Clarissas do mosteiro paulista.

A noviça recém-ordenada é conduzida, na sequência, a sua cela pessoal, onde se acomoda e organiza seus pertences. O recreio ao fim do dia é dedicado à jovem, com dinâmicas que buscam integrá-la à comunidade, tais como poesias e dramatizações autorais que são expostas para as outras religiosas.

A partir desse momento, a recém-noviça já é chamada pelo seu nome religioso, que é escolhido por ela mesma durante o postulante e anunciado pela Madre no final da cerimônia de vestição.

É recebendo um nome que a candidata deixa a condição de postulante e passa a ser noviça; é com o novo nome que ela é introduzida na nova ordem cultural. O nome adotado é aquele que acompanhará toda a trajetória de vida da monja, da cerimônia da vestição até o fim da vida – as epígrafes que constam nas lápides do cemitério do mosteiro (onde as monjas são enterradas) têm o nome de vida religiosa da irmã, não constando o nome de século (ou nome civil). Muito mais que uma simples mudança de nome, o ritual prima por ser uma *escolha* de um novo nome, dando por esquecido o anterior. (DINIZ, 1995, p. 67)

O sistema de nomeação utilizado nos mosteiros Clarianos chama atenção pelo tradicionalismo e sutileza dos critérios adotados (não existem normas escritas que descrevam sobre a nomeação). Assim como no sistema secular de nomeação, há, também, no religioso, tendências e preferências por alguns nomes, sobretudo aqueles inscritos na hagiografia Franciscana ou Católica.

Após o Concílio Vaticano II, a escolha do nome, antes feita pela Abadessa, foi outorgada à postulante, recebendo o auxílio da Mestra. Os nomes eram e continuam sendo escolhidos de acordo com a trajetória social da monja, o que a enaltece e sugere a ideia de uma missão. Diniz (1995, p. 68) destaca que os nomes

das religiosas “[...] adquiriram um poder mágico, sendo uma constante motivação para a busca da perfeição. Por ser uma metáfora pessoal, os nomes contêm uma série de representações e evocações simbólicas se tornando [...] um “signo simbólico”.”.

A única noviça do mosteiro paulista assim relata sobre as razões que a levaram à escolha do nome religioso:

Escolhi esse nome porque sempre fui muito devota de Nossa Senhora e de Santa Bernardete. Quando eu tava discernindo sobre a vocação, quando eu tava em dúvida sobre as Ordens, eu rezei e pedi pra Deus um sinal, porque eu sentia o chamado pra ser religiosa contemplativa. Então, naquela noite, eu sonhei que Santa Bernardete vinha com uma rosa branca e me dava. E também Nossa Senhora vinha com um Tau e me dava. Aí eu não tive dúvida. Além do padre ter me dado a benção, também tive o sonho. Então eu não tive mais dúvida, ela foi embora. Tive a intercessão da Virgem Imaculada e de Santa Bernardete, por isso escolhi o nome das duas pra ser meu.

Já a Madre não fez grandes alterações em seu nome, ela apenas acrescentou a palavra “Imaculada”, o que também é comum acontecer entre as religiosas.

Se o nome tem a função de individualizar o sujeito, no caso da vida religiosa, essa individualidade é reforçada, considerando que no processo de escolha dos nomes há uma identificação imaginária e simbólica das monjas com a representação da personagem evocada pelo nome. O nome religioso carrega um conjunto de decodificações referentes à cultura nativa, e tem uma eficácia própria, a qual é reavivada diariamente. Dentro da tradição clariana, em nível metafísico, o nome é, também, um intermediário simbólico entre o indivíduo e o sagrado (DINIZ, 1995).

As noviças cumprem um importante papel dentro do mosteiro, pois passam a atuar junto à comunidade de monjas, embora ainda não sejam oficialmente parte do grupo. A participação nas atividades *de dentro* produz, dentro de um processo, um senso de pertença mais complexo do que no postulante, uma vez que o convívio no mundo da clausura exerce um papel pedagógico nas noviças de maneira física, psíquica e social a tornarem-se noivas de Cristo. Assim, elas participam em atividades antes não permitidas: cozinhar, limpar o claustro, cuidar da criação e da horta, zelar pela sua própria cela, lavar as roupas etc.

Apesar de todo o imaginário romântico idealizado pelas postulantes sobre o noviciado, o período é marcado, também, pelos desafios. Se na etapa anterior havia

crises, nesta fase elas podem ocorrer com maior intensidade, já que descobre-se que a idealização da vida religiosa não corresponde à realidade. No noviciado, exige-se o desenvolvimento do autoconhecimento e do amor-próprio, pois, sem estas descobertas torna-se impossível entregar-se a Deus, de acordo com a tradição Clariana. Mas este processo é permeado por tensões e conflitos, desconhecidos até serem vividos pelas noviças.

A dificuldade que este processo apresenta é imensa, na medida que não se esquece facilmente a identidade e a construção de mundo anteriores. O noviciado não representa, nesse jogo, uma luta por impor uma nova identidade; o aprendizado é bem mais sutil: exige-se uma auto-descoberta, que acaba por fazer surgir uma nova pessoa. (DINIZ, 1995, p. 77)

A Mestra de Noviças – cargo ocupado pela irmã Alice no mosteiro paulista – tem um papel fundamental nesse sentido. Além de educar as noviças no novo contexto cultural, sendo uma espécie de mentora, ela também participa ativamente dos conflitos vividos pelas noviças e atua como uma mediadora. A Mestra tem, assim, uma importante função de manutenção da ordem do mosteiro.

Estes conflitos mencionados são definidos como *a noite escura da alma*, termo presente na hagiografia católica que diz respeito ao sofrimento mental e espiritual – muitas vezes, também, somatizados no corpo – vividos por um(a) religioso(a), o qual que é enunciado por Durà-Vila et. al (2013, p. 556) nos seguintes termos: “As irmãs consideram esse período de sofrimento e angústia espiritual como um estágio natural do desenvolvimento espiritual, intrinsecamente associado ao processo de crescimento e maturidade pessoal.”⁷⁹. De acordo com os autores, é comum as religiosas, sobretudo as noviças, passarem por essa fase e sofrerem com alterações no humor, insatisfação, inquietação, diminuição na vontade e no interesse em atividades cotidianas, baixa autoestima, dificuldade de concentração, ansiedade, episódios de choros frequentes, diminuição do apetite, distúrbios do sono e cansaço.

Você lembra que eu queria muito entrar, né? Você viu como a cerimônia foi linda, acompanhou tudo. Eu tava muito feliz pelo momento, porque eu ia entrar na clausura. Mas cada etapa tem as suas dificuldades. Eu não imaginei que fosse sentir tanta saudade da

⁷⁹ “The Sisters considered this period of spiritual angst and suffering to be a natural stage of the spiritual development, intrinsically associated with a process of personal growth and maturation.”

minha família, principalmente. Eu não esperava isso mesmo, mas aconteceu! E não é por isso que eu não tô feliz, eu tô sim! Mas a Clarissa também é humana, tem hora que o coração aperta e você quer um colo. Já chorei de sentir falta deles. Hoje eu tô mais acostumada e as irmãs são uma bênção. A gente vira uma família, sabe? (Depoimento da irmã Mariana, noviça do mosteiro paulista)

O processo do enclausuramento religioso é acompanhado por um isolamento mais austero ainda, se comparado à etapa anterior. O contato com a família e amigos deve ser evitado ao máximo e o vínculo com desconhecidos não é permitido. Além disso, as noviças também vivem uma considerável exclusão comunitária, pois ainda atravessam uma fase de intocabilidade, à qual apenas a Mestra e a Madre têm acesso. Assim, elas dormem em alas separadas das professoras solenes e, na medida do possível, frequentam diferentes ambientes.

Além do exercício que busca o crescimento pessoal, as jovens também são iniciadas pela Mestra na prática dos exercícios espirituais: da mortificação da vontade e da contemplação, dois dos pilares centrais da espiritualidade Clariana. A mortificação da vontade consiste em renunciar a aspectos da individualidade que sejam nocivos a si e ao grupo para que se busque o desenvolvimento das virtudes. A contemplação é a oração do silêncio, pelo qual Deus se manifesta e se revela, de acordo com a tradição mística (VENITE SEORSUM, 1966; VERBI SPONSA, 1999).

Além das práticas de oração, há também os Rosários, Liturgia das Horas e preces pessoais. Esse conjunto de práticas místicas clarianas é compreendido por Mauss (1974) como uma interrelação entre rito e mito; uma experiência de fé que também se constitui como uma experiência social.

Uma prece não é apenas a efusão de uma alma, o grito de um sentimento. É um fragmento de uma religião. Nela ouve-se ressoar o eco de toda uma mesma sequência de fórmulas; é um trecho de uma literatura, é produto do esforço acumulado dos homens e das gerações.

Isso significa que ela é antes de tudo um fenômeno social, pois o caráter social da religião está suficientemente demonstrado. [...] Mesmo quando a prece é individual e livre, mesmo quando o fiel escolhe a seu gosto os termos e o momento, não há nada no que diz além de frases consagradas, e ele só fala das coisas consagradas, ou seja, sociais. Mesmo na oração mental, na qual, segundo a fórmula, o cristão se entrega ao espírito, [...] o espírito que o domina é o da igreja, as ideias que suscita são da dogmática de sua seita, os sentimentos que aí dominam são os da moral de sua facção. (MAUSS, 1974, p. 117)

A vocação contemplativa tem como objetivo não somente a salvação individual da religiosa, mas também a salvação da humanidade por intermédio de suas orações, segundo a tradição mística (VENITE SEORSUM, 1966; VERBI SPONSA, 1999). Assim, a oração ocupa um lugar importante entre as Clarissas que, além de ritmar seu cotidiano, é um dos elementos responsáveis pela própria essência da vocação religiosa e evoca a força divina.

[A prece] É igualmente eficaz e de uma eficácia *sui generis*, pois as palavras da prece podem causar os fenômenos mais extraordinários. Certos rabinos dos primeiros tempos podiam, por uma *berakâ* dita na ocasião, transmutar a água em fogo, e os grandes reis podiam, por certas fórmulas, mudar os brâmanes ímpios em insetos que devorariam as cidades transformadas em formigueiros. Mesmo quando toda eficácia parece ter desaparecido da prece tornada pura adoração, quando todo poder parece reservado a um deus, como na prece católica, judia ou islamita, ela ainda é eficaz, pois que incita o deus a agir nesta ou naquela direção. (MAUSS, 1974, p. 143).

Imersa nesse novo universo e constituída de uma nova visão de mundo, a noviça, está, então, apta a fundir-se à nova comunidade, sem que haja fronteiras psicológicas entre eu e o outro. Essa experiência de *desintegração do self* a conduz às profundezas de seu próprio ser e proporciona o conhecimento de uma nova dimensão da própria existência.

“[...] só depois de ter tido essa experiência profunda e reveladora, [a] jovem retorna à sociedade, mas agora de forma diferente. Suas percepções e visões de mundo foram modificadas. E seu renascimento simbólico, no seio de seu grupo social, lhe confere um novo papel social [...]” (EL FAR, 2008, p. 17).

3.1.4 O Juniorato e Profissão Solene

No juniorato, a religiosa já é considerada oficialmente uma Clarissa, pois ela faz a primeira profissão dos votos, recebe o hábito da Ordem e renuncia formalmente qualquer propriedade que tenha. Além disso, a juniorista, sendo já uma monja Clarissa, goza de maior autonomia dentro do mosteiro, como será mostrado adiante. Na visão mística católica, a religiosa é considerada, a partir desta etapa, casada com Cristo, isto é, *sponsa Christi*. No juniorato, a religiosa aperfeiçoa a

formação inicial nos aspectos doutrinários e práticos para ser idônea, de acordo com a tradição clariana.

A cerimônia que dá início ao juniorato, como de costume, é anunciada pelo padre em uma missa dominical, e ele convida a todos que quiserem estar presentes no dia e horário indicados. É um ritual mais simples, se comparado ao noviciado, mas a missa do dia é dedicada à juniorista presente. No dia do ritual, ela recebe, das mãos da Madre, o hábito clariano e, após a vestição, é adornada com uma coroa de flores em sua cabeça, sobre o véu.

Durante o juniorato, que pode se estender até seis anos, a monja professa os votos anualmente – os quais ainda são chamados votos temporários, pois precisa, ainda, atravessar os anos desta etapa da vida religiosa, a mais extensa de todas. A profissão dos votos é um evento fundamental na vida de um(a) consagrado(a) católico(a), não só no âmbito da OSC, mas no aspecto geral, pois é por meio deste ritual, perante a autoridade eclesiástica, que o(a) religioso(a) é considerado(a) oficialmente incluso no instituto escolhido.

A escolha pela vida eclesial requer sempre a profissão essencial de três votos: da obediência, castidade e pobreza, os quais orientam e disciplinam a existência clerical. O Código Canônico Católico⁸⁰ define o voto como “[...] a promessa deliberada e livre de um bem possível e melhor, feita a Deus, que deve ser cumprida em razão da virtude e da religião.” (CNBB, 1983, Cânone 1191). Destacam-se, ainda, quatro aspectos que caracterizam este compromisso: a profissão é um *juramento*, que deve ser respeitado enquanto a religiosa viver (ou enquanto permanecer na vida religiosa); precisa ser proferido de *vontade própria*, isto é, quem o realiza deve estar em pleno uso de suas faculdades mentais e ter completa ciência do compromisso que assume; deve ser uma *ação livre e espontânea* e realizada *concretamente*.

Dessa forma, consagrando-se por meio dos votos, a religiosa impõe a si mesma a obrigação de viver de acordo com os códigos prescritos pela Igreja. O documento *Venite Seorsum*, uma instrução à vida contemplativa, de 1969, completa nos seguintes termos:

⁸⁰ O Código de Direito Canônico é o conjunto das normas jurídicas que regulamentam a organização da Igreja Católica, tais como seu governo e hierarquia, deveres e direitos dos fiéis, o conjunto de sacramentos e as sanções estabelecidas pelo descumprimento das mesmas normas. É, na prática, a Constituição da Igreja Católica.

Não obstante, compreende-se facilmente que a precisa obrigação e bem determinada da vida claustral a que um se submete, não pode nascer nem consistir em um fervor passageiro, mais sim deve provenir de uma sólida e estável madurez, em virtude da qual a pessoa seja capaz de renunciar a certos bens sociais, ainda que possuindo-os uma grande estima, para eleger com plena liberdade de espírito uma forma de vida que lhe permita dedicar-se unicamente a Jesus e às coisas celestiais. Por esta razão as vocações que se apresentam aos mosteiros de monjas devem ser submetidas a prolongadas e cuidadosas avaliações, com o propósito de discernir os motivos que as impulsionam e retirar oportunamente às que, talvez sem adverti-lo, estejam impulsionadas por razões não tanto sobrenaturais e claras, que poderia impedir o pleno desenvolvimento espiritual e humano. As precauções importantes, estabelecidas pelas leis de cada Instituto, devem ter-se presentes, não somente antes do ingresso das postulantes no mosteiro, mas também da admissão aos votos perpétuos. (VENITE SEORSUM, 1969, VI, a)

A castidade é considerada uma virtude moral e um dom divino, no campo religioso. De acordo com Rosado Nunes (1985, p. 43) é o “[...] ato de entrega incondicional a Deus de todo o ser, até as raízes mais profundas da afetividade.”. O discurso oficial católico afirma que por meio da virgindade aprende-se o domínio de si, pensada, assim, como uma pedagogia da liberdade humana, em contrapartida à ideia de cerceamento da liberdade individual. É por meio da castidade que o indivíduo recompõe-se espiritualmente e pode, então, dedicar-se mais facilmente a Deus (BERTO, 2015).

Em outras palavras, a vocação para a vida contemplativa exige que a monja não valorize a atividade sexual, pois o prazer deve estar voltado exclusivamente para contemplação do sagrado, de modo que se estabeleça uma distância entre a mulher e o seu próprio corpo. Nesse sentido, os deleites sexuais são renunciados para fomentar uma superioridade espiritual. Na medida em que o relacionamento com Deus se aprofunda, a castidade torna-se o elemento condutor da própria vida religiosa.

Há também um aspecto importante destacado por Durà-Vila et. al (2010) sobre o esponsório religioso. Os autores apontam elementos citados pelos sujeitos de sua pesquisa, monjas católicas, comparando o casamento religioso ao secular, discurso também comum entre as religiosas da presente pesquisa. Elas comparam a figura de Cristo à figura de um homem secular e concluem que o primeiro se trata da opção mais coerente, pois tem as seguintes qualidades: fidelidade, força, disponibilidade, incorruptibilidade e confiabilidade. É possível notar, desta maneira, a

presença de símbolos idealizados e romantizados que podem, inclusive, ter um caráter sexista, reforçando algumas concepções machistas sobre o lugar da mulher (FERNANDES, 2000; DURÃO-VILA, 2010).

Por outro lado, Berto (2015) supõe que tais interpretações acerca do sexo somadas ao estilo de vida das monjas, possibilitem a criação de um novo olhar, em que a importância da sexualidade física seja ressignificada e permita uma autovalorização por parte dessas mulheres. Outros conceitos relacionados a este também são revistos, como a questão da maternidade. As monjas entendem que geram filhos e filhas espirituais, e a maternidade espiritual, comumente, é equiparada de maneira superior à maternidade secular, pois, segundo elas, no amor divino não há limites. O amor altruísta que fez com que elas abandonassem o mundo para tornarem-se orantes anônimas é, de acordo com as religiosas, o elemento que reforça diariamente suas vocações.

O voto de obediência caracteriza-se pelo reconhecimento e subordinação das religiosas às autoridades eclesásticas. “Pressupõe-se uma submissão de livre e espontânea vontade, cooperativa e reconhecidora das normas da vida religiosa; uma renúncia às próprias aspirações como expressão à dependência dos desígnios divinos.” (BERTO, 2015, p. 143).

Embora as monjas confirmem a aceitação à subordinação, esta não ocorre de maneira igualmente pacífica e, elas também admitem tratar-se, talvez, do voto mais difícil de ser observado (por mais que procurem suavizar, em seus discursos, o custo deste compromisso). Seja como for, as religiosas aceitam tal condição – até porque, se não o fizessem, não poderiam ser aceitas na Ordem escolhida.

A própria ideia de obediência está enraizada na prática das religiosas; trata-se de algo para o qual foram preparadas ao longo dos anos de formação durante as etapas da vida religiosa. Desse modo, é possível considerar o voto da obediência como um instrumento, tanto pedagógico quanto disciplinar, utilizado pela instituição católica para adaptar seus membros e manter o controle de uma comunidade específica.

Já o voto de pobreza, aspecto mais importante da Ordem Franciscana, é aquele que se refere à renúncia a qualquer materialidade. Seu objetivo é evitar que as religiosas preocupem-se com questões financeiras, permitindo, desta maneira, uma maior dedicação à consagração.

Este voto pressupõe, conforme as prescrições de Francisco e Clara, que aquelas que se propõem a viver exclusivamente para Deus devem estar desapegadas das coisas mundanas e despojadas de bens materiais. As religiosas confirmam a necessidade desse voto, por meio de seus depoimentos, e o associam também, à busca por um dom maior.

Desde o ingresso no mosteiro até o momento antes da Profissão Temporária, as irmãs podem permanecer em posse dos bens que porventura disponham (desde imóveis até pertences pessoais). No entanto, esta prerrogativa é perdida com a passagem para a Profissão Temporária, momento em que a religiosa deve renunciar plenamente as suas propriedades. As monjas assinam um documento, escrito a próprio punho e registrado em Cartório, afirmando que concordam abrir mão da posse de quaisquer bens.

O quarto voto proferido pelas religiosas que optam pela vocação contemplativa é o voto de clausura. O compromisso do enclausuramento não é observado pelas irmãs de vida ativa, pois essa vocação tem como parte constitutiva de sua missão a atuação em meio à sociedade mais ampla, com asilos, creches, hospitais etc.

A clausura papal, como é juridicamente reconhecida, estabelece a vida contemplativa e busca garantir que não haja interferência externa na vida das monjas, assegurando sua consagração exclusiva a Deus. No intuito de propiciar um ambiente de recolhimento, silêncio e solidão necessários à clériga, é fundamental a existência de mosteiros com suas arquiteturas específicas para que a clausura tenha sua eficácia (VERBI SPONSA, 1999).

Outra representação da vida contemplativa é o hábito religioso Clariano. Além de ser um símbolo da vida consagrada, é, também, um índice da Ordem. Há mais de oito séculos que o hábito das Clarissas se mantém semelhante; as mudanças ocorridas foram nos tecidos usados para a confecção das roupas – adaptadas aos tempos e climas respectivos.

O hábito Clariano, pelo qual é possível identificar uma Clarissa, é composto por um longo vestido marrom, pelo escapulário (uma espécie de colar, com pingentes de imagens de Clara e Francisco), pela correia (uma corda usada amarrada na cintura, sob o vestido), o véu negro, a capa branca e o crucifixo, como se observa na ilustração abaixo.

Figura 10 – Imagem do hábito de uma Clarissa professa solene.



Fonte: Foto cedida pelas Clarissas do mosteiro paulista.

A agregação, terceiro estágio apontado por Turner (1974) e Van Gennep (1978), ocorre nesta etapa da vida religiosa, em que os desafios impostos são superados e o sujeito é inserido na nova sociedade. Assume-se uma nova identidade, um lugar entre as *esposas de Cristo*, que, por sua vez, lhe outorga um novo status social e, com ele, novas obrigações e responsabilidades.

A importância social dos rituais de passagem entre as Clarissas consiste em passar sucessivamente de uma ocupação a outra, acompanhadas por atos especiais, pois no interior desta sociedade nenhuma ação é independente do sagrado.

Segundo Van Gennep (1978, p. 26): “Toda alteração na situação de um indivíduo implica aí ações e reações que devem ser regulamentadas e vigiadas, a fim de a sociedade geral não sofrer nenhum constrangimento ou dano”. Por isso, notou-se os longos anos de preparo que uma religiosa atravessa para tornar-se definitivamente monja, o que a vida contemplativa compreende como prova e confirmação da vocação. Observou-se, assim, que a religiosidade Clariana consiste em uma sucessão de etapas, cujo objetivo é fazer passar um indivíduo de uma situação determinada à outra situação igualmente determinada. Aí o sujeito se modifica, pois atravessou diversas fronteiras e etapas.

A Profissão Solene é o ritual mais simples da tradição Clariana, apesar de ter grande importância. Como todas as fases anteriores, o padre anuncia em uma missa que haverá os votos solenes e convida a quem quiser participar. No dia marcado, ocorre uma missa para a monja e esta, ao final, recebe uma coroa de espinhos, que remete à Crucificação de Cristo, simbolizando a morte da irmã para o

século. Além disso, ela faz o juramento perpétuo dos quatro votos: pobreza, castidade, obediência e clausura, comprometendo-se a cumpri-los até o final de sua vida.

Durante os quatro anos que trabalhei no mosteiro, não presenciei nenhum caso de desistência da vida contemplativa, mas apenas me relataram sobre dois casos especiais que ocorreram com duas professoras. A primeira ocorrência referiu-se a uma renúncia da vida eclesial, em que uma das religiosas, já tendo atravessado todas as etapas, conheceu um frade Franciscano e ambos acabaram se apaixonando. A monja cumpriu todos os atos formais para o abandono do hábito⁸¹ e casou-se com homem, que tomou as mesmas providências para deixar a OFM. As informantes relataram-me que foi um período conflituoso para a renunciante, mas finalizado este ciclo, ela encontra-se feliz com sua família e com frequência visita o mosteiro, levando, inclusive, seus filhos.

O segundo caso envolveu uma monja com uma doença terminal, a qual foi poupada da necessidade de cumprir os longos anos de vida religiosa para tornar-se uma professora solene. A irmã descobriu que estava com câncer e que teria apenas alguns poucos meses de vida, e o médico sugeriu que fosse concedido a ela seu último desejo, que era de formalizar-se na vida contemplativa. E assim foi feito: a religiosa, que era uma recém-noviça, foi declarada uma monja Clarissa e pode viver os meses que antecederam sua morte como tal, sendo, inclusive, sepultada no cemitério do mosteiro.

Tanto as junioristas quanto as professoras tem maior autonomia no mosteiro e gozam de voz ativa, apesar de Clara de Assis ter orientado, em sua Forma de Vida, a praticarem a igualdade para além da hierarquia. No entanto, o maior tempo de vida religiosa das junioristas e professoras solenes atribuem a elas mais experiência, o que também permite que tenham cargos de maior responsabilidade, como de abadessa e conselheira – exclusivos para professoras solenes. Todas as fases religiosas clarianas tem ocupações dentro do mosteiro, como será exposto no próximo tópico, entretanto, as postulantes e noviças ocupam-se de ofícios mais simples.

⁸¹ Os passos formais para de deixar a Ordem consistem na escrita de uma carta ao Papa, feita de próprio punho, da interessada, constando os motivos circunstanciais que justificam o pedido, com a assinatura de duas religiosas (testemunhas). O pedido é julgado em processo, dentro do Direito Canônico, que pode aprovar ou revogar a renúncia. (CNBB, 1983, Cânone 691).

3. 2 O Cotidiano do mosteiro paulista

O dia a dia na clausura é metodicamente organizado e possui uma intensa programação. A agenda é estabelecida conforme as prescrições da Forma de Vida de Clara de Assis. O despertar começa às 04h40, e o dia se encerra somente às 21 horas. Há mudanças na rotina aos domingos e nos dias santos, com um maior tempo para descanso e com uma variação na alimentação.

A oração e o silêncio são as principais tarefas. Durante o dia, as religiosas recitam cinco vezes as orações da Liturgia das Horas e rezam, também, o Rosário. Embora haja horários estabelecidos para o *silêncio rigoroso* (períodos que nenhuma das irmãs pronuncia qualquer palavra e procura evitar ruídos), busca-se cultivar o mesmo sempre que possível, mesmo que estejam no exercício das tarefas da casa.

A tabela abaixo ilustra o cotidiano das religiosas no mosteiro paulista.

Tabela 04. Atividades das religiosas

HORÁRIO	ATIVIDADES
04h40	Despertar; banhar-se; vestir-se
05h15	Orações de Laudes, Ofício Divino
06h00	Café da manhã
06h30	Orações de Tércia, Ofício Divino
07h00	Missa
09h00	Trabalho e revezamento em adoração
11h30	Almoço, trabalhos de louça e limpeza
13h	Hora Espiritual
14h30	Orações de sexta, do Ofício Divino
15h	Adoração Comunitária
16h00	Oração de Vésperas, Ofício Divino
16h30	Estudo para as irmãs em período de formação. Trabalho e adoração para as demais
19h	Refeição; trabalho de louças e limpeza
20h	Recreio
20h30	Oração das Completas, Ofício Divino
21h	Repouso

Fonte: Compõe o material etnográfico da pesquisa.

As monjas têm uma vida rigidamente regrada. Despertam cedo, às 04h40 da manhã o sino toca para que elas levistem e se preparem para mais um dia de

dedicação no mosteiro. Em seguida, dirigem-se para o coro⁸² para rezarem a oração das Laudes do Ofício Divino⁸³ e o Terço. Às 06h, as religiosas tomam o café da manhã e, posteriormente, as irmãs rezam a oração da Tércia, também do Santo Ofício. Às 07 horas é realizada a Missa diária do mosteiro (com exceção dos domingos, em que ocorre às 08h), e, em seguida, vão realizar os trabalhos designados individualmente com um revezamento na adoração. Às 11h30, elas almoçam, lavam a louça e realizam um breve serviço de limpeza do refeitório. Em seguida, há a hora espiritual, um tempo livre, em que podem descansar, rezar ou fazer alguma leitura. Às 14h30 fazem a oração de Sexta, do Divino Ofício, às 15h há a adoração comunitária e, após uma hora, rezam novamente o Ofício (Vésperas). No início da noite, as religiosas jantam e, posteriormente, vão para o recreio, que consiste em um período que as irmãs se encontram e conversam de forma descontraída. Às 20h30 rezam as Completas e às nove horas da noite recolhem-se em suas celas para o descanso noturno.

No que diz respeito aos Ofícios, isto é, os cargos ocupados pelas irmãs para a organização e funcionamento do mosteiro, seu exercício é dividido entre as religiosas. Anualmente, a Madre estabelece o ofício que cada monja deverá ocupar ao longo de doze meses. Há catorze atribuições observadas no mosteiro paulista, estabelecidas pela Ordem de Santa Clara:

- Abadessa: monja responsável pela administração geral do mosteiro. Ocupa, dentro da hierarquia clariana, o cargo mais alto, e sua eleição ocorre a cada dois anos. Apenas as professoras solenes podem ser candidatas à abadessa.
- Arquivista: irmã que registra as crônicas e organiza documentos importantes ao mosteiro, como atas conventuais, atestados de óbito, recibos etc.
- Bibliotecária: religiosa que organiza e cataloga as obras da biblioteca do mosteiro.
- Conselheira: monjas responsáveis por compor uma junta conventual que auxilie a Madre na administração da casa.

⁸² Lugar da capela de onde as religiosas assistem as missas, rezam e permanecem em adoração. Está localizado ao lado do altar e fica separado por grades.

⁸³ A Liturgia das Horas, também chamada Ofício Divino, é um livro que contém a oração comunitária e pública da Igreja Católica (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1993).

- Cozinheira: ofício provisório, havendo revezamento entre as religiosas. No Mosteiro, os horários são apresentados semanalmente, de modo que, na cozinha, todas as monjas trabalham ao menos um dia por semana.

- Cronista: monja responsável pelo registro dos principais acontecimentos diários no mosteiro (essa atividade é mantida desde as Crônicas da Fundação até os dias atuais).

- Depositária: religiosa encarregada da organização da casa, incluindo limpeza de salão e depósito, consertos e compras.

- Ecônoma: responsável pela administração financeira da casa, faz o controle em um livro de contas e realiza os pagamentos, como água, energia, telefone etc.

- Enfermeira: ofício geralmente ocupado por uma professa solene para cuidar de outras religiosas que apresentem problemas de saúde.

- Lavanderia: monja responsável pela lavagem de roupa da casa (roupa de cama, banho, hábitos etc.).

- Provedora: irmã encarregada pela organização do cardápio da semana e controle do estoque de alimentos.

- Refeitório: servir as refeições, recolher os pratos e limpar a mesa; fazem escala semanal, sendo um ofício pelo qual todas as monjas devem passar.

- Roupeira: religiosa responsável por passar, dobrar e fazer manutenções necessárias em todas as roupas de uso pessoal, banho, cama e cozinha.

- Sacristã: ofício designado à religiosa encarregada do cuidado da capela externa do mosteiro.

Essa organização busca distribuir as atividades entre as religiosas, de forma que cada uma possa ativamente contribuir para o mosteiro. No entanto, é comum que as monjas acumulem mais de uma função, devido ao número de ofícios ser maior que o número de monjas. Para a atribuição das oficinas também se observa as qualidades pessoais das religiosas, como, por exemplo, a religiosa que conhece a língua latina pode ter facilidade na tradução de escritos.

Foi possível observar, pelos Ofícios descritos, que a noção de trabalho é ressignificada dentro do mosteiro, assumindo formas de funcionamento compatíveis

com a estrutura do universo religioso, os quais expressam a filosofia de vida das religiosas.

Elas sentem que estão constantemente se comunicando com o divino de uma maneira poderosa e direta, seja na capela rezando ou lavando a louça. Nesse sentido, as atividades cotidianas tomam um novo sentido e novos significados. Lavar o chão, por exemplo, não é somente uma necessidade. É um tributo a Deus e um teste de vocação. Cortar vegetais e preparar refeições não é meramente um dever, mas a manifestação de humildade e de servidão iluminada. [...] [Elas] são levadas a experimentar que, todas as suas ações, não importa quão pequenas sejam, são uma articulação do relacionamento espiritual delas com Deus, e é uma oportunidade de sentirem a Sua presença e se aproximarem Dele. (LESTER, 2003, p. 207)⁸⁴

O sustento das religiosas dentro do mosteiro já era uma preocupação presente em Francisco e Clara desde as fundações da Ordem. Na medida em que os mosteiros contemplativos não exercem atividades filantrópicas, ficam à mercê de doações externas, apesar da dedicação ao trabalho artesanal – que gera uma importante fonte de renda para o grupo. Entretanto, afirmou a Madre, que inúmeras são as pessoas e empresas que procuram o mosteiro para realizar doações. O grupo apresenta, também, independência financeira em relação à Ordem masculina.

No começo a gente precisava mais deles [a Ordem dos Frades Menores], mas com o tempo nós ficamos independentes. E nunca faltou nada pra nós. Sempre aparecem benfeitores com doações generosas de comida, produtos de limpeza, de higiene e até dinheiro. Temos uma conta que a gente usa, que fica depositado o dinheiro. Mas nunca faltou nada aqui. Deus é providência, é o dono de todas as riquezas. Quando precisa, sempre vem. Tem vários milagres que aconteceram quando nossa dispensa tava acabando. Me lembrei de um que foi uma prova de fé: outro dia passou um pedinte e a irmã deu o último item que tava na dispensa, um pacote de açúcar. E pronto, acabou tudo. Mas ela ficou confiante, sabia que Deus não falharia. E no dia seguinte, veio um benfeitor com uma compra enorme, muito mais do que aquele quilo de açúcar. E assim a gente vê Deus agindo.

Atualmente, os recursos do mosteiro são provenientes, em primeiro lugar, do trabalho artesanal das irmãs, como esculturas em gesso, terços, o pergaminho e cartões que, de forma alguma afetam a vida contemplativa. Além de serem

⁸⁴ Tradução minha.

comercializados no mosteiro, há benfeitores que levam os trabalhos manuais para serem vendidos em feiras e exposições também. Todos os recursos captados pelo mosteiro ficam sob a administração da irmã Ecônoma.

Grossi (1990, p. 54) observa que o trabalho é um elemento importante na construção do *jeito de freira*

Além de pontuar seu cotidiano, o trabalho define a identidade da freira, sendo o fator que demarca se ela é ou não uma boa esposa de Cristo. É o trabalho que constitui o “jeito de freira” e define suas relações, tanto interior quanto exteriormente ao convento.

As decisões dentro do mosteiro são feitas por meio de votos, na maioria das vezes secreto. No dia de reunião do Capítulo, as religiosas reúnem-se em torno de uma urna, onde cada uma deposita sua decisão (sim ou não), por escrito. Encerrada a votação, a Madre retira os votos e sua apuração é feita diante de toda a comunidade. Se o problema em questão é considerado relevante, propõe-se a votação aberta, em que cada religiosa pode expor sua opinião. Para uma decisão ser levada a diante, é preciso que haja cinquenta por cento dos votos mais um, caso contrário, ocorre o veto do capítulo, que é irrecorrível.

A dedicação à vida contemplativa exclui da rotina das religiosas os cuidados com a aparência. Perfumes, cosméticos, acessórios e outros itens da indústria da beleza não fazem mais parte de seu cotidiano, uma renúncia formalizada com o ingresso no mosteiro, a partir principalmente da profissão dos votos. Grossi (1990) aponta que as religiosas são estimuladas a cuidar do espírito, abandonando, assim, os valores do mundo externo. Entretanto, o trabalho de campo apontou que entre as monjas havia o uso de produtos antiidade que, conforme a Madre afirmou, os quais foram (e ainda são) adquiridos para ajudar a família de uma das religiosas que passa por problemas financeiros.

A renúncia à vontade e aos desejos próprios é um exercício constante no cotidiano das irmãs. Roupas íntimas, produtos de higiene e demais objetos de uso pessoal são adquiridos por uma das religiosas encarregadas disso ou, ainda, recebidos por meio de doações. Ficam guardados em um depósito, sob controle da irmã Depositária, e a ela compete a entrega do produto solicitado, sendo que as religiosas não podem, assim, dar preferência por determinadas marcas. Elas recebem e usam o que há em estoque.

O acesso à informação também é controlado dentro do mosteiro. Há uma biblioteca cujos exemplares podem ser acessados ao solicitá-los à irmã Bibliotecária. As religiosas podem, também, sugerir a compra de livros que não constem em sua biblioteca, entretanto, a aquisição somente é efetivada se aprovada pela Abadessa e pela irmã Bibliotecária.

O acesso à internet e a TV não são ações rotineiras das religiosas. Por opção e por entenderem que tais mídias diminuiriam seu tempo de dedicação à contemplação, as Clarissas do mosteiro paulista estabeleceram regras para sua utilização. Os computadores devem ser usados apenas para o trabalho, assim como a impressão de santinhos e cartões. Há um endereço eletrônico feito em nome do mosteiro, o qual deve ser utilizado para a comunicação entre mosteiros ou para assuntos relacionados.

As religiosas têm permissão para assistir um telejornal por dia, mas são poucas que o fazem. Além disso, o acesso à TV também é permitido para as Clarissas acompanharem assuntos referentes à Igreja Católica, ou filmes e documentários religiosos, desde que previamente aprovados pela Santa Sé.

Embora a rígida disciplina faça parte do cotidiano das irmãs, há um momento diário de descontração, são os chamados *recreios*. Ocorre uma vez por dia, durante um período de trinta minutos após o jantar. Nestas oportunidades, o rígido silêncio é quebrado e as monjas podem interagir umas com as outras e conversarem de maneira descontraída. No entanto, estes momentos apenas são compartilhados entre noviças e professoras solenes aos finais de semana e em feriados. Nos demais, os recreios acontecem separadamente, devido ao comportamento, às vezes, inadequado das noviças. A irmã Fabiana, professora solene, fala da importância dos recreios:

Eu gosto muito dos recreios, a gente descontraí, brinca... Não é porque a gente é religiosa que somos mal-humoradas. Não! A gente também se diverte. O recreio com as noviças é mais engraçado ainda, tem umas que são mais soltas e a gente ri bastante. É que agora tem uma só, mas já teve época de ter umas cinco, e era bem engraçado.

Diniz (1995, p. 98) observa que “Os recreios possuem uma importância sem igual para a vida em clausura, pois são os únicos momentos do dia em que a comunidade se encontra sem o som do Silêncio.”, cumprindo uma função

socializante. Os recreios festivos, um pouco mais longos, aos feriados e datas comemorativas, agrupam toda a comunidade e têm apresentações artísticas de cunho religioso, como poesias e dramatizações.

Outro ponto que também mudou a rotina do mosteiro é referente ao aumento da frequência de saídas das monjas do claustro. Cada vez mais os compromissos do dia a dia e o cumprimento das obrigações civis coagem as religiosas a se ausentarem temporariamente. Muitas vezes em que precisei dirigir-me ao centro comercial da cidade, não era incomum encontrar algumas Clarissas que, às vezes estavam em duas, às vezes estavam em um grupo maior. A professora Ana comenta:

A gente sai muito mais do que antes, se tem médico, exame ou tratamento. E a gente aproveita essas idas e a faz o que precisa, compra um tecido, aviamento ou coisa de cozinha, e o que mais precisa. A gente também sai, quando precisa mesmo, em velório da família, ou quando alguém tá doente... Não que as Clarissas fiquem saindo fácil, sabe, mas precisa. A gente evita, mas não tem mais essa proibição rigorosa da Clarissa não poder sair. Isso acabou. E cada mosteiro tem a sua necessidade.

Ainda que a fala da irmã possa confirmar as alterações no regime de vida clariano, sua maior valorização ainda é a contemplação no silêncio claustral⁸⁵. A rigidez no cotidiano da OSC não somente representa a compreensão do ascetismo nos dias atuais, como também atende ao interesse de manutenção de uma ordem e de uma hierarquia, como coloca Berto (2015, p. 159):

Michel Foucault (2003) acreditava que as relações humanas não se realizavam dentro do espírito de experiência de liberdade, pois, na verdade, as relações entre os indivíduos eram determinadas na sua totalidade pelas instituições. Assim, nossas ações são julgadas boas ou más pela resposta que elas dão às instituições, não pelas respostas que damos aos indivíduos que se relacionam conosco. Nesse sentido, o próprio treinamento das irmãs está imbuído do propósito de reforçar uma dominação. Suas etapas de formação, como se viu anteriormente, são dedicadas à transmissão de conhecimentos teológicos doutrinários. E estes saberes são considerados suficientes para a vida religiosa contemplativa. Das monjas não se exige nenhum diploma, como a graduação em Filosofia e Teologia (como requerido do clero masculino). A desvalorização da instrução feminina como mecanismo para enraizar sua obediência e sua submissão é claramente uma tecnologia de gênero engendrada pela instituição católica.

⁸⁵ Weber (2004, p. 242) aponta que “[...] para o verdadeiro místico vale o princípio: a criatura deve estar calada, de modo que Deus possa falar.”

Independente do grau de instrução e do nível sócio-econômico das religiosas, é notável que a vida em clausura – não somente nas etapas iniciais, mas também nas fases posteriores – está permeada de conflitos existenciais que decorrem de diversas razões. Geralmente essas crises, que em algum período da vida contemplativa ocorrem com maior intensidade, envolvem questões como papéis sociais, afetividades, identidades, participação na dinâmica grupal e problemas relacionados aos valores estabelecidos no mosteiro.

Ao questionar a Madre sobre a resolução desses conflitos, ela disse que, a princípio, eles tentam ser solucionados com seu auxílio e da Mestra de Noviças, mas caso não haja sucesso, o frei responsável é acionado. Mas pela indicação do padre, se o caso for patológico, a irmã é levada ao psicólogo ou psiquiatra. Durante a pesquisa de campo, não presenciei algum caso patológico, nem mesmo me deparei com descaso por parte da hierarquia com a saúde emocional e mental das irmãs. Observei a dedicação da Madre e da Mestra para prezar pelo bem-estar individual e grupal.

É possível perceber que a determinação da rígida rotina das religiosas enclausuradas é estabelecida com o objetivo de preservar seu ideal, defendendo um projeto de igualdade quase milenar, mas que nunca esteve imune às mais variadas tensões. As penitências, os retiros e o silêncio permanecem como proposta de vida religiosa contemplativa, elementos que as monjas entendem como sendo fundamentais para processo de santificação ao qual todas almejam. Por outro lado, verificou-se, também, que as situações do contexto social externo ao claustro fazem-se cada vez presentes, dinamizando o estilo de vida destas religiosas.

3.3 A população do mosteiro paulista

Nessa seção, tive como objetivo fazer uma breve análise do perfil sócio-econômico das religiosas, dados que considero importantes para a reflexão acerca do chamado para a vida religiosa. Lester (2003) aponta que a experiência da vocação religiosa deve ser analisada não somente como um evento espiritual ou psicológico, mas também a partir das trajetórias pessoais e dos elementos que as envolvam.

Dessa forma, apresentei, aqui, dados de entrevistas, questionários e conversas que tive com as religiosas, que tivessem importância etnográfica, tais como: faixa etária, escolaridade, naturalidade e questões familiares. O universo entrevistado foi composto por dezesseis mulheres consagradas a Deus a serviço da Igreja Católica, vinculadas à Ordem de Santa Clara, referente aos anos de 2014 e 2015.

A primeira análise refere-se à faixa etária das monjas, cuja média alcançou 36,5 anos, que pode ser considerada baixa, se comparada ao envelhecimento das vocações, como aponta Fernandes (2010) devido à crise da vida religiosa. A tabela abaixo aponta os detalhes:

Tabela 05 – Número de religiosas por faixa etária

FAIXA ETÁRIA	NÚMERO DE RELIGIOSAS
Até 20 anos	1
Até 30 anos	7
Até 40 anos	3
Até 50 anos	1
Até 60 anos	3
Até 70 anos	1
MÉDIA ETÁRIA	36,5 anos

Fonte: Compõe o material etnográfico da pesquisa.

Quase setenta por cento das religiosas do Mosteiro têm até 40 anos, e o grupo mais idoso corresponde a trinta por cento da comunidade. O jovem grupo e o recente mosteiro compõem o que as religiosas compreendem por “mosteiro florescente”, isto é, que atrai vocações de baixa faixa etária. Observa-se também que, desta forma, haveria um objetivo de manutenção da comunidade, em que as monjas mais idosas, caso necessitem de cuidados especiais de saúde, possam ser atendidas pelas mais jovens, de acordo com os princípios Franciscanos.

Um segundo fator analisado diz respeito à idade na vida religiosa das Clarissas do mosteiro paulista, como demonstra a tabela abaixo:

Tabela 06 – Anos de vida religiosa das irmãs

IDADE VR	NÚMERO DE RELIGIOSAS
1 ano	3
Até 5 anos	2
Até 10 anos	5
Até 20 anos	3
Até 30 anos	1
Até 40 anos	1
Mais de 40 anos	1

Fonte: Compõe o material etnográfico da pesquisa.

É importante lembrar que no mosteiro paulista há três postulantes (pertence ao grupo até um ano), uma noviça (faz parte do grupo até 5 anos), seis junioristas (uma do grupo até cinco anos e o restante do grupo até 10 anos) e seis professoras solenes (inseridas nos grupos 20, 30, 40 e mais de 40 anos). Observou-se que o maior número de religiosas está nos grupos de 1 ano até 10 anos de vida religiosa, o que corresponde a aproximadamente sessenta por cento da comunidade, abrangendo as etapas de postulante a juniorato. Nesses grupos, a faixa etária que se sobressai está entre 20 e 30 anos – sete delas enquadram-se nesta categoria. Mais uma vez, os dados reforçam que se trata de uma comunidade majoritariamente jovem.

O terceiro aspecto analisado diz respeito ao grau de instrução das mulheres que residem no Mosteiro investigado.

Tabela 07 – Número de religiosas por faixa etária

FORMAÇÃO ESCOLAR	NÚMERO DE RELIGIOSAS
Ensino Fundamental Incompleto	1
Ensino Médio Incompleto	1
Ensino Médio Completo	8
Ensino Superior Incompleto	4
Ensino Superior Completo	2

Fonte: Compõe o material etnográfico da pesquisa.

A tabela mostrou dados importantes referente à escolaridade das Clarissas. O primeiro que se destaca é do nível escolar incompleto de duas religiosas, uma postulante e outra juniorista, o que não é comum ocorrer na Ordem, pois, como já foi dito, é um requisito básico a escolaridade completa para o ingresso no mosteiro. Mas a Madre explicou a exceção à regra no depoimento abaixo:

Eu não poderia impedir um coração tão abrasado de viver como nós. Jesus não rejeitou ninguém. Das três postulantes, ela era a mais atuante na Paróquia em Alagoas. Santa Clara disse, em sua Forma de Vida, que aquelas que não tivessem estudos não se preocupassem com isso. Tem coisas que estão acima das normas colocadas por homens. Tem coisas que a gente sente no coração. Eu e Mestra sentimos e foi aprovado no Capítulo. E ela tem vocação pra ser Clarissa.

Outro ponto relevante é o número de religiosas que abandonaram os estudos de nível Superior para se consagrarem à Ordem, equivalente a vinte e cinco por cento do grupo. Cinquenta por cento da comunidade tem o grau de escolaridade completa, e duas religiosas tem formação superior.

Outro aspecto notório foi que aproximadamente setenta por cento das religiosas do grupo afirmaram ter abandonado seus trabalhos para consagrarem-se. Dessas, todas ainda moravam com seus familiares enquanto trabalhavam, e apesar de terem adquirido certa liberdade financeira, escolheram renunciar às profissões para dedicarem-se à contemplação.

Enquanto as freiras de vida ativa podem continuar exercendo trabalhos na área da educação e saúde, por exemplo, as religiosas de vida contemplativa devem abrir mão de qualquer posição social para dedicação exclusiva ao sagrado. Ou seja, as irmãs de vida ativa buscam, de acordo com Fernandes (2010), uma intervenção social direta (e qualificada) que provoque mudanças, já as enclausuradas atuam, de acordo com seus relatos, exclusivamente de maneira mística, por meio da oração. Assim, diferentemente das freiras e das mulheres seculares, as monjas diminuíram o interesse na própria formação, optando por crer que pertencem a um grupo sagrado, escolhido, especial. Desse modo, sentem-se portadoras de uma força divina, capaz de fazê-las superar os desafios existenciais.

No entanto, não posso afirmar, como Grossi (1990) que as razões de ingresso na clausura estão vinculadas ao *ethos* rural, uma vez que grande parte das religiosas do mosteiro paulista trabalhavam na área comercial e são, também, provenientes de centros urbanos (grandes ou não).

Em relação à naturalidade, as religiosas advêm de diferentes estados brasileiros, embora São Paulo se destaque, como mostra a tabela a seguir:

Tabela 08 – Naturalidade das religiosas

ESTADO	NÚMERO DE RELIGIOSAS
Alagoas	1
Goiás	1
Paraíba	1
Rio Grande do Norte	1
Rio Grande do Sul	1
São Paulo	11

Fonte: Compõe o material etnográfico da pesquisa.

De acordo com a tabela, quase setenta por cento do grupo provém do Estado de São Paulo, sendo que seis das religiosas paulistas são naturais da capital. Aproximadamente vinte por cento das religiosas do mosteiro nasceu na região Nordeste. Assim, além de ser uma comunidade jovem, é, também, majoritariamente paulista.

Quanto à questão da etnia, dez das dezesseis religiosas afirmaram ser caucasianas, três declararam-se pardas, uma indicou afro-descendência e duas não responderam. É possível notar, também que há predominância da classe social popular, categoria construída a partir de autodeclarações sobre a renda média familiar.

Algumas considerações sobre a composição familiar das religiosas também devem ser destacadas, como aponta a tabela abaixo:

Tabela 09 – Número de irmãos das religiosas

NÚMERO DE IRMÃOS	NÚMERO DE RELIGIOSAS
Filha única	2
Até 1 irmã(o)	1
Até 2 irmãs/irmãos	6
Até 3 irmãs/irmãos	2
Até 4 irmãs/irmãos	2
Mais de 5 irmãs/irmãos	1
Mais de 10 irmãs/irmãos	2

Fonte: Compõe o material etnográfico da pesquisa.

O número de irmãos levou-me a identificar a composição familiar e estender a entrevista, buscando pontos importantes. Percebi que mais de cinquenta por cento das religiosas é composta por uma família com até dois irmãos, mas que nem sempre obedece ao modelo tradicional de família. Já nas famílias mais extensas, observou-se o modelo de família tradicional. É relevante notar também que,

diferentemente de Grossi (1990) e Pires (2015), não se observou a ocorrência frequente de religiosos na família.

É notável que entre as dezesseis mães das religiosas, apenas três não trabalhavam, no entanto, somente duas tinham cursado o Ensino Superior. Já entre os catorze pais citados pelas religiosas, nenhum estava desempregado e quatro deles completaram os estudos universitários. É possível sancionar a característica do menor grau de escolaridade materno em comparação aos pais, de acordo com as pesquisas de Sílvia Fernandes (1999; 2004), mesmo que seja um índice pequeno, porém, recorrente.

Quanto à religiosidade familiar, é possível notar uma predominância católica, de setenta e cinco por cento das entrevistadas. Houve também um caso de catolicismo ortodoxo e outros dois casos de outras religiões, como espiritismo e protestantismo.

Apesar das restrições, das tensões que a escolha pela clausura possa ter gerado – ruptura de relações, impossibilidade de frequentar locais habituais, a renúncia ao convívio familiar – essas mulheres atribuem ao claustro religioso um valor superior, de modo que o mundo externo perde, a cada dia no mosteiro, seus significados anteriores.

No quadro abaixo, foi possível observar uma síntese dos depoimentos das religiosas, relatando sobre suas trajetórias até o momento presente, feitas a próprio punho. Organizei as narrativas seguindo as etapas da vida religiosa sequencialmente, isto é, iniciando pelas postulantes até chegar às professoras solenes. Optei por manter as versões originais dos escritos, fazendo alterações somente quando necessário⁸⁶.

O pensamento de Boudieu (2006) ajudou-me a pensar as trajetórias das religiosas não como uma narrativa construída por acontecimentos lineares, representada por começo, meio e fim, mas sim como um discurso que constrói e ressignifica experiências, que se deslocam e se desviam continuamente, a partir dos lugares sociais ocupados pelos indivíduos.

Não pretendi fazer uma análise extensa do discurso das religiosas, mas busquei conhecer melhor suas trajetórias, observando a construção social da

⁸⁶ Solicitei às religiosas este questionário e exemplifiquei as respostas com um modelo, no intuito de alcançar o objetivo de conhecer as motivações do ingresso e da permanência no mosteiro. No entanto, nem todas seguiram o padrão, deixando de falar sobre alguns aspectos que, no entanto, puderam ser enriquecidos por meio das entrevistas ou mesmo conversas informais.

vocação e identificando motivações e sentidos para a escolha. Procurei, também, refletir sobre as similitudes e diferenças presentes nos depoimentos, para que, desta forma, se possa analisar o dinamismo do mosteiro paulista e flexibilização não só da vida contemplativa, mas da vida religiosa feminina na contemporaneidade.

Tabela 10 – Trajetória social das religiosas do mosteiro paulista

NOME FICTICIO	IDADE DE INGRESSO	IDADE ATUAL	TRAJETÓRIA
Irmã Luna	17 anos	18 anos	Nasci em uma família católica, porém inativa na comunidade paroquial. Fui batizada com um mês de nascida e me preparei para os outros sacramentos como o ordinário. Aos 13 anos comecei a tocar em um ministério de música e a participar de retiros e de grupos de jovens. Aos quinze anos comecei a me questionar sobre a possibilidade de ser religiosa contemplativa. Fiz acompanhamento vocacional por um ano e optei pela entrada no mosteiro.
Irmã Lúcia	29 anos	29 anos	Catequista; missionária; participante das atividades e pastorais da Igreja, participei de encontros vocacionais, optei pela vida religiosa contemplativa, conheci o carisma clariano e ingressei no mosteiro.
Irmã Catarina	31 anos	31 anos	Era catequista numa Paróquia pertencente aos Frades Franciscanos, e desde pequena sempre freqüentei esta Paróquia. Minha busca vocacional sempre foi pelo carisma clariano e franciscano. Atualmente sou postulante neste Mosteiro.
Irmã Mariana	24 anos	28 anos	Protestante na infância. Converti-me ao catolicismo aos 18 anos. Aos 21 anos interessei-me pela vida celibatária, terminei o namoro e aos 21 anos passei a sentir-me atraída pela vida religiosa, quando passei a conhecer algumas ordens, logo conheci a vida de clausura carmelitana, e aos 23 anos conheci nosso mosteiro de Santa Clara. Deixei o trabalho de supervisora de atendimento e ingressei no mosteiro aos 24 anos. Hoje sou noviça de 2º ano; estou a 3 anos e meio no mosteiro e feliz na minha vocação.
Irmã Camila	17 anos	22 anos	Desde criança já sentia o desejo pela vida religiosa. Na Paróquia São Sebastião, que participava, havia religiosas que me acompanhavam. Conheci a vida religiosa ativa, mas quando vi o mosteiro, toda a sua espiritualidade, a vida de pobreza e fraternidade, sabia que era onde Deus me queria. Hoje sou juniorista e tenho 4 anos e 6

			meses de mosteiro.
Irmã Aracéli	16 anos	24 anos	Entrei no mosteiro no dia 25/01/09 mesmo sem o consentimento de grande parte de minha família, mas somente com o apoio de minha mãe. Comecei a ser católica aos 9 anos com minha avó paterna, busquei a vida religiosa aos 13 anos, através da Renovação Carismática Católica. Pertenci à uma Comunidade Missionária por 1 ano depois ingressei no mosteiro como Clarissa na Vida de Clausura, com um desejo imenso de servir a Deus e agradecer por todas as maravilhas que Ele realizou e realiza em minha vida.
Irmã Antonia	19 anos	26 anos	la à missa com os pais desde criança. Participei da Equipe de Liturgia desde os 11 anos. Ministra da Eucaristia dos 14 aos 19 anos. Participava do grupo de jovens. Já joguei vôlei, trabalhei por 4 anos em um banco lotérico, namorei, comecei a faculdade até o 3º semestre mas tranquei porque conheci o mosteiro onde entrei depois de 10 meses. Sou juniorista e estou no mosteiro há 7 anos.
Irmã Agnela	20 anos	26 anos	De família católica praticante, ao atingir a adolescência se afastou da Igreja, indo só às missas por obrigação familiar, começou a se questionar quanto a sua vocação e porque via os jovens católicos em sua paróquia tão felizes, quis segui-los. Começou a ler a vida dos santos e viu que a verdadeira alegria neste mundo é viver livremente deixando tudo. Hoje tem 5 anos de vida religiosa, é juniorista.
Irmã Laura	25 anos	32 anos	Tinha vida normal, trabalhava e estudava, aos 23 anos cursava ciência da computação e dava aula de informática numa paróquia para ganhar bolsa de estudos. Nessa paróquia fiz um encontro de jovens que me despertou o chamado para ávida religiosa. Em 2007 conheci a OSC e ingressei no mosteiro em 2009. Hoje sou juniorista, estou no mosteiro há 7 anos. Filha única.
Irmã Sara	44 anos	52 anos	Participei do Grupo de Jovens da Renovação Carismática, 20 anos depois despertou em mim o chamado para vida religiosa. Fiz um acompanhamento com as Clarissas, entrei no mosteiro dia 12 de outubro de 2008. Espero chegar até o fim da minha vida com a graça de Deus, que sempre nos dá um bom começo e fim.
Irmã Maria Paula	24 anos	38 anos	Estava no 2º ano da faculdade de Processamento de Dados, mas trazia no coração o desejo de servir a Deus. sempre perguntava a Jesus na oração: "O que queres

			de mim?”. E um dia durante o terço da misericórdia, às 3hs da tarde diante do Santíssimo Sacramento Jesus disse: Eu quero que você seja freira. A partir desse momento Ele guiou meus passos até conhecer a OSC. Minha família me apoiou embora meu pai não me aceitasse. Um ano depois entrei no mosteiro. Atualmente ajudo na formação. Estou há 15 anos no mosteiro.
Irmã Fabiana	25 anos	39 anos	Nasci numa família católica e desde pequena gostava de ir à missa. Cresci e pude estudar (3º grau), formando em História, bacharel e licenciatura na UNESP, campus de Franca. Senti o chamado dentro da faculdade. Participei do GOU (grupo de oração universitário) e depois de muito discernimento, consegui ver o meu caminho na vida contemplativa, tudo deixando para trás. No mosteiro estou no céu e me doutorei no claustro do silêncio fecundo.
Irmã Ana	18 anos	48 anos	Desde criança pensava na vida religiosa, com a chegada das irmãs Clarissas no RN senti o toque do chamado mais forte para a vida da clausura. Percebi que a minha vocação era mais para a vida contemplativa, embora tendo uma tia religiosa de vida ativa. Entrei no mosteiro aos 18 anos.
Irmã Giovana	35 anos	51 anos	Desde criança meus pais já me levavam com eles (aliás, com todos os meus irmãos também) às missas dominicais, terços, novenas. Depois, estudava, trabalhava, passeava com família e amigos. Frequentava a comunidade paroquial, namorava porém, no meu íntimo Deus já me chamava à vida religiosa. Iniciei como leiga consagrada e aos 35 anos ingressei na OSC.
Irmã Ana	22 anos	56 anos	Fui batizada aos 4 anos e só comecei a participar da Igreja aos 11 anos, levada por mera curiosidade. Ao 15 anos fui crismada. Mas desde a infância, mesmo não tendo nenhuma formação religiosa, dizia que queria ser freira. E assim aconteceu. Deixei a faculdade de Psicologia e o trabalho (era bancária) e vim para a clausura franciscana, onde me sinto completamente realizada e posso auxiliar minhas irmãs a buscarem a Deus e rezar pela humanidade
Irmã Alice	18 anos	66 anos	Aos 8 anos despertou em mim o desejo de ser religiosa. Este anseio permaneceu até os 15 anos. Com esta idade iniciei o namoro com um rapaz de 24 anos. Fazendo uma avaliação entre o matrimônio e a vida religiosa, pois estava para marcar o noivado, fiz a opção pela vida religiosa. O anseio de

			ser esposa de Jesus Cristo, o Filho de Deus era muito maior. Ingressei em um convento de vida ativa (pastoral com o povo). Após 6 anos de convento descobri o carisma das Irmãs Clarissas: viver no silêncio da clausura, o esponsalício com Jesus Cristo, pobre, humilde e crucificado. Hoje estou plenamente realizada por ter como esposo o Senhor dos senhores. Rei dos reis o Deus Altíssimo. Amém.
--	--	--	--

Fonte: Compõe o material etnográfico da pesquisa.

A escolha e o ingresso efetivo na vida contemplativa são entendidos pelas monjas como parte de um processo ocorrido em suas vidas. Compõem uma sequência contínua de fatos que se iniciaram no cenário familiar, como é possível observar nos depoimentos, e que exerceram influência determinante na opção religiosa.

O ambiente doméstico se sobressaiu, em diversos momentos, nas narrativas das religiosas. A família, entendida como uma instituição, foi definida por Berger (1986, p. 100) como “[...] um complexo específico de ações sociais, em que o comportamento do indivíduo recebe as primeiras orientações segundo os interesses sociais.”. É na família que se originam os processos constitutivos do indivíduo e da sociedade; nela as primeiras relações são tecidas e transmitidos os valores. Trata-se do o primeiro grupo de inserção social e, é, também, o espaço privativo do indivíduo.

Assim como foi notável a presença familiar no depoimento das religiosas, também foi relevante a religiosidade familiar – tanto no aspecto quantitativo (como visto anteriormente, majoritariamente católico), quanto qualitativo. A maioria das religiosas declarou acompanhar seu grupo familiar nas missas ou participar, de alguma forma, do ambiente católico de acordo com a tradição familiar, o que pode supor uma influência para a opção religiosa. Este dado também pode sugestionar a vocação descoberta na infância, que vinte e cinco por cento do grupo declarou ter ocorrido.

Apesar de não ter notado qualquer conflito importante nas famílias de origem das religiosas – que justificassem a saída de casa –, percebi que o mosteiro cumpria uma função de oferecer independência do convívio familiar. Por outro lado, observei que a vida monástica reproduz, de maneira simbólica, a estrutura hierárquica e

conservadora da família⁸⁷. O mosteiro apresenta um ambiente onde as relações se equiparam às relações domésticas: uma família de mulheres, sendo que a abadessa cumpria o papel de mãe e Deus representava a figura paterna (GROSSI, 1990; FERNANDES, 2004; GARCIA, 2006; BERTO, 2015).

Pude, também, perceber que a escolha pela vida religiosa, sobretudo pela vida contemplativa, gerou, inicialmente, muitos conflitos familiares. Com frequência, a vida doméstica era atingida por um ambiente de rispidez e até mesmo de ruptura, quando da verbalização da opção, exigindo das vocacionadas uma grande determinação no andamento de sua decisão.

A vivência de um relacionamento amoroso ocorreu apenas para quatro religiosas do mosteiro (duas escreveram nos depoimentos acima e outras duas relataram verbalmente) que, no entanto, pouca importância atribuíram a isso. O descaso ocorrido com a maioria das irmãs do mosteiro paulista com os relacionamentos amorosos pode ser entendido no sentido de “[...] garantir a legitimidade da vocação [...]” (FERNANDES, 2004, p. 318), excluindo, assim, a possibilidade de matrimônio secular e confirmando o sponsório religioso. É possível compreender que a renúncia a relacionamentos amorosos também diz respeito à liberdade e autonomia femininas, marcas da modernidade contemporânea e da religiosidade da Idade Média, como discutido no primeiro capítulo.

Observei que a opção pela vida religiosa aconteceu, com a grande maioria, dentro de um período de busca de definições. No entanto, foi notável a renúncia aos projetos pessoais seculares – como trabalho e estudos – para o ingresso na consagração. A abdicação de planos deu lugar para a vontade de Deus, de acordo com o depoimento das religiosas, que fazem referência continuamente aos planos divinos sobre suas vidas. Fernandes (2004) atenta para a *reconfiguração da individualidade*, já que as irmãs compreendem que sua opção é livre e a ausência de planejamento da própria vida pode representar uma forma de evitar a ansiedade do *cálculo do risco* sobre o futuro, apontado por Giddens (2002).

Apesar de renunciarem seu papel na reprodução humana devido à profissão do voto de castidade, a maternidade ainda se faz presente na vida das religiosas,

⁸⁷ É no mosteiro que as mulheres estabelecem um padrão de comportamento, se separam dos conflitos sociais, têm sua privacidade assegurada e enfrentam as dificuldades do cotidiano. A estabilidade e segurança psíquicas e sociais são encontradas nesse ambiente, destacando-se como um dos fatores determinantes para a permanência das religiosas no instituto.

mas de uma nova maneira, tornando-se mães espirituais, responsáveis pela salvação do mundo por meio de suas preces. As tarefas domésticas não lhe garantem independência financeira, apenas buscam atender às condições básicas de sobrevivência e à preservação da comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei, nessa seção, fazer uma reflexão sobre a totalidade dos dados etnográficos e históricos discutidos ao longo do trabalho, procurando compreender as continuidades e descontinuidades da vida religiosa clariana e seu lugar no mundo contemporâneo. Esse modelo de vida está baseado em valores e prioridades contrastantes aos interesses das mulheres de vida não-religiosa. Posso afirmar que foi um trabalho emocionante e, ao mesmo tempo, de uma complexidade superior a que eu supunha envolver.

No aspecto individual, as religiosas apontam, muitas vezes, em tom poético, para uma etapa significativa de suas vidas: sentir-se chamada por Deus. Este chamado e a resposta a ele constituem-se como referência para toda a vida, ou melhor, para a eternidade, de acordo com a tradição religiosa. A problematização da existência em termos de *ter sido escolhida por Deus para servi-lo* na vida contemplativa, sustenta tudo aquilo que se desdobrará na história por vir. Tal problematização também é enunciada a partir de um complexo de fatos da história passada que, pelo processo da vocação, passa a ser ressignificada.

Prontas a dizerem sim a esse chamado, não olham para trás. E por meio das religiosas, a humanidade torna-se deificada. Deus torna-se presente através de suas vidas, as quais se desenrolam entre os desígnios sagrados e os tropeços humanos que, observados dentro desta perspectiva, deixam de ser tropeços e tornam-se as marcas da vontade divina, traçadas no mundo mortal. Até mesmo os sujeitos que estão presentes no cotidiano, ou aqueles que aparecem por alguma eventualidade, são elevados à categoria de protagonistas celestes. Fatos e pessoas são transformados e ressignificados, quando interpretados à luz da lógica divina.

O sujeito constrói uma história para lidar com seu estar no mundo; reconstrói miticamente a realidade para lhe dar um sentido perene, que não mais lhe escape. Insere-se, desta maneira, na antiga tradição hagiográfica, escrevendo sua vida *a partir de* um modelo e *como* um modelo a ser imitado. É comum notar nos depoimentos das religiosas a alusão à fundadora como referência de renúncia, mortificação e sabedoria, bem como o desejo de ser uma fiel discípula.

Apesar de terem se passado mais de oitocentos anos de fundação da OSC, os principais preceitos, a pobreza e a clausura, continuam assegurados, tendo

atravessado algumas mudanças que ocorreram em consonância com as transformações sociais. É possível notar, assim, que algumas adaptações foram feitas, tornando a vida religiosa clariana *possível* para o século XXI, evitando seu desaparecimento. A clausura, o silêncio e as mortificações foram abrandadas; tecidos dos hábitos usados de acordo com o clima de cada região; houve a inserção tecnológica – embora seu uso seja restrito – e, de forma discreta, discute-se a questão de gênero no universo clariano e católico. Essas alterações na vida religiosa da OSC ocorreram, também, com a renovação da Igreja Católica pelo Concílio Vaticano II, uma tentativa de abertura da instituição à modernidade, tendo em vista sua preservação.

Assim, no aspecto sociológico, considerou-se, como pano de fundo, a emergência de algumas mudanças no cenário religioso ocorridas pelos processos de transformação das sociedades contemporâneas. Fernandes (2004, p. 325) explica

Se por um lado a modernidade avançada produz fragmentação das instituições e das identidades individuais, por outro, apresenta características unificadoras nas quais os sujeitos primam pela construção e preservação de uma identidade coletiva, construída muitas vezes em torno de objetivos comuns e compartilhados.

De acordo com Velho (1981), as atribuições de sentido à escolha religiosa configuram-se como um projeto individual inscrito em um projeto maior, neste caso, a tradição clariana. Este contexto permite às vocacionadas que representem a opção pela Vida Religiosa como *signal*, *serviço* e como busca de santificação, em contraste com o caos social que se vive atualmente, segundo o pensamento das religiosas do mosteiro paulista: sexualidade desenfreada, imediatismo, relativização do modelo tradicional de família etc.

Pude, assim, perceber que ser religiosa enclausurada é uma forma de autoafirmação e de expressão de autenticidade diante do caos social apontado por elas. Esta dinâmica ilustra o pensamento de Bauman (1999), que afirma que a ênfase na individualidade ou na diferença traz necessariamente a busca de afirmação ou de aceitação social. E o mosteiro, desta forma, passa a ter duas funções: ora representa um refúgio onde se pode adotar uma atitude de estranhamento ou

indiferentismo frente à vida social, ora significa uma tentativa de colonizar o “mundo” no que tange à disseminação dos ideais cristãos.

Os elementos que podem ser discutidos antropologicamente, aqueles responsáveis pela construção social do chamado, contribuem para a leitura das motivações para tornar-se Clarissa e ocorrem a partir do entrelaçamento de variáveis que destacamos ao longo do trabalho, como, a escolarização, classe social de origem, as experiências profissionais, a religiosidade familiar e a vinculação com o catolicismo na fase da vida anterior ao ingresso nas instituições religiosas.

Os votos de castidade e obediência foram analisados a partir de um discurso da individualização e da autonomia individual frente aos conteúdos simbólicos oferecidos pelo sistema religioso. Por outro lado, percebeu-se uma situação ambígua: ao passo que ocorre uma tendência à reprodução do discurso oficial sobre os votos pelas religiosas, há, também, alguns conflitos que desconstruem a ideia de homogeneidade, já apontado por outros estudos (NUNES, 1984; FERNANDES, 2004; GARCIA, 2006; PIRES, 2015). Deve-se, no entanto, adaptar-se a essas condições para ingressar na vida religiosa e se ajustar, correspondendo ao programa de formação e alcançando os votos permanentes.

O hábito é o símbolo do engajamento maior, pois representa a pobreza no modelo de Francisco e Clara de Assis. Cumpre também a função de enfeamento, uma vez que, os signos de feminilidade e beleza física – cabelos e curvas corporais – estão a todo tempo cobertos. O ascetismo exigido se desdobra nessa vestimenta que é prolongamento do corpo da pessoa, sendo que qualquer particularidade exterior torna-se interdita. Se hoje há a busca pela personalização da indumentária, as religiosas procuram, ao contrário, o despojamento e a simplicidade, tornando marcadas em si essas características.

Ser esposa de Cristo aponta para o oposto do que é vivido nos dias atuais, período em que os corpos foram liberados e reabilitados de todos os constrangimentos, época em que eles são marcados por individualismo e hedonismo. Ao corpo profano, mestre único e intolerante, mostra-se, paradoxalmente, um avesso: o corpo sagrado torna-se modelo de oferta de si e de generosidade.

Parece ser justamente este o carisma das monjas nos tempos contemporâneos, a maneira como elas administram as relações entre as práticas

espirituais e a prestação de serviços à comunidade – no caso, a oração pela humanidade. E, por mais desafiador que seja compreender esse serviço contemplativo enquanto uma verdadeira atuação no mundo, principalmente no cenário atual, Delors (2012), esclarece que este modelo de organização monástica tem muito a declarar, o que Berto (2015, p. 194) explica nos seguintes termos:

[...] chama atenção não só pelo modelo de espiritualidade, mas, sobremaneira, pela relação com a natureza e pela preservação do essencial. Chama a atenção o fato, observado e analisado, de que as monjas se apegam aos rituais que dão significado às coisas cotidianas e singelas da vida, *habitando o ser humano a reverenciar o trivial e dar lhe a magnificência do absoluto*. (Grifo da autora)

Assim, a vida monástica está na contramão das marcas de nossa realidade contemporânea, caracterizada pelo espetáculo: as notícias do show business, a superexposição de celebridades e as mega-apresentações midiáticas que alimentam uma população cada vez mais sedenta de grandes acontecimentos e de intensas emoções. Berto (2015, p. 195) completa afirmando que

Os elementos que organizam a vida religiosa e lhe atribuem sentido, explicitados nos preceitos da fundadora, no caso em questão, Clara de Assis, e na elaboração da sua Forma de Vida, constituem-se no plano de vidas das mulheres que escolheram esse modelo de vivência e oferecem sentido às suas existências. Fora deste cenário específico, o mundo tem seus atrativos que devem ser repensados para serem incluídos no programa de vida religioso, bem como a forma como podem ser traduzidos, sempre em respeito às tradições.

Assim, entende-se que a dicotomia entre o mundo religioso e o universo laico sempre irá existir, pois os valores que lhes atribuem significados inserem-se em seleção de diferentes prioridades, de acordo com suas respectivas escolhas de vida. O mosteiro apresenta-se, desta forma, como um espaço de fronteira; não está *nem lá nem cá* – lugar indefinível segundo a lógica cultural do racionalismo iluminista, mesmo porque seria anacrônico fazê-lo. Encontrar um ponto de análise que defina esse instituto com um perfil de coerência para nosso tempo presente (ainda) não é possível. A casa de clausura pode ser representada como lugar prazeroso para as vocacionadas e não vocacionadas, ou como uma prisão para aquelas que forçosamente forem introduzidas em seu interior.

A vocação religiosa é dotada de um caráter místico, o que motiva àquelas que nela ingressam a buscarem a santidade e perfeição. No entanto, essa busca, como foi possível notar, é consolidada a partir da articulação de dados de suas realidades concretas, no mundo que as envolve e lhes oferece sentidos para a existência.

Por que algumas mulheres optam por ser monjas e outras não? Trata-se de uma pergunta desafiadora, pois, no campo das Ciências Sociais responder-se-ia com algumas generalizações um tanto que perigosas. Cada uma das religiosas cria um saber para buscar respostas para si mesma, de maneira singular e subjetiva. Seus depoimentos, que tecem sentidos e significados para o complexo do chamado, são um discurso pleno.

A complexidade da modernidade e sua diversidade de itinerários não conduzem a uma “cidade nova”, mas mostram que, no trajeto, tantas outras estradas e paisagens ainda estão por ser conhecidas e construídas. A opção pela Vida Religiosa se configurou como um destes percursos para as religiosas, apresentando-se como uma possibilidade de aproximação de um mistério transcendental no qual crêem e que as mobiliza.

Algumas questões puderam ser levantadas, porém, conclusões definitivas pertencem a um campo oculto, que aponta para o real inexprimível, demandando pesquisas que investiguem detalhes em nível sobrenatural que, muitas vezes, podem ser negligenciados ou tornados superficiais no campo das Ciências Sociais. Por isso, retomo a *sensibilidade antropológica* apontada por Segato (1993), uma linha tênue entre o racionalismo extremo e a naturalização do discurso religioso que, penso eu, pode ser uma ferramenta antropológica inovadora, utilizada, sobretudo, nos estudos da religião, para a compreensão cultural até onde os limites científicos permitam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, V. A. S. *Clara de Assis: reflexões sobre o debate historiográfico e a dinâmica de sua normativa*. Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais, UEM. Maringá, 2012.
- ALMEIDA, R. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 56, São Paulo: ANPOCS, 2004.
- ALVES, R. *O enigma da religião*. 6ª ed. Campinas: Papyrus. 2007.2007
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. *Código de Ética: 2011/ 2012*. Disponível em: <http://www.abant.org.br/?code=3.1> . Acesso em 22 nov. 2015.
- AZZI, R. *A Vida Religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BARROSO, M. M. *A construção da pessoa “oriental” no ocidente: um estudo de caso sobre o Shidda Yoga*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1999, 203 f.
- BARTOLI, Marco. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes; FFB, 1998.
- BASTIDE, R. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BAUMAN, *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BENÇÃO DE SANTA CLARA DE ASSIS. In: PEDROSO, J. C. C. *Fontes clarianas*. 4. ed. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004.
- BERTO, V. F. *Irmão Sol, Irmã Lua: gênero, poder e clausura em um mosteiro da Ordem de Santa Clara de Assis*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais – Universidade Estadual Paulista. Marília, 2015, 209 f.
- BOCCHI, G. M. M. Deixe o campo te levar: sobre a importância da realização de etnografia para a construção de um objeto de pesquisa. *Áskesis - Revista dos Discentes do Programa de Pós Graduação em Sociologia da UFSCar*, v. 3, p. 239-249, 2014.
- BOFF, L. *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BORGES, A. P. C. *Do santo ao homem: Francisco de Assis sob o olhar de Saramago*. Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008, 101f.
- BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BRAGA, A. M. C. A pedra, o informante e o etnógrafo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35, 1, 2015, p. 44-62.

BRUNELLI, D. Clara de Assis e o movimento religioso feminino nos séculos XII e XIII. *Atas do Ciclo A Tradição Monástica e o Franciscanismo*, 2003, p. 17-38.

CALDEIRA, T. P. R. A presença do autor e a Pós-Modernidade em Antropologia. *Novos Estudos*, nº 21, jul.1988, p. 133-157.

CARRANZA, B. “Atualmente as candidatas trazem outras inquietações”. Entrevista de José Maria Mayrink publicada pelo jornal *O Estado de S. Paulo*, em 01 nov. 2009. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/27113-%60%60atualmente-as-candidatas-trazem-outras-inquietacoes%60%60> . Acesso em 30 jun. 2016.

_____. *Catolicismo Midiático*. Aparecida: Idéias e Letras, 2011.

CARRANZA, B.; MARIZ, C.; CAMURÇA, M. (org.) *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Idéias e Letras, 2009.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html . Acesso em 22 out. 2015.

CAVALCANTI, M. L. V. C. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

CERIS; CNBB. *Anuário Católico*. São Paulo: Loyola, 2012.

CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

CLAUSSEN, H. L. *Unconventional Sisterhood*. An unusual ethnography of Catholic sisters in the Philippines. Michigan: University of Michigan, 2001.

CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CNBB. *Código de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1983.

DELORS, J. Educação, um tesouro a descobrir. *Relatório para a Unesco da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI*. Editora Cortez, 7ª edição, 2012.

DINIZ, D. *O Reino da Solidão*. Uma etnografia da vida em clausura das monjas Carmelitas Descalças. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – Universidade de Brasília. Brasília, 1995, 200 f.

DUARTE, T. M.; FERREIRA, A. S. *Uma imagem oficial de santidade feminina: o processo de canonização de Santa Clara de Assis*. Anais do XI Seminário Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões. Goiânia, 2009.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DURÃO-VILA, G.; DEIN, S.; LITTLEWOOD, R.; LEAVEY, G. The dark night of the soul. *Transcultural Psychiatry*, V. 47, n. 4, 2010, p. 548–570.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano – a essência da religião*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ESSER, K; HARDICK, L. *Os escritos de São Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1979.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, 2005, p. 155-161.

FERNANDES, S. R. A. *Vinho novo em odres velhos? Uma análise da vida religiosa feminina na modernidade contemporânea*. Dissertação de Mestrado em Sociologia – UERJ. Rio de Janeiro, 1999.

_____. Vida Religiosa feminina: novas interpretações frente à modernidade contemporânea João Pessoa - Número Um - Abril de 2000

_____. “Ser padre pra ser santo; “Ser freira pra servir”: a construção social da vocação religiosa - uma análise comparativa entre rapazes e moças no Rio de Janeiro. Tese de Doutorado em Ciências Sociais – UERJ. Rio de Janeiro, 2004, 354 f.

_____. A não-ordenação feminina: delimitando as assimetrias de gênero da Igreja Católica a partir de rapazes e moças vocacionados/as, *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 256, maio/ago., 2005.

_____. (org.) *Mudança de religião no Brasil*. Desvendando sentidos e motivações. São Paulo: CERIS, 2006.

_____. Impasses da vida religiosa em contexto multicultural - interpelações sociológicas sobre demandas de identidade. *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*. v. 10, n.18, jul. - dez. 2007, p. 679-701.

_____. Entre tensões e escolhas, um olhar sociológico sobre jovens na vida religiosa. *Sociedade e estado*, v.26, n.3 Brasília, Set./Dez. 2011

FONSECA, C. *O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia ‘em casa’* Palestra proferida na Mesa: Ética e pesquisa etnográfica, durante o Seminário do NACi (Núcleo de Antropologia e Cidadania da UFRGS): Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo. 9 de novembro de 2007.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. O nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1975.

FRANCO JÚNIOR, H. *A Idade Média*: nascimento do ocidente. 2. ed. São Paulo : Brasiliense, 2001.

FREIRE, J. C. *O seguimento de Jesus nos Escritos de Santa Clara de Assis*. Trabalho de conclusão do curso de Graduação em Teologia – PUC. Belo Horizonte, 2000.

FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*. 5.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FRUGONI, C. *A vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 2011

GARCIA, M. M. E. G. *Recomposição da Vida Religiosa*. Estudo das relações entre indivíduo e comunidade nas congregações femininas. Tese de Doutorado em Ciências da Religião – PUC. São Paulo, 2006, 265 f.

_____. Trajetórias e passagens na vida religiosa feminina. *Rever*, Ano 14, N. 02, jul./dez. 2014, p. 116-135.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *O saber local*: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 1997.

GIDDENS, A. *Modernização reflexiva*: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 2002.

GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

GROSSI, M. P. (org) *Trabalho de campo e subjetividade*. Florianópolis: UFSC, 1992.

_____. Jeito de freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 73, 1990, p. 48-58.

GUTSCHOW, K. *Being a Buddhist nun: the struggle for enlightenment in the Himalayas*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.

HUIZINGA, J. *Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo populacional, 2000. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/>. Acesso em 15 out. 2014.

_____. Censo populacional, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=351000>. Acesso em 15 out. 2014.

- IRIARTE, L. *História Franciscana*. Petrópolis: Vozes-Cefepal, 1985.
- JESUS, E. M. Do silêncio à palavra: o discurso de Santa Clara de Assis. Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 10, Florianópolis, 2013, p. 1-13.
- KUPER, A. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.
- LAPLANTINE, F. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LE GOFF, J. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEGENDA DE CLARA DE ASSIS. In: PEDROSO, J. C. C. *Fontes clarianas*. 4. ed. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004.
- LESTER, R. J. 2003. The Immediacy of Eternity: Time and Transformation in a Roman Catholic Convent. *Religion*, 33, 3, 2003, p. 201–219.
- _____. *Jesus in Our Wombs*. Embodying Modernity in a Mexican Convent. University Of California Press: 2005.
- MACEDO, J. R. *Religiosidade e Messianismo*. Coleção Desafios. São Paulo: Moderna, 1996.
- _____. *Movimentos populares na Idade Média*. Coleção Desafios. São Paulo: Moderna, 1993.
- MANSELI, *São Francisco*. 2a ed. Petrópolis: Vozes-FFB, 1997.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU-EDUSP, 1974.
- MICELI, P. *O feudalismo*. 17 ed. São Paulo: Atual Editora, 1997.
- NUNES JÚNIOR, A. B. *Êxtase e clausura: sujeito místico, psicanálise e estética*. São Paulo: AnnaBlume, 2005.
- OMAECHEVARRIA, I. *Las Clarisas a través de los siglos*. Madrid: Editorial Cisneros, 1972.
- ORTIZ, R. Anotações sobre religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, outubro, 2001, p. 59-74.
- ORTNER, S. B. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 28, jul./dez. 2007, p. 375-405.
- PEDROSO, J. C. C. *Fontes clarianas*. 4. ed. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004.
- PERFECTAE CARITATIS. *Decreto sobre a conveniente renovação da vida religiosa*, 1965. Disponível em:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_po.html . Acesso em 03 dez. 2015.

PERNOUD, R. *Luz sobre a Idade Média*. Portugal: Edições Europa-América, 1997.

PETROFF, A. *Medieval Women Visionary Literature*. New York: Oxford, 1994.

PIERUCCI, A. F. Bye, Bye Brasil. O declínio das religiões tradicionais no Censo 2004. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, 2004, p. 17-28.

_____. Religião como solvente: uma aula. *Novos estudos – CEBRAP*, julho, n. 75, 2006, p. 111-127.

PIO XII. *Legislação para as monjas: constituição apostólica Sponsa Christi*. Petrópolis: Vozes, 1958.

PIRENNI, H. *História econômica e social da Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou, 1965.

PIRES, J. A. *Pobres Filhas de São Caetano: um estudo sobre a vocação religiosa feminina e as trajetórias de vida em um Convento no interior do estado de São Paulo*. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais – UNESP. Marília, 2015, 167 f.

PONTES FILHO, A. P. Os filhos e “afilhados” de São Francisco de Assis: a construção da identidade religiosa e do parentesco da família franciscana. *Tempo da Ciência*, v. 13, n. 26, 2º semestre 2006, p. 9-24.

_____. *Na margem da vida: experiência da vida religiosa consagrada depois do Concílio Vaticano II*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais – Universidade do Vale do Rio Sinos. São Leopoldo, 2015, 176 f.

PROCESSO DE CANONIZAÇÃO DE SANTA CLARA DE ASSIS. Disponível em: http://www.editorialfranciscana.org/files/3_Processo_de_canonizacao_4aef879728c9f.pdf . Acesso em 12 nov. 2015.

QUINTANEIRO, T.; BARBOSA, M. L. O.; OLIVEIRA, M. G. M. *Um Toque de Clássicos*. Marx, Durkheim e Weber. Belo Horizonte: Editora UFMG 2007.

RESENDE, M. V. V. *A vida rompendo muros: carisma e instituição: as pequenas comunidades religiosas femininas inseridas no meio popular no Nordeste*. Dissertação de Mestrado em Sociologia – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 1999.

RODRIGUES, D. A. *O que é Religião? A visão das Ciências Sociais*. Aparecida: Santuário, 2013.

ROSADO NUNES, M. J. F. *Vida Religiosa nos meios populares*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais – PUC. São Paulo, 1984, 366 f.

_____. *Vida religiosa nos meios populares*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 16, 2001.

_____. Freiras no Brasil. In: Priore, M. D. (org.). *História das Mulheres no Brasil*. 9. Ed. São Paulo: Contexto, 2008.

ROTZETTER, A. *Clara de Assis, a primeira mulher Franciscana*. Petrópolis/ RJ: Vozes, CEFEPAL, 1994.

RUBIM, C. R. A constituição e o ser da antropologia: problema e método. *Estudos de Sociologia*, v. 4, n. 7, 1999.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2º semestre de 1997. N. 2, vol. 1, pp. 28-43.

SEGATO, R. L. Religião e Sociedade: a vocação missionária da Antropologia? *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.

SILVA, V. F. *A construção da verdadeira religiosa no século XIII: o caso de Clara de Assis*. Tese de Doutorado em História – UNB. Brasília, 2008. 335 f.

SILVA, E. Mosteiro de São Damião em Porto Alegre: primeiras Clarissas Coletinas no Sul do Brasil. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, v. III, n.9, jan/2011.

SILVEIRA, I. *Retrato de Santa Clara de Assis na literatura hagiográfica*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SPONSA CHRISTI. *Constituição apostólica para promover o instituto sagrado das monjas*, 1950. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501121_sponsa-christi.html. Acesso em: 05 dez. 2015.

STEIL, C. A. Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, out. 2001, p. 115-129.

SCHWADE, E. Poder do “sujeito”, poder do “objeto”. In: GROSSI, M. P. (org) *Trabalho de campo e subjetividade*. Florianópolis: UFSC, 1992.

SOBREIRO, G. *Consagração: conversão levada ao extremo*. São Paulo: Palavra e Prece, 2005.

TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

TAYLOR, S. McF. *Green sisters: a spitual ecology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

TEIXEIRA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 14-23, set./nov. 2005.

TELES, F. G. Teologia Franciscana da pobreza evangélica. *Âncora Revista Digital de Estudos em Religião*, v. 1, maio, 2006, p. 62-82.

TESTAMENTO DE SANTA CLARA DE ASSIS. In: PEDROSO, J. C. C. *Fontes clarianas*. 4. ed. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004.

THOMPSON, A. *São Francisco de Assis: o homem por trás da lenda*. Alfragide: Casa das Letras, 2012.

TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VAUCHEZ, A. São Francisco de Assis. In: BERLIOZ, J. *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994.

_____. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental, séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VELHO, O. "Observando o familiar". In: _____. *Individualismo e cultura: notas para uma Antropolgia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981, p. 121-132.

_____. *Besta-fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

VENITE SEORSUM. *Instrução sobre a vida contemplativa e a clausura das monjas*, 1966. Disponível em: <http://es.catholic.net/op/articulos/7876/cat/209/venite-seorsum.html> . Acesso em 02 dez. 2015.

VENTURIM, T. *Freira, mulher, cidadã: que formação para o século XXI?* Petrópolis: Vozes, 2001.

VERBI SPONSA. *Instrução sobre a vida contemplativa e a clausura das monjas*, 1999. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclif_e_doc_13051999_verbi-sponsa_po.html . Acesso em 05 dez. 2015

VICENTINO, C. *História Geral*. São Paulo: Scipione, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (org.) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

WEBER, M. Rejeições religiosas no mundo e suas direções. *Ensaaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

_____. *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensível*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da UnB, vol. I, 2000.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.