UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA

VANESSA DE FARIA BERTO

IRMÃO SOL, IRMÃ LUA:
Gênero, Poder e Clausura em um Mosteiro da Ordem de Santa Clara de Assis – São Paulo.

Marília
Agosto de 2015.

Berto, Vanessa de Faria.
B545i Irmão Sol, Irmã Lua: gênero, poder e clausura em um mosteiro da Ordem de Santa Clara de Assis – São Paulo / Vanessa de Faria Berto. – Marília, 2015
209 f. ; 30 cm.

Orientadora: Lídia M. Vianna Possas.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2015.
Bibliografia: f. 197-206

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

CDD 266

VANESSA DE FARIA BERTO

IRMÃO SOL, IRMÃ LUA:
Gênero, Poder e Clausura em um Mosteiro da Ordem de Santa Clara de Assis – São Paulo.

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, como parte do processo para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Livre-Docente Lídia M. Vianna Possas.

Marília
Agosto de 2015.

VANESSA DE FARIA BERTO

IRMÃO SOL, IRMÃ LUA:
Gênero, Poder e Clausura em um Mosteiro da Ordem de Santa Clara de Assis – São Paulo.

Tese apresentada como parte do processo para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: _____
Profa. Dra. Lídia M. Vianna Possas
Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília.

2ª Examinadora: _____
Profa. Dra. Sueli Andruccioli Felix
Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília.

3º Examinador: _____
Prof. Dr. José Geraldo Bertoncini Poker
Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília.

4º Examinador: _____
Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha
Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Assis.

5º Examinador: _____
Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira
Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião.

Marília, 11 de agosto de 2015.

RESUMO

A presente investigação científica procurou conhecer as formas de vivência e convivência que as monjas da Ordem de Santa Clara de Assis estabeleceram para si, quando de sua chegada ao Estado de São Paulo. Em outras palavras, a pesquisa buscou compreender as mudanças e as permanências presentes nessa realidade específica, tão singular tanto para o *Seculum* quanto para a própria vida eclesiástica, a partir da análise das constantes (re)significações que as Irmãs Clarissas realizam sobre sua própria situação. Para tal intento, foi necessário contextualizar as origens do monaquismo e da clausura religiosa e como tais se expandiram no Ocidente, principalmente a partir dos preceitos do Franciscanismo e das *Regras* criadas tanto por Francisco quanto por Clara de Assis, no século XIII. Para além deste levantamento historiográfico, foi preciso também traçar a trajetória das mulheres que comungam destes ideias monásticos, desvelando a condição feminina no interior dos muros do claustro, bem como as relações constituídas não apenas com a hierarquia clerical católica, mas com a sociedade laica, em geral. Na abordagem da vivência Clariana contemporânea do mosteiro paulista foi possível constatar que as monjas, ao mesmo tempo em que se adaptaram a uma realidade capitalista e globalizada para sobreviver sócia e economicamente, ainda se mantiveram atentas aos preceitos de sua fundadora, organizando-se em unidades cenobíticas e ritmando seu cotidiano pelos Ofícios das Horas. As práticas do silêncio e da solidão nas celas, a profissão e os votos de pobreza pessoal, obediência e castidade permaneceram como partes inerentes à vocação Claridiana. Assim, no estudo da religiosidade monástica da Ordem de Santa Clara possibilitou-se o conhecimento de seus ritos e suas solenidades, de ontem e hoje, nos quais as monjas estabelecem e reforçam seus vínculos com o sagrado.

Palavras-chave: Gênero. Poder. Clausura. Ordem de Santa Clara. Vida religiosa contemplativa.

ABSTRACT

The present scientific research sought to understand the ways of living and coexistence that the nuns of St. Clare of Assisi Order provide for them, upon their arrival in the State of São Paulo. In other words, the search aimed to understand the changes and permanencies present in this specific reality, such singular for both the *Seculum* as well as for the very ecclesiastical life, through the analysis of the constants (re) significations that the Poor Claries perform about your own situation. For this purpose, it was necessary to contextualize the origins of monasticism and religious closure and as these both were expanded in the West, mainly from the precepts of the Franciscanism and *Rules* created by both Francisco and Clare of Assisi, in the thirteenth century. Beyond this survey historiographical, was also necessary to trace the trajectory of women who share these ideas monastic, revealing the feminine condition inside cloister walls, as well as established relationships not only with the Catholic clerical hierarchy, but with the secular society in general. In the approach of contemporary Clarian experience of São Paulo Monastery was can see that the nuns, at the same time that have adapted to a capitalist and globalized reality to survive economically and in society, still remained attentive to the precepts of its founder, organizing in Coenobitical units and animating their daily lives by the Crafts of the Hours. The practice of silence and solitude in the cells, the profession and the vows of personal poverty, obedience and chastity remained parties involved in St. Clare vocation. Thus, the study of monastic religious of the Order of St. Clare possible to the knowledge of their rites and their ceremonies, yesterday and today, in which the nuns establish and strengthen their ties with the sacred.

Keywords: Gender. Power. Cloister. Order of St. Clare. Contemplative Religious Life.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, quero agradecer à minha orientadora de longa data, a Profa. Dra. Lídia Possas. Obrigada por ter compreendido e me permitido espaço para desenvolver meu senso crítico e minhas análises científicas, mesmo quando longe de seu campo de atuação. Por tudo isso, eu lhe agradeço muito.

Também quero agradecer à Profa. Dra. Sueli Andruccioli Felix, cuja sabedoria, sobre a vida e a ciência, me iluminou em tantos momentos de minha carreira, permitindo-me, incontáveis vezes, não desistir disso tudo. Sueli, você é um modelo a ser seguido e eu nunca terei palavras suficientes para lhe agradecer toda a ajuda. Fico, então, com a expressão mais simples (e completa): muito obrigada!

Meu querido Prof. Dr. José Geraldo B. Poker, se não fossem suas aulas, inspiradoras desde sempre (sempre, mesmo, não?), eu certamente não seria Bacharel, Mestre e, quem sabe, Doutora em Ciências Sociais. Se, ao final de minha vida acadêmica, tiver sido metade do docente, pesquisador e pessoa que o senhor é, dar-me-ei por satisfeita. E muito.

Quero agradecer também ao Prof. Dr. Ivan Esperança e ao Prof. Dr. Emerson Sena, que generosamente aceitaram meu convite para compor minha Banca de Defesa. Não os conheço pessoalmente, mas conheço sua obra e se esta pode dizer muito sobre seus autores, sei que estarei em excelente companhia. Todas as suas contribuições serão muito bem-vindas e por elas, desde já, eu agradeço.

Um obrigado especial à Profa. Dra. Miriam Grossi, que fez parte de minha Banca de Qualificação e cujas valorosas sugestões permitiram que minha pesquisa encontrasse um caminho mais sólido.

Também sou grata aos docentes que se dispuseram a ser suplentes desta Banca: Prof. Dr. Jayme W. Gasparoto, Prof. Dr. Rodrigo Passos e Prof. Dr. Andreas Hofbauer. Sei o quanto são requisitados e seu aceite é uma honra pra mim.

Gratidão particular a minha irmã Danila Berto, pela "manutenção financeira". Levar adiante esta empreitada acadêmica, sem dispor de Bolsa (uma vez que o Programa padece, e muito, de quantitativo, bem como de melhor organização na distribuição destes auxílios) não teria sido possível sem você.

Por fim, minha gratidão mais do que especial à minha mãezinha, Vera Lúcia de Faria, um anjo de luz que Deus pôs em minha vida e sem a qual eu não seria nada, nada. Mãe, você é a pessoa mais preciosa do mundo pra mim, te amo demais! De fato, não tenho palavras para dizer o quanto você significa. Por isso, tomo emprestados os versos de e.e. cummings:

Eu levo seu coração comigo
(eu o levo no meu coração)
Eu nunca estou sem ele
(a qualquer lugar que vá, meu bem, e o que quer que seja feito por mim
Somente é o que você faria, querida)
Tenho medo que a minha sina

(pois você é a minha sina, minha doçura)
Eu não quero nenhum mundo (pois, bela, você é o meu mundo, minha verdade)
E é você que é o quer que seja o que a lua signifique
E você é qualquer coisa que um sol vai sempre cantar

Aqui está o mais profundo segredo que ninguém sabe
(aqui é a raiz da raiz e botão do botão e o céu do céu de uma árvore chamada vida,
Que cresce mais alto do que a alma possa esperar ou a mente possa esconder)
E isso é a maravilha que está mantendo as estrelas distantes

Eu levo o seu coração (eu o levo no meu coração).

E dedico este trabalho a Deus, acima de tudo...

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... p. 10
Esclarecendo alguns conceitos-chave.....p. 17

CAPÍTULO I.
Um método perigoso (?) ..... p. 20
I. 1. Os caminhos metodológicos da pesquisa ..... p. 33
I. 1. 1. O Gênero condiciona a análise ..... p. 34
I. 1. 2. Uma "descrição densa" ..... p. 46

CAPÍTULO II.
Ecos do passado..... p. 50
II. 1. Para entender a clausura em seus primórdios..... p. 51
II. 2. Nem sempre atrás dos muros: a variedade do monasticismo feminino..... p. 63

CAPÍTULO III.
Irmão Sol, Irmã Lua ..... p. 71
III. 1. A composição de um *corpus* Franciscano..... p. 72
III. 2. O fenômeno Franciscano ..... p. 75
III. 3. Escritos de Irmã Lua: *Forma de Vida* em Clara..... p. 89

CAPÍTULO IV.
Encontros e desencontros..... p. 101
IV. 1. O silêncio viaja: a expansão da Ordem de Santa Clara de Assis..... p. 101
IV. 2. Clausura nos trópicos..... p. 105
IV. 3. O silêncio chega a São Paulo: o contexto do Concílio Vaticano II..... p. 109
IV. 4. A *Federação Sagrada Família* ..... p. 115
IV. 5. Crônicas de uma fundação: nasce um Mosteiro..... p. 117

CAPÍTULO V.
O som ao redor..... p. 134
V. 1. Atendendo ao chamado do silêncio..... p. 134
V. 2. Pela fé: os sacrifícios dos votos..... p. 139
V. 3. O ofício das horas e a eloquência do silêncio..... p. 148
V. 4. O século e a clausura: relacionamentos..... p. 161

CAPÍTULO VI.
A memória que me contam..... p. 166
VI. 1. Quem são elas?..... p. 166
VI. 2. O "egoísmo de ser freira"..... p. 171
VI. 3. Um sonho de liberdade..... p. 180

CONSIDERAÇÕES FINAIS.
O silêncio ..... p. 189

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... p. 197
FONTES HISTÓRICAS ..... p. 206

ANEXOS ..... p. 207

“Eu não sei muita coisa, mas tenho a meu favor tudo o que eu não sei.”
(Clarice Lispector)

INTRODUÇÃO.

> - Ela é tão livre que um dia será presa.
> - Presa por quê?
> - Por excesso de liberdade.
> - Mas essa liberdade é inocente?
> - É. Até mesmo ingênua.
> - Então por que a prisão?
> - Porque a liberdade ofende. (Clarice Lispector, 1978).
>
> Nenhum caminho na vida é completo e perfeito. Mas aqui temos uma relação com Deus. E isso supera todas as dificuldades possíveis. (Irmã I., 82 anos, 59 anos de Vida Religiosa Contemplativa).

"Irmão Sol, Irmã Lua" (*Fratello Sole, Sorella Luna/ Brother Sun, Sister Moon*) trata-se de um longa-metragem de 1972, dirigido pelo renomado diretor italiano Franco Zeffirelli. A produção, ítalo-britânica, dramatiza os eventos da vida de Francesco de Bernardone, que mais tarde seria conhecido como São Francisco de Assis: o processo de sua conversão a um cristianismo 'radical', que observava a extrema pobreza, a renúncia a qualquer bem material e a adoração a Deus pela oração e pela caridade. O filme também apresenta a amizade entre Francisco e Clara de Assis, bem como o desenvolvimento de suas respectivas Ordens Católicas, a saber, os *Frades Menores* e as *Damas Pobres* (também chamadas de *Clarissas*, entre outras denominações, como se verá posteriormente).

A alcunha 'Irmão Sol', atribuída a Francisco, é justificada por suas orações, compostas e musicadas pelo próprio santo, muitas em parceria com Santa Clara, a 'Irmã Lua', cujas letras representavam *a teologia pessoal de ambos*: cânticos de louvores a Deus, reconhecendo a centelha divina que existiria em todas as suas criaturas/ criações, desde elementos da natureza (água, terra) a animais, seres humanos e etapas da vida (nascimento, morte), sendo que todo/as eram arrogado/as enquanto 'irmãos'[1].

---

[1] A mais famosa composição de Francisco de Assis talvez seja o "Cântico das Criaturas", escrita no dialeto úmbrio italiano, provavelmente uma das primeiras obras neste idioma. Ao contrário de outras canções religiosas da época, o "Cântico das Criaturas" é quase infantil na maneira em que louva Deus, agradecendo-o por criações como o 'Irmão Fogo' e a 'Irmã Água'. Francisco teria composto a maior parte do cântico no fim de 1224, enquanto se recuperava de uma doença no Mosteiro de São Damião, em uma pequena cabana construída para ele por Clara de Assis e outras irmãs pertencentes à sua ordem. De acordo com a tradição, ela teria sido cantada pela primeira vez por São Francisco em seu leito de morte, com o verso final que louva a 'Irmã Morte' tendo sido acrescentado apenas alguns minutos anteriormente ao seu falecimento. Na seção 'ANEXOS' deste trabalho

A presente investigação vai procurar entender, justamente, de que forma, tendo transcorridos oitocentos anos da formação da Primeira (*Frades Menores*) e da Segunda (*Clarissas*) Ordens Franciscanas, os preceitos e princípios estabelecidos por seus fundadores se mantém nos dias atuais – a partir da observação do cotidiano do primeiro Mosteiro Clariano instituído no Estado de São Paulo – como a clausura, por exemplo.

Assim, a presente investigação buscou conhecer a trajetória de vida das místicas de um convento Clariano paulista, desde o momento em que responderam ao "chamado e/ ou convite de Deus" (expressões muito utilizadas pelas irmãs para *explicar* sua vocação religiosa), passando por todo seu processo de formação dentro da Ordem de Santa Clara (que perdura aproximadamente 10 anos, como se verá posteriormente), até sua consagração e seu estabelecimento na Casa escolhida.

Uma vez contextualizadas e situadas as pessoas desta investigação, interessou-me ainda[2] entender as formas que as Clarissas construíram suas vivências e convivências: como, respeitando valores instituídos há oitocentos anos, as freiras sustentam a si mesmas e a sua instituição em uma realidade selvagemente capitalista; do mesmo modo, como estabelecem relações com o mundo fora do claustro, levando-se em consideração que vivemos uma realidade globalizada ao extremo; como transitam e se comunicam com um mundo tornado cada vez menor, muito por conta das novas mídias; e, principalmente, quais as possíveis (re)significações de uma vida que privilegia a contemplação frente a um *seculum* (mundo) mais e mais carente de ação.

Em um primeiro momento, o interesse pela Ordem de Santa Clara foi basicamente *pessoal*. Com relações de parentesco marcadas pela prática católica, com tendências fortes à

---

encontra-se a versão original desta composição, seguida por uma tradução para o português da mesma. Fonte: http://www.capuchinhos.org.br Acesso em 25 de abril de 2015.

[2] A partir do momento em que uma "questão", uma "tese" foi estabelecida, a pesquisa de campo conduziu-me, inevitavelmente, a introduzir outros questionamentos ligados, de maneira intrínseca, a primeira e principal pergunta: por que a vida religiosa contemplativa?

vertente conhecida como Renovação Carismática[3], desde os primeiros anos de vida percorri todo o caminho sacramental, de início, *involuntariamente*, quando batizada na religião ainda bebê, depois, já *consciente* (mas não totalmente, uma vez que era ainda muito jovem), através da feitura da Catequese para a Primeira Eucaristia e, em seguida, para a confirmação da escolha religiosa, no Crisma. Mas, o passar dos anos trouxe-me maturidade, conhecimento acadêmico-científico e, como não poderia deixar de ser, muitas dúvidas. Dúvida que é, justamente, *sinal de fé*, ao menos segundo Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa:

> A fé, a vocação não são caminhos certinhos, retos, sem curvas. Acreditar significa tropeçar, às vezes. Na verdade, acho que quem nunca duvidou, em algum momento, nunca realmente acreditou em Deus.

Talvez por conta de um 'surto de fé', talvez por estar passando por uma etapa muito, muito difícil da vida; fosse por pura hipocrisia – ou não – o fato é que, depois de afastada tempo significativo da religião católica, já consolidada nos caminhos do 'fazer ciência', eu me peguei reconduzindo-me ao oratório, de joelhos, clamando por soluções que a materialidade não parecia capaz de me dar. E foi assim que tomei contato, pela primeira vez, com as monjas de Santa Clara, primeiramente no *Mosteiro Maria Imaculada*, em Marília, cidade onde resido, cujas missas e cerimônias frequentei. Depois, travei contato com as irmãs do Mosteiro *Mater Christi*, sendo este o escolhido como *lócus* da presente pesquisa. Justifico minha opção: trata-se do primeiro convento Clariano de São Paulo e o terceiro a ser fundado no Brasil (1969). O supracitado convento também é a sede da *Federação Sagrada Família*, instituição cuja principal finalidade é defender o auxílio fraterno entre os mosteiros que reúne (no caso, as Casas da Ordem de Santa Clara no Brasil), respondendo ao incentivo advindo do Concílio Vaticano II (1962-1965), como será analisado *a posteriori*.

---

[3] O que, no meu caso em particular, significou a resistência, não raras vezes ostensivamente hostil e mesmo agressiva, por parte de familiares em relação a uma pesquisa *científica* que se propôs analisar e questionar a hierarquia católica.

Além disso, e talvez seja esta a motivação mais importante, as Clarissas deste mosteiro *autorizaram* a minha pesquisa, mesmo com 'os riscos' que esta poderia lhes trazer, a saber, a divulgação e o questionamento de seu modo de vida. Sempre existiu certa preocupação, por parte da Ordem Clariana, no que tange ao recrutamento e à formação de suas vocacionadas. Nesse sentido, algumas ações são comumente realizadas em parceria com a Diocese, no intuito de tornar conhecida a vida religiosa contemplativa feminina de matriz franciscana.

> Às vezes fazem, assim, uma espécie de um folheto, alguma coisa. (...) Esse mês [abril de 2013] mesmo teve uma feira, uma espécie de feira, chama-se "Com Vocação", na diocese. Nós mandamos um cartaz para pendurar, um folderzinho e também mandamos uns tercinhos de Santa Clara, só uma coisinha pequena, para ser distribuída. (Irmã F., 67 anos, 44 anos de vida religiosa contemplativa).

Observando, inicialmente, seu cotidiano, minha pergunta mais recorrente referia-se a compreender por que, em um mundo repleto de obstáculos, sim, mas também de grandes satisfações (materiais ou não), aquelas mulheres optaram pelo despojamento, pelo isolamento e pelo silêncio. Destarte, o projeto científico que desencadeou a atual investigação ganhou formas e, então, possibilidade de concretização.

Procurando confirmar a importância do diálogo interdisciplinar, particularmente com a História, debrucei-me sobre a vida dessas religiosas, perguntando-me que tipo de consciência elas elaboram na relação com as coisas do céu e da terra. Essas considerações padecem ainda hoje de ausência de documentação, o que em parte poderia contribuir para limitar a pesquisa histórica dos períodos mais antigos; entretanto, mais danoso seria me apoiar nessa limitação e adormecer ideias de investigação acerca do assunto. Ou seja, se constatamos (todos nós, cientistas das Humanidades) que existe uma história dos homens a ser contada, obviamente, existe a história das mulheres que com eles estavam e atuavam. Então, o caminho que encontrei foi o de renovar perguntas às antigas fontes e inserir essas possibilidades junto aos discursos que, ainda que parecessem exclusivamente masculinos, não o eram – e nunca foram.

Esses pressupostos forneceram os elementos teóricos para recuperar as estratégias utilizadas pelas religiosas para edificar a comunidade e as práticas sociais por elas vivenciadas

que atribuíam significado às suas escolhas e aos seus compromissos vocacionais. Em outras palavras, remetem à indagação dos motivos que levaram as monjas a se instalarem em uma região periférica de São Paulo, com relativa acessibilidade, não raras vezes expostas a situações de insegurança, privadas de conforto e distantes das tradicionais formalidades que marcavam a vida monástica em conventos já estabelecidos. É nesse quadro, também, que se postulam certas inquietações e se definem os propósitos dessa tese.

Minha investigação, então, definiu-se temporalmente em tomar como ponto de partida a vinda das freiras para o estado paulista, para a cidade de Guaratinguetá, em 1969, e aos 45 anos que se seguiram até o encerramento da análise proposta (2014).

Como fontes primárias, utilizei-me não só, mas principalmente da documentação conservada no acervo do convento, selecionando, particularmente, as *Crônicas do Mosteiro*; bem como a documentação que referencia a vida monástica: Declarações e Constituições da *Federação Sagrada Família*, Relatórios das Reuniões Capitulares, *Regra de São Francisco*, *Forma de Vida e Regras de Santa Clara,* Documento do Concílio Vaticano II, Encíclicas e documentos papais, jornais, Diretório Litúrgico, *Livro dos Salmos* e a *Vida dos Santos*.

Assim, pretendi nesta minha investigação restituir a diversidade de itinerários múltiplos, capturando, sob as aparências convencionadas, o alto grau de diferenciação dessas vidas femininas e o grande esforço que cada uma delas empreendeu ao responder ao "chamado de Deus".

Sobretudo, procurei ouvir, realmente, as diversas vozes que me falaram através deste estudo, memórias que são fruto de diferentes experiências e vivências: há aquelas que se refugiaram em uma religiosidade duvidosa e outras que, ao contrário, se sacrificaram plenamente. Umas se deixaram usar; outras procuraram segurança no convento. Seja como for, o que realmente importou-me aqui foi entender que, longe de ser uma fuga *no* e *do*

mundo, o claustro pode ser um meio, ainda que singular, de afirmação muito forte de si mesma.

Enfim, este é o principal objetivo da pesquisa: *identificar os significados da vida contemplativa das Irmãs Clarissas na atualidade, desvelando as relações que elas estabeleceram/ estabelecem com a Igreja, instituição de natureza hierárquica, e com a sociedade laica, em geral*. De forma inevitável, porque se tratam de questões intrínsecas, procuro, ainda, *compreender em que medida esta vida monástica feminina conservou as tradições de sua fundadora, Clara de Assis (1194-1253), ao mesmo tempo em que instituiu estratégias e diálogos para interagir com o mundo contemporâneo, e qual o sentido de uma vida de contemplação religiosa hoje*.

Em um tempo de mudanças aceleradas, de sofisticado desenvolvimento científico e tecnológico, revela-se de fundamental importância compreender em que medida as concepções do sagrado estiveram presentes na organização de sua vida comunitária, constituída exclusivamente por mulheres e manifestada na realização de rituais que caracterizam fortemente seu monaquismo.

Nesse sentido, foi preciso estruturar a presente tese de uma maneira específica, a fim de dar conta do conjunto de intenções já exposto. Dessa forma, no primeiro capítulo apresento o caminho teórico metodológico percorrido por mim durante a investigação, apresentando e discutindo dois conceitos que subsidiam a tese, a saber, o Gênero e a "descrição densa", nos moldes da proposta de Clifford Geertz. No segundo capítulo, busquei realizar um registro histórico crítico da vida religiosa feminina ao longo da Idade Média, dialogando com a historiografia e apontando como a clausura tornou-se para as autoridades da Igreja o eixo em torno do qual a vida consagrada das mulheres deveria ser construída. No terceiro capítulo, discuto a construção da Ordem Franciscana e, mais especificamente, da Ordem de Santa Clara, analisando as ideias, os limites e as possibilidades que ambas propuseram à vida

religiosa de sua época, particularmente através da análise da *Regra Franciscana* e da *Forma de Vida de Clara*. No quarto capítulo, faço uma breve introdução sobre o advento das Clarissas para o Brasil e, então, debruço-me sobre as fontes (a saber, as *Crônicas*, fundamentalmente) que tratam dos caminhos percorridos pelas monjas responsáveis pela fundação do *Mosteiro Mater Christi*, no estado de São Paulo, desde o processo de construção do convento até o final do século XX. No quinto capítulo, analiso o cotidiano atual da clausura, as formas de sobrevivência econômica desenvolvidas, as relações estabelecidas com o mundo exterior, os rituais e as cerimônias que marcam o dia das monjas e em que medida os valores religiosos da Ordem, estabelecidos no século XIII, ainda são observados. No capítulo seis me preocupo em entender, através dos depoimentos das irmãs, como se deu a eleição da vida religiosa, as dificuldades que tiveram de enfrentar, principalmente em relação a suas famílias, e em que medida elas estabelecem pra si um sentido muito particular de liberdade, mesmo vivendo em clausura. Nas "considerações finais", reflito sobre as mudanças e as permanências que delineiam a vida de encerramento religioso nos dias atuais no Convento e, lateralmente, qual o lugar e a relevância da contemplação no mundo do século XXI.

Finalmente, devo ainda justificar três questões. Em primeiro lugar, optei por não revelar os nomes das irmãs com as quais tive contato (registro apenas suas iniciais), justamente por uma questão de privacidade. Tratando-se de pessoas que enveredaram por um caminho em que a discrição é fundamental, tal atitude também deve ser correspondida por mim. Depois, cada capítulo é procedido por uma frase da grande escritora Clarice Lispector. Trata-se de uma paixão pessoal, uma homenagem a uma autora cuja obra marcou vários momentos de minha vida. Assim como os trechos de depoimentos das irmãs, cada citação de Clarice que escolhi 'dá o tom' da discussão que virá a seguir. Por fim, também paguei tributo a outra de minhas paixões, qual seja, o cinema, ao nomear cada capítulo com o título de um filme. Trata-se apenas de um toque de pessoalidade em uma escrita que, como habitualmente

é exigido dos cientistas, "precisa" ser científica e neutra. Por tudo isso, espero que tais 'arroubos' possam ser compreendidos.

Esclarecendo alguns conceitos-chave.

Antes de seguir em frente, acredito ser necessário definir alguns conceitos que pontuam a reflexão neste estudo, sendo o primeiro deles o da *espiritualidade*. Para Vauchez (1995), espiritualidade seria a "(...) unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e da maneira pela qual esta é vivida por homens [e mulheres][4] historicamente determinados" (p. 07). Tal conceito abre possibilidades de refletir historicamente sobre a experiência religiosa, particularmente a feminina, desconstruindo discursos que colocam sua vivência quase como a-históricas. Bynum (1982) acrescenta que analisar as espiritualidades seria "(...) estudar como as mais básicas atitudes e valores religiosos são condicionados pela sociedade dentro do qual ocorrem" (p. 03).

Mais do que condicionada pela sociedade, a espiritualidade mantém com esta uma relação dinâmica. Os valores religiosos, as *representações sociais* que constroem o sagrado, os gêneros e suas relações, estão em permanente ebulição em um lugar de movimento, unidade e dispersão, que é o *imaginário* de uma época (CASTORIADIS, 2000).

Quando utilizo os termos *Igreja Católica* e/ ou *Igreja*, refiro-me à instituição que, após a Reforma Gregoriana[5], ligada diretamente ao Bispo de Roma (ou seja, pelo Papa), buscou afirmar-se como ocupante não apenas de um lugar de destaque, mas de comando em relação às outras igrejas cristãs, criando uma ortodoxia através de concílios, do direito

[4] Inclusão minha.

[5] Iniciada por Gregório Magno I, que apresentou suas formulações iniciais, e implementada sob o papado de Leão IX, a Reforma Gregoriana estabeleceu a ideia da infalibilidade papal (o pontífice teria poder sobre qualquer ser vivente, estando abaixo apenas de Deus). A Igreja Católica, assim, ganhou poderes ilimitados, inclusive sobre o poder temporal (os reis, por exemplo). (RUST, 2013).

canônico, do envio de legados às mais diversas regiões do Ocidente, da busca de apoio nos poderes seculares e, paradoxalmente, da oposição a estes[6] (FRANK, 1988).

A criação de uma ortodoxia, ou de um 'caminho único para a verdade', é tarefa da Igreja desde seus primeiros séculos. Trata-se de um processo descontínuo e acidentado, marcado por discursos concorrentes. Mais adequado, aliás, seria dizer que aquilo que uma época considera como ortodoxia é o somatório das práticas legitimadas, das normas e dos discursos produzidos dentro de altos círculos da Instituição Eclesial e que adquirem, portanto, um *valor absoluto de verdade*.

Dito isso, faz-se necessário também esclarecer o significado que atribuo a termos como *Ordem*, *Fraternidade* e *Movimento* quando aplicados ao grupo Franciscano. O primeiro obstáculo refere-se ao fato de que não encontrei um consenso, entre os autores e as autoras que consultei, quanto ao uso da noção de Ordem quando justaposta aos Franciscanos, ainda que Falbel (1995), um dos maiores especialistas brasileiros em Franciscanismo, utilize o termo recorrentemente, como se desde o primeiro momento o grupo dos Frades Menores tivesse se estabelecido enquanto tal.

Já Manselli (1997) usa o termo fraternidade para especificar a organização destes primeiros anos do grupo Franciscano, uma vez que não havia ainda a *Regra* e muitos de seus membros, incluindo seu líder, eram leigos. Além disso, não tinham também *stabilitas loci* ("um local de estabilidade"), isto é, a ligação a um mosteiro e a obrigação de nele permanecerem.

Como se verá em seguida, os Franciscanos não conseguiam se enquadrar dentro do modelo de ordem monástica reconhecido pela Igreja até então. Desse modo, o termo fraternidade se mostra mais adequado; no decorrer deste trabalho, a expressão Ordem Franciscana somente será empregada após a aprovação da *Regra Franciscana*, em 1223, que

[6] Ressalte-se, contudo, que esta universalidade da instituição eclesiástica e seu caráter romano não coexistem (e nunca coexistiram) de forma pacífica, tampouco consensual.

marca a crescente clericalização dos Frades. E quando utilizo o termo movimento refiro-me ao sinônimo direto de ‘grupo’: pequena associação ou reunião de pessoas unidas para um fim comum.

CAPÍTULO I.

Um método perigoso.

> Perder-se também é caminho. (Clarice Lispector, 1998).
>
> Sim, foi o caminho que eu escolhi. Mas também é o caminho que Deus escolheu pra mim. É, acho que foi destino, sim. Que coisa, né? Como ser minha escolha e de Deus, ao mesmo tempo? (Irmã M. I., 55 anos, 34 anos de vida religiosa contemplativa).

A clausura religiosa é, certamente, um *habitus* que desperta a curiosidade científica – baseando-me em leituras de Pierre Bourdieu (1982; 1983; 1990; 1992), entendo aqui o conceito de *habitus* enquanto aquele que nos auxilia a pensar as características de uma identidade social, de uma experiência biográfica, um sistema de orientação ora consciente, ora não. Ainda que controversa, acredito que a teoria do *habitus* ajuda a entender o processo de constituição das identidades sociais no mundo contemporâneo. Interesse sociológico que se aguça quando se debruça sobre a situação específica do enclausuramento voluntário feminino. Além dos aspectos históricos abarcados, a consolidação da vida monacal das mulheres, principalmente a partir da segunda metade do século XIII, e sua permanência até a atualidade, trazem à tona um conjunto de fenômenos que diz respeito tanto ao estudo da subjetividade humana quanto, e, portanto, à análise social.

A remanescência deste estilo de vida está ligada a elementos diferentes daqueles que participaram de sua consolidação: outrora única possibilidade de vivência religiosa feminina, bem como alternativa ao casamento, à viuvez e/ou a uma vida de miséria nas ruas em outros períodos, o monaquismo femíneo tem, nos tempos atuais, uma projeção relativamente inexpressiva.

No campo das Ciências Sociais, podemos encontrar estudos recentes que privilegiam questões de gênero, de representação social, de hierarquia e de poder da Igreja em relação às mulheres e homens católicos e ao celibato (Fernandes, 2005; 2007; 2011). Há pesquisas que abordam temáticas sobre a vida monástica e trabalhos que enfocam sobre a conversão de católicas e católicos às vertentes pentecostais (Machado, 1996). Ou ainda, estudos que se debruçam sobre a postura de mulheres e homens diante da pedagogia infundida pela

Congregação Cristã. Contudo, pesquisas sócio-antropológicas que focalizam diretamente as disposições da inclinação religiosa feminina e masculina dentro do catolicismo são parcas, principalmente na contemporaneidade.

Segundo Alphonse Dupront (1995) e Paul Valadier (1999), o catolicismo precisa encontrar instrumentos que insurgem do mundo secular contemporâneo para lidar com as tensões que afligem a instituição. Ronaldo Almeida (2010), ao aferir os estudos sobre o campo religioso brasileiro, avalia que a religião parece estar num trânsito paradoxal, como se estivesse se propagando ao mesmo tempo em que se dissipa. O argumento de Almeida vai de encontro com o ponto de vista da socióloga Danièle Hervieu-Léger (2008), que registra:

> [...] já é visível que a crise que atinge todas as grandes igrejas não está, inicialmente, relacionada à perda da plausibilidade do conteúdo das crenças que elas difundem. [...] A vida doméstica, profissional ou política, a experiência afetiva, estética ou espiritual de cada um estão ligadas, agora, a campos de atividade segmentados. Envolvido nessas experiências desconexas umas das outras, é difícil para o indivíduo reconstruir a unidade de sua vida pessoal. Os sistemas religiosos, que se apresentam como códigos globais de sentido no interior dos quais se supõe que toda experiência humana individual e coletiva encontra sua coerência, perdem, dentro desse processo, sua credibilidade. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 56).

Hervieu-Léger assinala ainda que para compreendermos a Modernidade religiosa, precisamos levar em conta as "crises de transmissão" de valores. Em outras palavras, a transmitância, seja de que ordem for, enquanto a condição essencial de sobrevivência da sociedade através do tempo, sofre com as inúmeras possibilidades que o mundo globalizado apresenta; ela é apreendida pelas múltiplas identidades que a pessoa moderna pode compor, congregando valores e práticas que não se enquadram exatamente com os que foram transmitidos pela família ou pelo grupo ao qual faz parte.

No caso do campo religioso brasileiro, as conformações institucionais transformaram-se em grau equivalente às da sociedade. Atualmente, de acordo com dados do CERIS (Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais, 2010), desde a década de 1970 verifica-se um evidente decréscimo de religiosas e religiosos no quantitativo do clero católico.

Obviamente, essa 'crise de vocações religiosas' apresenta-se como uma preocupação para a Igreja. E, conforme a ideia de *capital religioso* formulado por Bourdieu (1992), um dos principais motivos dessa aflição reside justamente na dificuldade que a instituição enfrenta em mostrar-se mais atrativa para as mulheres e os homens das últimas gerações. Não havendo grande procura, a transmissão do capital religioso adquirido entra em crise e fica comprometida – a Igreja sofre com a falta de mão de obra para o trabalho religioso e, numa perspectiva local, também os serviços públicos prestados por ela à cidade. "A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico desta ordem, pela consecução de sua função específica" (Bourdieu, 1990, p.70). Ou seja, a religião cumpre uma função de conservação da ordem social, através da sua própria linguagem, ajustada a uma visão política do mundo social.

Justamente por conta de eventualidades, como a crise do catolicismo, a emancipação feminina das últimas décadas, a dificuldade imposta pela vida monástica, entre outras, os significados sociais sobre a vocação religiosa se transformam, pois, como afirma Sahlins, "os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada" (1999, p. 174).

Nos últimos quarenta anos, o número de religiosas católicas diminuiu no mundo todo, embora tal redução não pareça ter atingido muito os mosteiros de clausura. Num dossiê amplo, publicado em outubro de 2014 pela revista mensal italiana *Rogate ergo*[7], publicação especializada e dedicada às/ aos que seguem a vida consagrada, dados mostram como, entre os anos de 1970 e 2010, o número de freiras caiu de mais de um milhão para menos de oitocentos mil, diminuindo cerca de vinte e seis por cento. Por ocasião da Jornada Mundial dos Claustrais, celebrada em 21 de novembro de 2014, o Secretariado de Assistência às Monjas publicou uma série de dados que fotografam o quadro atual da presença das

[7] Fonte: http://www.30giorni.it/articoli_id_7302_l6.htm Acesso em 20 de dezembro de 2014.

contemplativas no mundo. Em todo o planeta, há 3.529 mosteiros femininos, com 47.626 monjas (ou seja, freiras que vivem em clausura religiosa) e mais de 8.100 noviças e postulantes[8].

A Europa é o continente com maior número de mosteiros (2.252), seguida por América (904), Ásia (227), África (123) e Oceania (23). Mais da metade das monjas (29.788 professas[9] e 3.179 entre noviças e postulantes) encontra-se no Velho Continente. Isso se explica, muito provavelmente, pelo fato de as grandes e mais significativas ordens católicas femininas terem surgido e se desenvolvido no território europeu, expandindo-se, mais tarde, para outras regiões do planeta. Em todo o mundo, as ordens religiosas contemplativas femininas mais numerosas são a Franciscana (cerca de 12.650 religiosas), a Beneditina (cerca de 10.800) e a Carmelita (12.200, das quais 802 de "antiga observância"[10]).

No que se refere ao Brasil, ainda que sejam escassos os dados sobre o claustro religioso das mulheres, uma vez que o interesse em levantar estatísticas sobre o tema (*especificamente*, a respeito da vida de *encerramento místico de brasileiras*) é recente, o quadro abaixo pode ilustrar que *as vocações católicas femininas no país*, de forma geral, *esvaneceram-se substancialmente* nos últimos vinte anos:

TABELA 01 - PERCENTUAL DA EVOLUÇÃO DOS INDICADORES CATÓLICOS 1990 - 2010.

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

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

[8] Farei maior esclarecimento a respeito destas divisões clericais posteriormente, mas, por ora, define-se *noviça* como uma mulher que se prepara, já dentro de um convento, para nele se consagrar, sendo que a *postulante* ainda não participa da vida claustral (preparando-se, então, fora do mosteiro).

[9] Religiosas que já fizeram, ao menos uma vez na vida, a profissão de votos em uma determinada ordem católica.

[10] As Carmelitas da Antiga Observância, ou simplesmente Carmelitas, são o ramo mais antigo da Ordem do Carmo, surgida no final do século XI, na atual região de Israel.

Uma das justificativas desta queda, explicação apresentada pelo próprio CERIS[11], estaria no fato de que até o ano de 1969 eram incluídas nos números, equivocadamente, as participantes dos Institutos Seculares Femininos, associações comunitárias de *leigas católicas* que professam e vivem a pobreza, a castidade e a obediência, bem como cultivam uma vida de oração. Porém, essas pessoas não são *oficialmente formadas e consagradas na hierarquia eclesial* (portanto, *não são clérigas*), ainda que seu trabalho seja aprovado pela Igreja Católica desde 1947, através da Constituição Apostólica *Provida Mater Ecclesia* (não por acaso, "providentes da Igreja Matriz").

Ainda assim, é possível constatar que não houve avanço nas vocações religiosas das mulheres no Brasil – mesmo sem registro de queda nos anos de 2008 (quando se contava, então, com 33.333 irmãs professas) e 2009 (tinha-se 33.357 freiras), dados que nos permitem supor não mais do que uma *estabilização momentânea* do número de clérigas no país, uma vez que o último registro (em 2010, 33.386 irmãs), nos mostra, praticamente, que os dados vêm se repetindo/ mantendo neste começo de século.

É possível observar que os estudos acadêmicos sobre freiras no Brasil são prevalentemente de caráter *histórico* – e de inegável importância, é claro. Não obstante, são raras as investigações de caráter *sociológico* e *antropológico* sobre a vida religiosa feminina, nas quais se pode privilegiar o ponto de vista dos próprios sujeitos viventes em questão, neste caso, as monjas. A título de contextualização, farei uma breve abordagem, em linhas gerais, sobre a bibliografia sócio-antropológica dos tempos mais recentes, que almejaram analisar a situação das freiras em nosso país.

---

[11] Fundado em 1962 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a fim de dar suporte técnico e científico aos trabalhos da Igreja Católica, o CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), hoje, é uma instituição que tem como marca a avaliação de projetos, pesquisa e monitoramento de experiências populares e pastorais, assessoria a movimentos sociais e eclesiais, financiamento e apoio a pequenas iniciativas. Sediado no Rio de Janeiro, reúne uma equipe multidisciplinar de profissionais que procura seguir de perto os processos sociais mais dinâmicos e as novas práticas emergentes.
Fonte: http://amaivos.uol.com.br/amaivos2015/?pg=exibePublicacao&cod_Canal=12&cod_Publicacao=97
Acesso em 19 de abril de 2015.

Maria José Rosado Nunes (1985) 'inaugurou' este tipo de análise ao investigar a modernização da vida religiosa feminina catalisada por um determinado estilo de opção espiritual: a presença das freiras nos meios populares. A autora mesclou análise institucional com o ponto de vista das mulheres, revelando, de modo crítico, uma intrincada teia de relações.

Já os trabalhos de Mirian Grossi (1990; 1995) analisaram também a vida religiosa feminina sob o ângulo das famílias camponesas e da própria instituição católica, abordando as formas de construção da identidade das religiosas residentes em conventos da região Sul do Brasil.

Leila Algranti (1993) realizou belíssimo trabalho (sabidamente no campo da História, contudo, vale o seu registro aqui) sobre as formas de vida religiosa feminina durante o Período Colonial, modelos marcados pela dominação e pela clausura. Outra investigação, realizada por Sílvia Fernandes (1999), revelou as crises e as motivações de freiras para a vivência desta opção, onde foram observadas as diversas modalidades de conjugação entre tradição e modernidade. As religiosas deste estudo demonstraram intensa capacidade reflexiva e sinalizaram para um revigoramento do monasticismo feminino.

Tem-se ainda um olhar de "dentro" trazido a nós por Tereza Venturim (2001), religiosa preocupada com a problemática da formação cidadã das freiras na atualidade. Maria Valéria Rezende (1999) analisou comunidades de religiosas inseridas nos meios populares na região Nordeste brasileira. A pesquisadora trabalhou com a abordagem weberiana das conexões de sentido como motivadora para o ingresso na vida religiosa e defendeu a existência de uma tensão entre carisma e instituição.

Seja como for, a bibliografia é escassa (principalmente naquela apresentada em língua portuguesa). Até o momento – início de 2015 – a tese que apresento é o primeiro trabalho sócio-antropológico sobre as monjas da Ordem de Santa Clara, fundadoras e residentes de um

mosteiro paulista, o que abre possibilidades para outras investigações dessa natureza, uma vez que se aborda aqui a história dessas mulheres, com a particularidade de pesquisar/analisar o modo de vida no interior do convento, seus trabalhos e ofícios, seus ritos e relacionamentos estabelecidos com a comunidade em que se inserem e com a sociedade, de maneira geral.

A abordagem que procuro realizar dessas mulheres, na contemporaneidade religiosa, parte do pressuposto das permanências inerentes ao universo do sagrado e de seus assuntos, uma vez que a história da Igreja, na visão comum dos estudiosos/as e historiadores/as, diz respeito ao passado e às tradições, inserindo-se na perspectiva da longa duração[12].

Ao tratar da história religiosa, Alphonse Dupront afirmou:

> O religioso exprime o humano quase em sua mais alta e mais energética medida. E o faz – o que interessa à história – através de uma considerável 'espessura' humana, temporal. O fenômeno religioso pertence, do ponto de vista temporal, ao longo prazo. Mais ainda: as suas transformações, mesmo a sua evolução, são muito mais lentas, no que se refere aos hábitos adquiridos e à visão do mundo. (...) Entre as diferentes expressões da sociedade dos homens, é a religião a mais profundamente estável. (1987, p. 83).

Ainda segundo Dupront, essa "espessura" que a religião mantém com o tempo possibilita um adensamento ou uma venerabilidade, o que lhe atribui um grau de solidez:

> Através da experiência religiosa, o homem vive um ritmo lento, o qual oferece, quando apreendido em seu próprio movimento, uma extraordinária e talvez única possibilidade de decifrar confissões e testemunhos, e o duplo sentido do combate de existir e da interpretação que o próprio homem dá a si mesmo de tal combate. (...) Essa massa de profundidade, de vida interior, desenvolve-se na duração, no tempo, com uma pesada gravidade reverente. (1987, p.84).

Dessa forma, passada a proeminência social dos séculos passados e distante dos principais determinantes históricos que levaram as mulheres ao confinamento religioso, a clausura, hoje, pode e apresenta grande interesse investigativo quanto à escolha da pessoa por esse tipo de vida. Nesse sentido, a presente tese questiona: o que leva uma mulher, frente às inúmeras possibilidades oferecidas pelo mundo atual, a eleger o enclausuramento religioso

[12] A história tem seu próprio tempo, ou melhor, "os seus próprios tempos, os tempos intrínsecos dos processos estudados e que são ritmados, não por fenômenos astronômicos ou físicos, mas pelas singularidades destes mesmos processos, pelos pontos onde eles mudam de direção ou de natureza. É esta nova maneira de compreender o tempo que os historiadores transformam em conceitos tais como os de longa duração, de conjunturas ou de acontecimentos. (...) A longa duração é o tempo das estruturas, dos fenômenos quase imóveis, dos processos muito lentos. (LE GOFF; CHARTIER; REVEL, 1978, p. 581).

como forma de vida? Se à própria contemplação consagrada acrescentam-se, hoje, outras possibilidades de viver de modo religioso e ativo, como as relativas ao trabalho social e educacional junto à sociedade civil, por que o *isolamento*? Certamente, cada sujeito caracteriza-se pela sua singularidade, portanto, cada escolha tem determinantes únicos, que não se repetem. No entanto, haveria possibilidade de se encontrar algum aspecto comum, na medida da especificidade da escolha?

No universo das relações com o sagrado (o mundo religioso) essas inquietações ainda procedem, na medida em que a Igreja Católica foi e permanece sendo uma instituição fundada, organizada e dirigida por homens. Sabe-se que, em se tratando da vida eclesiástica, a autonomia feminina nunca 'ajustou-se' com a hierarquia católica. Pode-se, contudo, questionar se as mulheres não teriam se utilizado de recursos particulares, até quem sabe em consonância com os preceitos masculinos, para conquistar um lugar na cela religiosa e dali se ocupar das coisas que em outros lugares elas não poderiam ter acesso. Sobre esta questão, escreve Mary Laven, considerando as possibilidades idealizadas dos conventos no século XVI:

> Quando as freiras surgiram como uma questão feminista, fomos convidados a ver a venerável instituição do convento como um espaço precioso de independência e individualismo femininos. A vida religiosa não apenas dava às mulheres certa dignidade, mostrando-as como noivas de Cristo, mas também podia oferecer possibilidades práticas para brandirem o poder e realizarem aspirações pessoais, possibilidades não acessíveis a esposas e mães. Séculos antes de as leigas obterem o voto, as freiras eram regularmente chamadas ao capítulo, onde punham suas cédulas na urna, elegendo-se umas às outras para os cargos e participando de decisões-chave para o futuro do convento. As mesmas mulheres podiam ser chamadas a agir, em nome do convento, como proprietárias de terras, funcionárias e administradoras. Algumas freiras ganhavam poder pelo progresso na educação e pela criatividade; outras pela vida espiritual. As identidades das freiras revelaram-se em toda a sua rica variedade, percorrendo uma gama que vai da santa rebelde à lésbica visionária. Uma estudiosa resume claramente essa maneira de pensar sobre os conventos quando escreve, lembrando a famosa expressão de Virginia Woolf: 'Durante séculos, a maioria das mulheres que (...) tinham um quarto só para si encontrava-o no claustro'. (2003, p. 28).

Michelle Perrot (2007) também se ocupou do estudo das mulheres nos conventos, chamando a atenção para as relações controversas e paradoxais que se estabelecem em seus interiores, afirmando que elas poderiam se classificar como *poder sobre* as mulheres e *poder*

das mulheres. Isto porque também no convento se repetia o que se presenciava em outros setores da vida social: as mulheres incorporavam atitudes de respeito e de submissão às autoridades masculinas, mas nem por isso se aniquilavam e perdiam talentos e iniciativas.

Tradicionalmente, o caminho da ascese, depois do martírio dos primeiros cristãos, construiu-se na solidão dos desertos e das celas úmidas, desprovidas de conforto, sujeitas às intempéries que provocavam doenças, sendo estas ocasiões as oportunidades de se oferecer sacrifícios perfeitos, tal como procediam aos santos nas situações de martírio. Assim, compreender *o tornar-se santa* remete a se desvendar como se elaborava a ideia de santidade e as estratégias utilizadas pelas autoridades para *instituir o milagre* e tornar um lugar o centro das peregrinações e da aquisição de relíquias.

André Vauchez (1989) descortinou a complexa vida dos santos, bem como a disputa acerca das relíquias e da instauração de lugares sagrados, objetos de acirrados esforços por reinos e grupos interessados. Relacionado a essa tendência, Michel Foucault (1997) mostrou como o Exército e a Igreja Católica fizeram uso de estratégias para produzir corpos obedientes e submissos, atraentes aos projetos de dominação ideológica estatal.

Assim, a vida monástica, igualmente, estabelece um programa de despojamento dos confortos materiais, de desapego dos bens pessoais e de privacidade nas celas e no eremitério por longos períodos, ocasião em que o monge/ a monja pratica a *lectio divinae* ("leitura divina"), ou seja, aprende a se autoconhecer, meditando sobre suas próprias tendências humanas. As narrativas de Santo Antão[13] ((251-356) (Flaubert, 2004) tornaram-se referências clássicas para se conhecer as aventuras do ser humano consigo mesmo em busca da autoperfeição na solidão absoluta do deserto, sujeito a alucinações diversas. Desse modo,

[13] Também conhecido como *Antão do Deserto* e *Pai de todos os monges*, Santo Antão, cristão fervoroso que viveu no Egito do século III, deu origem, segundo seus biógrafos, ao modo de vida solitário e despojado de materialismo que, posteriormente, inspiraria os Eremitas ou Anacoretas, religiosos que optavam pelo monasticismo nos desertos (ao contrário dos Cenobitas, que preferem viver organizados em mosteiros). (FLAUBERT, 2004).

percebe-se que a escolha da vida contemplativa promove a formação de uma estrutura corporal – os/as monges/monjas por vezes se apresentam curvados/as em razão das horas dedicadas à oração – bem como o esquema mental que o/as identifica e produz identidades próprias.

A busca da santidade reveste-se assim, de um intenso programa de atividades introspectivas em situações que favorecem a interiorização e promovem solenidades impregnadas de rituais que têm significação própria. Entre outro sentido, a realização dos rituais monásticos nas salmodias (leitura de Salmos) das Laudes, Vésperas e Completas[14] articulam temporalidades distintas, encurtando-se as distâncias entre o passado longínquo e o tempo presente, à medida que a recitação dos salmos e das antífonas[15] aproxima o/as monges/monjas da atualidade aos mais antigos descendentes da vida monástica, tornando-o/as *uma só família*.

De tal modo, a vivência do ideal Clariano configurou-se na *escolha de um modelo de vida*, em que o cotidiano da comunidade franciscana feminina foi marcado por um roteiro de atividades e rituais que se alternavam entre a realização do trabalho (para subsistência própria) e da oração, em suas mais variadas formas. A relevância de minha pesquisa manifesta-se, igualmente, na possibilidade de identificar o perfil das mulheres contemporâneas que escolheram a clausura como condição de existência, destacando as particularidades inerentes a esse modelo de vida em sociedade.

A análise da documentação referente aos primeiros tempos de instalação das Irmãs Clarissas no Estado de São Paulo e o conjunto das atividades por elas desenvolvidas apoiou-se ainda nas ferramentas teóricas sugeridas pela Nova História Cultural:

---

[14] Segundo a reforma estabelecida após o Concílio Vaticano II (1962-1965), a Liturgia das Horas Canônicas divide-se, ao menos, em três momentos de oração ao dia: as Laudes (primeira oração, realizada pela manhã), as Vésperas (à tarde) e as Completas (última reza, feita à noite). http://www.liturgiadashoras.org/ Acesso em 23 de janeiro de 2013.

[15] Antífona é uma resposta, em geral cantada em canto gregoriano, a um salmo, ou a outra parte da liturgia, como as Vésperas ou uma missa. http://www.franciscanos.org.br/?page_id=4039 Acesso em 23 de janeiro de 2013.

> A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. (...) As representações do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. (CHARTIER, 1990, p. 16-7).

A documentação referente às *Crônicas* está organizada no arquivo do Convento, em várias pastas cronologicamente distribuídas, (1969-1973), (1974-1978), (1979-1983), (1984-1988), (1989-1992); a bibliografia referente aos outros anos ainda se encontra em pastas provisórias; atualmente, as *Crônicas* são elaboradas via *e-mail*. Essa documentação constitui-se nas comunicações cotidianas das monjas com outros mosteiros da Ordem de Santa Clara, no Brasil. Nas *Crônicas*, as cenobitas narravam, e ainda hoje o fazem, os acontecimentos cotidianos, incluindo-se aí questões relativas a trabalho, oração, visitas, estudos, contatos eclesiais, familiares e comunitários.

A leitura dos relatos revelou-me, por exemplo, que algumas cronistas eram irônicas em suas colocações; outras extremamente fiéis aos compromissos religiosos; umas eram mais descontraídas em suas análises da vida cotidiana; havia as que eram sucintas nas descrições; outras densas, o que me permitiu pensar o perfil das escritoras e seu comprometimento com a vida monástica.

Em relação ao conteúdo, verifiquei que em muitos momentos a descrição dos acontecimentos permanecia semelhante, ou de pura repetição, o que poderia sugerir uma vida pacata, rotineira, sem muitos atributos; ou poderia remeter à necessidade em seguir um estilo de preenchimento de protocolo previamente exigido pelas autoridades. Seja como for, as *Crônicas* constituem-se em fontes primárias e particulares da vida conventual. Por meio delas, as monjas veiculavam informações às outras unidades, em situação ou condições semelhantes.

De qualquer modo, ao contrário do que normalmente se espera da leitura que alude a esta temática, almejei, nesta pesquisa, não produzir uma visão de um mundo de imagens piedosas, de corredores escuros, de olhos baixos, de doçura e modéstia. Busquei aqui

ultrapassar o estranhamento e perceber que a clausura é feita de contradições e de impossibilidades, de alegrias e de dores, de vida e de morte.

Afinal, não se pode concordar com uma abordagem que naturaliza os papéis de gênero e/ ou que invisibiliza a ação das mulheres. E também não partilho aqui da ideia de que existe um *sujeito mulher* estável, que pode ser localizado e iluminado por cientistas. Nesse sentido, coloca-se a tarefa proposta por Foucault ao intelectual, enquanto um

> (...) destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente. (1995, p. 242).

É importante e necessário enfatizar que realizar a análise de um grupo que é, majoritariamente, bem informado e que apresenta um razoável nível de intelectualidade, não é tarefa nada simples. Considerando que esta análise pode abrir portas no âmbito institucional eclesiástico, mas também fechá-las, no sentido de comprometimento das informantes com a hierarquia católica – não à toa, as reações das freiras em relação à minha pesquisa variaram entre o entusiasmo da divulgação de sua forma específica de vida e o temor quanto à identificação pessoal e à reação das autoridades eclesiásticas quanto às informações concedidas – o discurso falado pode ser arrumado convenientemente, ainda que de modo não intencional. Esta é uma das sutis dificuldades de se trabalhar com memórias – sua constante ressignificação, por vezes voltada para o *que se deve dizer* e/ou para o *que a pesquisadora quer ouvir*, sem contar as questões envolvendo o *que realmente se lembra*, *como é lembrado* e *por que.*

Entendo por memória um sentimento único e particular de cada sujeito, pois cada pessoa transmite uma especificidade própria ao evocar suas lembranças e recordações. Portanto, o ato individualizado de lembrar ganha potencial na medida em que o suporte da memória é o *grupo*. Como afirma Halbwachs (2006), a memória é afetiva e *social*. Em outros termos, a reminiscência se liga à lembrança das vivências, que só existem quando laços

afetivos criam o pertencimento ao grupo social. Os grupos sociais são, então, os suportes da memória e, assim sendo, elaboram sempre de forma seletiva suas lembranças e esquecimentos.

O trabalho com memória, aliás, pode ser gratificante e, ao mesmo tempo, sem todo o cuidado devido, pode se transformar em uma armadilha historiográfica metafórica ou poética, como registrou Ricoeur (1994), em que o discurso, tanto de quem ouve quanto de quem fala, é pensado para *convencer*, não para *esclarecer*.

Assim, a fim de 'desviar-me', na medida do possível, deste problema metodológico, somei aos depoimentos das irmãs, também o trabalho de observação das atividades das religiosas, suas tarefas cotidianas dentro ou fora das casas conventuais. O discurso se construiu, então, não apenas através das falas, mas, sobretudo, através da análise do dia-a-dia das monjas, um diálogo que se deu através das visitas ao. Neste sentido, o saber científico edificado tradicionalmente se perfez com a experiência da observação que, por sua vez, se constituiu como *uma teoria a mais*, possibilitando sempre novas leituras dos sujeitos estudados.

Aliás, ser compreendida como foco de pesquisa significou, particularmente para uma das místicas, uma condição bastante incômoda. Obviamente, aqui a antiga (e obsoleta) oposição entre religião e ciência tomou forma e se configurou numa primeira rejeição à tentativa de explicar aquilo que para as monjas não é explicável, como por exemplo, sua vocação religiosa. Muitas vezes, o discurso se configurou no silêncio ou na ansiedade em se conseguir dados preliminares a respeito da pesquisa. Procurei perceber, principalmente através das várias formas de homilia das religiosas, a incursão da modernidade reflexiva em suas trajetórias.

Segundo Giddens (1997), tal reflexividade é um componente constitutivo da modernidade e inclui não apenas a reflexão, mas antes uma busca contínua de escolhas que

muitas vezes independem do sujeito livre. A trajetória dessas mulheres conjuga a tradição com a visão de mundo que adquiriram através dos recursos descritivos da modernidade. Não se pode mais falar de estagnação, mas sempre de *movimento*, que por vezes se abaixa para beber da fonte oferecida pelas tradições e por vezes avança para propor o inimaginável aos próprios sistemas especialistas que 'detêm' o conhecimento e a verdade.

I. 1. Os caminhos metodológicos da pesquisa.

Dedico-me, neste item, a um aprofundamento dos conceitos centrais que subsidiam, teórica e metodologicamente, a presente pesquisa, quais sejam, a categoria *Gênero* e o apurado trabalho etnográfico de Clifford Geertz, por ele denominado de *descrição densa*.

Estudos de Gênero rompem posições normativas que são impostas como produto de um consenso, de modo a ignorar os conflitos da vida real. Para Bidegain (1996), a utilização de categorias de análise nos permite entender a contradição histórica entre a vida cotidiana e a moral dominante defendida pelas instituições e organizações sociais, características das sociedades latino-americanas, por exemplo. Dessa forma, vários estudos têm se baseado no referencial teórico de Gênero, na tentativa de reconstruir o histórico da atuação feminina nos mais diferentes contextos e esferas sociais. E é neste sentido que a presente pesquisa, que foca no cotidiano específico das monjas Clarianas paulistas, adota o Gênero como categoria histórica e analítica: em busca da possibilidade de desvendar papéis informais e identidades dos sujeitos "escondidos" na concretude desse dia-a-dia específico.

Justamente por tratar-se de uma investigação que aborda a "vida real", ainda que bastante exclusiva e singular, situada em um microespaço – mas contextualizada com o mundo ao seu redor – que a pesquisa de campo, livremente inspirada no que Geertz (1978) denominou de *descrição densa*, foi oportunamente aplicada aqui. Tratou-se de fazer etnografia, sim, mas interpretando, sempre, os sentidos socialmente atribuídos às ações em contextos específicos. Os cuidados na análise do material etnográfico e a elaboração de um

texto não repousam na capacidade de captar os acontecimentos, mas na interpretação elaborada a estes e na forma que se encontra para reduzir o "estranhamento" que o contato com um universo diferente do familiar geralmente provoca.

I. 1. 1. O Gênero condiciona a análise.

O termo Gênero, introduzido por intelectuais feministas no início da década de 1980, converteu-se em categoria de análise pelas Ciências Humanas por duas razões essenciais: de um lado, por conta da crise que afetou paradigmas tradicionais[16] de construção de conhecimento; de outro, pela necessária emergência de novas abordagens teórico-metodológicas, novos elementos e postulados de investigação científica, apontados pelas mais diversas áreas, como a História, a Sociologia, a Psicanálise, a Linguística (MACHADO, 1998).

Inicialmente utilizado para expor a discriminação histórica sofrida pelas mulheres em todos os níveis – uma fase dos movimentos feministas caracterizada pelo destaque à denúncia – contudo, ao conceito Gênero logo procurou-se estabelecer um aprimoramento metodológico que permitisse a recuperação dos mecanismos das relações sociais entre os sexos e as contribuições de cada qual ao processo histórico, na tentativa, assim, de abrir-se a possibilidade de recobrar a experiência coletiva de homens e mulheres no passado, em toda a sua complexidade.

> Substituindo categorias tais como "sexo" ou "diferença sexual", às quais contestava o determinismo biológico e o uso auto-explicativo, a noção de gênero chamou a atenção para a construção social das categorias de sexo, para as relações sociais que tornam os seres de sexo masculino e feminino em homens e mulheres em uma sociedade dada. Partindo do valor evocativo das metáforas que desde os tempos antigos se serviam do gênero das palavras para lembrar traços e distinções sociais, o novo emprego deste termo desviou-se da função metafórica para fazer da "diferença entre os sexos" um objeto da sociedade que deve ser decifrado, um objeto de questionamento necessário ao estudo do social, do histórico, do político (VARIKAS, 1999, p. 17).

[16] Crise que atingiu, particularmente, a tradição marxista, vítima de descrenças e de críticas produzidas pela ruína da potência soviética e pela queda do Muro de Berlim, quando, então, proclamou-se pelo Ocidente a suposta "morte" das ideologias socialistas (IANNI, 1995).

A emergência do Gênero enquanto categoria de análise, portanto, foi recente e surgiu como uma tentativa de estabelecer compreensões teóricas acerca dos questionamentos que emergiram na esteira das práticas políticas que marcam o percurso de alguns movimentos sociais, sobretudo, os feministas. Estes movimentos trouxeram à cena um amplo espectro de interrogações e debates sobre posturas e comportamentos que, tradicionalmente, eram adotados como explicações "naturais" para atitudes arbitrárias, procedimentos discriminatórios e políticas e práticas de dominação/ submissão (NETO, 2001).

Ao criar um instrumental teórico que possibilitava, ao mesmo tempo, a análise do global e a retenção de singularidades, presentes na vida cotidiana, os estudos de Gênero revelaram

> (...) um universo de tensões e movimentos com toda uma potencialidade de confrontos, deixando entrever um mundo no qual se multiplicam formas peculiares de integração-diferenciação, permanência-transformação, em que a mudança não está excluída, mas sim vivificada de diferentes formas (MATOS, 2000, p. 25).

Simultaneamente, destacou-se o papel feminino na história da condição humana do século XX, finalidade primeira pela qual a categoria Gênero foi criada. Deu-se conta, assim, da opressão de diversas naturezas colocadas pela história, abrindo campo para a análise de modos de vida e expressões culturais, de relações familiares, étnicas e de amizade entre mulheres, entre mulheres e homens, entre gerações, da construção de laços de solidariedade, das formas de comunicação e de perpetuação das tradições, das lutas até então marginalizadas nos estudos históricos (BERTO, 2007).

Por tudo isso, pode-se ousar dizer que a categoria Gênero veio acrescentar e complementar a categoria *classe social*, criada por Karl Marx em meados do século XIX. Com a introdução do conceito classe, uma legião de "oprimidos" emergiram para as análises das Ciências Sociais. Nesse sentido, os estudos de Gênero permitem trazer à luz desse mesmo campo de análises uma "multidão de oprimidos dentro da hierarquia dos oprimidos"

(BERTO, 2007, p. 25), abrindo espaço para a descoberta de relações de poder não mais restritas apenas a *homem versus capital*.

Percebe-se, desse modo, que o Gênero, inicialmente criado para analisar as desigualdades entre os sexos, pôde estender-se para a questão das diferenças dentro da diferença, o que contribuiu para a emergência de alegações desafiadoras do sentido uniforme da classe denominada "as mulheres" (COSTA, 2003).

> Na verdade, o termo "mulheres" dificilmente poderia ser usado sem modificação: mulheres de cor, mulheres judias, mulheres lésbicas, mulheres trabalhadoras, pobres, mães, solteiras, foram apenas algumas das categorias introduzidas. Todas desafiavam a hegemonia heterossexual da classe média branca do termo "mulheres", argumentando que as diferenças fundamentais da experiência tornaram impossível reivindicar uma identidade isolada. A fragmentação de uma ideia universal de "mulheres" por raça, etnia, classe e sexualidade estava associada a diferenças sérias no interior do movimento das mulheres sobre questões que variavam desde a Palestina até a pornografia. As diferenças cada vez mais visíveis e veementes entre as mulheres questionavam a possibilidade de uma política unificada e sugeriam que os interesses das mulheres não eram auto-evidentes, mas uma questão de disputa e de discussão (SCOTT, 1990, pp. 80-81).

A expansão dessa visão introduziu no debate histórico e sociológico a complexidade das relações sociais entre os sexos, mostrando que a dicotomia masculino/ feminino, dominador (macho) *versus* dominada (fêmea) não tem sustentação quando se abre a perspectiva da análise relacional que assumem decisiva relevância no processo de construção de Gênero. Uma construção que, alicerçada em bases sociais, culturais, econômicas, psicológicas, traz para a discussão um aspecto relevante: a definição de Gênero enquanto *representação*.

Para Lauretis (1994), o termo Gênero é uma representação não apenas no sentido de que cada palavra, cada signo *representa* seu referente, seja um animal, um objeto, mas também por *representar uma relação de pertencer* a uma classe (não no sentido marxista), a um grupo, uma categoria. O Gênero constrói uma relação de pertencimento, uma relação social, não podendo ser entendido como sexo, como a condição natural das pessoas e, sim, "como a representação de cada indivíduo em termos de uma relação social preexistente ao

próprio indivíduo e predicada sobre a oposição 'conceitual' e rígida (estrutural) dos dois sexos biológicos" (LAURETIS, 1994, p. 210).

Seguindo sua argumentação, a autora adianta que

> (...) se as representações de gênero são posições sociais que trazem consigo significados diferenciais, então o fato de alguém ser representado ou se representar como masculino ou feminino subentende a totalidade daqueles atributos sociais. Assim, a proposição de que a representação de gênero é a sua construção, sendo cada termo a um tempo o produto e o processo do outro, pode ser reexpressa com mais exatidão: 'A construção do gênero é tanto o produto quanto o processo de sua representação' (p. 214).

A construção de Gênero nos dias atuais, na mesma medida de tempos passados, se dá não apenas nos maios de comunicação, nos tribunais, na família, no sistema escolar público e privado; ela se faz, embora de maneira sub-reptícia (BERTO, 2007), "na academia, na comunidade intelectual, nas práticas artísticas de vanguarda, nas teorias radicais e até mesmo, de forma bastante marcada, no feminismo" (LAURETIS, 1994, p. 223). Ou seja, não só produzindo, promovendo, implantando através dos discursos institucionais e das várias *tecnologias de gênero*, mas inscritos nas práticas micro-políticas, construindo espaços de resistências, na subjetividade e na auto-representação.

Homens e mulheres são construídos socialmente e as formas como expressam sua espiritualidade é também engendrada. E em nenhuma sociedade conhecida a experiência religiosa é a mesma; se esta é marcada pela diferença é porque estão em ação várias *tecnologias de gênero* (LAURETIS, 1994, p. 208). Nesse sentido, os discursos provenientes da Cúria Papal, por exemplo, são tecnologias de gênero de grande alcance dado o peso de sua autoridade.

O Gênero é a nossa identidade primeira, é aquilo que atribui existência significável para todos os sujeitos, qualificando-nos para a vida no interior da inteligibilidade cultural (BUTLER, 2003). Lauretis (1994) fala que é preciso separar gênero da diferença sexual e passar a conceber o Gênero como produto de várias *tecnologias* (efeito da linguagem, do imaginário, do desenvolvimento complexo de várias tecnologias políticas produzidas nos

corpos). Para a autora, os gêneros são então produzidos por uma tecnologia, uma maquinaria de produção (que formam discursos que se apóiam nas instituições do Estado – como a família, a escola e *a religião*), criando as categorias homem e mulher para todas as pessoas.

O Gênero é produto de várias tecnologias sexuais, uma maquinaria de produção que vem de discursos e práticas discursivas das autoridades religiosas, legais e/ou científicas, da medicina, da mídia, da família, da religião, da pedagogia, da cultura popular, dos sistemas educacionais, da psicologia, da arte, da literatura, da economia, da demografia etc., que se apóiam nas instituições do Estado. Somos todos interpelados pelo Gênero, lembrando que a interpelação é "o processo pelo qual uma representação social é aceita e absorvida por uma pessoa como sua própria representação, e assim se torna real para ela, embora seja de fato imaginária" (LAURETIS, 1994, p. 220).

Assim, quando falo de *espiritualidade feminina* não estou me reportando à noção de natureza, mas de construção social e histórica. As mulheres e sua instituição enquanto seres sociais, sua percepção do mundo, a vivência de sua religiosidade são frutos das *práticas discursivas* e das *condições de produção.* A questão aqui é quando estes sujeitos sociais se tornam *mulheres*, cuja definição implica em uma especificidade e uma 'diferença' que limitam a sua atuação política e religiosa.

Há de se constatar, assim, que os estudos de Gênero trouxeram elementos significativos para se analisar as relações que se estabelecem entre mulheres e homens (entre outras construções sociais). As análises de gênero romperam com uma visão universal do masculino e do feminino e sugeriram pensar uma infinidade de categorias vinculadas a condições especiais do *ser mulher* e/ ou *ser homem*, em determinados lugares e épocas. As reflexões colaboraram para se pensar:

> (...) sobre os sistemas ou estruturas de gênero; presume uma oposição fixa entre os homens e as mulheres, e identidades (ou papéis) separadas para os sexos, que operam consistentemente em todas as esferas da vida social. (...) Amplia o foco da história das mulheres, cuidando dos relacionamentos macho/fêmea e de questões sobre como o gênero é percebido, que processos são esses que estabelecem as

> instituições geradas, e das diferenças que a raça, a classe, a etnia e a sexualidade produziram nas experiências históricas das mulheres. (SCOTT, 2005, pp. 18-19).

As relações que se estabeleceram entre os gêneros, em determinados períodos históricos, autorizaram que, ao longo dos tempos, se legitimassem certas expressões tais como, 'tarefas de mulheres' ou 'ofícios dos homens', marcando o universo das relações sociais. Nas últimas décadas, estes conceitos foram neutralizados como a inversão dos papéis, tradicionalmente atribuídos aos sexos, colaborando para romper com visões que associavam homens e mulheres a atividades específicas.

Sim, são muitos os "usos e abusos do gênero", para empregar a expressão certeira registrada por Heilborn (1992, p. 39). Com maior ou menor ênfase em suas interpretações, os variados empregos do conceito têm em comum, de certa forma, a afirmativa da construção social das distinções sexuais como forma de resgatar a produção cultural e histórica das relações entre homens e mulheres. Guardadas as devidas proporções, as teorias que se utilizam do conceito gênero buscam, afinal, a superação do determinismo biológico, o qual, baseado apenas nas diferenças de sexo e ancorado em argumentações provenientes da medicina e das ciências biológicas em geral, procura justificar a caracterização de mulheres e homens enquanto seres *qualitativamente* distintos.

Entre as várias concepções sobre as relações de gênero, em minha pesquisa destaco aquela que procura também ressaltar seu caráter eminentemente cultural, enfatizando sua utilidade na análise da constituição dos significados e das relações de poder socialmente constituídas. O saber que se produz sobre as diferenças sexuais e corporais, bem como sobre o lugar das mulheres e dos homens na divisão sexual do trabalho, caracteriza-se pela sua variabilidade e natureza *política*. Gênero, assim, é utilizado com a preocupação social, histórica e cultural de superar as explicações biologizantes acerca das relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos e com ênfase em sua definição como um primeiro modo de dar significado às relações de poder.

Nossa socialização (ou seja, entre seres humanos) interfere na forma como nos relacionamos, intervém em todas as escolhas que fazemos e nas diversas maneiras como atuamos. Não se trata de afirmar que sempre foi assim ou que é algo inerente à nossa 'natureza'. Antes, busca-se afirmar que as expressões da masculinidade e da feminilidade são historicamente construídas e referem-se aos símbolos culturalmente disponíveis em uma dada organização social, às normas expressas em suas doutrinas e instituições, à subjetividade e às relações de poder estabelecidas nesse contexto. As inúmeras decorrências desses pressupostos elevam a utilização do conceito de gênero a uma categoria explicativa muito fértil para a análise dos aspectos da vocação e do trabalho religioso, alvo de compreensão de minhas investigações.

A teorização do gênero tem também, como podemos encontrar, particularmente, nas análises de Joan Scott (1990), outra importante premissa: o conceito pode ser identificado como uma primeira forma de dar significado às relações de poder. O gênero é o primeiro campo no seio do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado. A partir das relações de gênero pode-se perceber a organização concreta e simbólica da vida social e as conexões de poder nas relações entre as pessoas.

Desse modo, o estudo do gênero se aplica como um meio de decodificar e de compreender as relações complexas entre as diversas formas de interação humana. Para a própria Scott (1990), por exemplo, muitas relações de dominação da história, tais como na Revolução Francesa, nos regimes autoritários, no conceito de classe, estão ancoradas e se constituem na categoria do gênero, e para entendê-las é necessário entender este último.

A compreensão do gênero ainda possibilita promover dentro da história a emergência de *contra discursos*, ou mesmo de uma epistemologia filógina

> que elimina [ou deveria eliminar] a preocupação de fortalecimento da identidade mulher, ao contrário do que se visava inicialmente com um projeto alternativo de uma ciência feminista (RAGO, 1998, p. 24).

Pois o gênero se preocupa com a consolidação de um discurso que constrói uma identidade do feminino e do masculino que encarcera homens e mulheres em seus limites, os quais a história deve 'libertar'. O gênero expõe o dilema da diferença, a construção de desigualdades binárias, de diferenças pretensamente naturais, o que significa lutar contra padrões consolidados por comparações nunca estabelecidas, por pontos de vista jamais expressos como tais.

As significações de gênero e de poder se constroem reciprocamente, e se fazem refletir nas condições de vida de homens e de mulheres, independente de uma relação óbvia entre as mesmas. O poder se exerce sobre o gênero como forma de domínio político; por isso que, na base de regimes totalitários ou ditatoriais, as relações de gênero são estreitamente codificadas e vigiadas. Mesmo sem uma justificativa imediata e pragmática, como no caso de dissidentes políticos ou minorias étnicas e religiosas, nos regimes de exceção as minorias de todos os tipos são controladas e conformadas a uma moral estrita. Há algo mais aí, além de preconceitos, de desejo de dominação e de controle: trata-se de poder.

O conceito de gênero como culturalmente construído, distinto do de sexo, como naturalmente adquirido, formou a base sobre o qual as teorias feministas inicialmente se basearam para defender perspectivas 'desnaturalizantes' sob as quais se davam, no senso comum, a associação do feminino com fragilidade ou submissão, bem como do masculino com força e dominância – e que até hoje servem para justificar estereótipos. Neste sentido, o principal embate de Judith Butler (2003) se deu com a premissa na qual se origina a distinção sexo/gênero: sexo é natural e gênero é construído. Butler afirmou que, "nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino" (2003, p. 26).

Segundo a autora, aceitar o sexo como um dado natural e o gênero como um dado construído, determinado culturalmente, seria aceitar também que o gênero expressaria uma essência do sujeito. Na tentativa de 'desnaturalizar' o conceito, Butler propôs libertá-lo

daquilo que chamou de “metafísica da substância” (2003, p. 35). Ela argumentou que, ao contrário do que defendem/defendiam as teorias feministas, o gênero é um fenômeno inconstante e contextual, que não denota um ser substantivo, mas antes “um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (2003, p. 29).

Essas questões permitem pensar também as relações que se estabelecem no interior das organizações religiosas, seja entre homens ou mulheres. No convento, estão presentes representantes de várias etnias e camadas sociais distintas, o que contribui para criar novos padrões de investigação, pois se trata de pensar as relações que se estabelecem com o sagrado, classificando-se as demais referências como secundárias.

As relações de poder que convencionalmente impunham-se do clero masculino para as mulheres, permaneceram. Contudo, também há relações de dominação entre os clérigos (entre superiores e subalternos, dos abades com os noviços, por exemplo). Portanto, as relações de predomínio estariam presentes na vida religiosa no universo constituído por homens e mulheres e no interior destas diferenças

Como definiu Scott (1992), o Gênero deve ser utilizado e apreendido como um suplemento que desafia e desestabiliza as premissas teóricas postas sem, entretanto, oferecer ou se propor ser a síntese, ou uma resolução fácil da complexidade que permeia e perpassa as relações sociais entre os sexos. “É algo adicionado, extra, supérfluo, acima e além do que já está inteiramente presente; e também uma substituição para o que já está ausente, incompleto, carente, por isso, requerendo complementação ou integralidade” (SCOTT, 1992, p. 73).

Trata-se de olhar os espaços sociais encravados nos intervalos das instituições, nas brechas dos elementos do binômio do discurso poder/ conhecimento. São nestes espaços que se procede a construção diferente de Gênero, que se afirma em termos de subjetividade e de auto-representação, e se manifesta

> (...) nas práticas micro-políticas da vida diária e das resistência cotidianas que proporcionam agenciamento e fontes de poder ou investimento de poder; e nas produções culturais das mulheres, feministas, que inscrevem o movimento dentro e fora da ideologia, cruzando e recruzando as fronteiras – e os limites – da(s) diferença(s) sexual(is) (LAURETIS, 1994, p. 223).

Porém, apesar das inúmeras possibilidades de análise que o conceito permitiu, o uso do Gênero como categoria de análise das relações sociais entre os sexos não recebe, sempre, aceitação unânime ou mesmo consensual. Alguns críticos advertem para o fato dos estudos de Gênero ser apontados como sinônimos de "estudos da mulher", perdendo sua potencialidade relacional (SOIHET, 1998). Outros ressaltam que o Gênero vem sendo empregado, por outro lado, como "estudos de masculinidade", com o perigo de tornar-se um campo especializado e específico de análise de e interpretação, negligenciando novamente o caráter relacional que deve preservar (PISCITELLI, 1998).

Por fim, outros teóricos defendem que o conceito Gênero não dá conta da compreensão da dominação masculina, apreendida como "dominação simbólica" (BOURDIEU, 2002), ou seja, instituída nas relações sociais entre os sexos, naturalizando nos dominados a aceitação da dominação.

A confusão estabelecida entre Gênero enquanto sinônimo de "estudos sobre mulheres" se situa no momento em que ocorre a separação entre política e teoria; melhor dizendo, quando se distancia o feminismo enquanto prática política concreta e o Gênero como a tentativa de sistematizar e teorizar esta prática. Feministas militantes ausentes das universidades apontam o Gênero como uma forma ideologicamente neutra de tratar os "estudos sobre a mulher", retirando destes a capacidade de transformação pela prática política (NETO, 2001). Nesse sentido, o retorno à categoria "mulher" como referencial de análise das relações sociais entre os sexos se justifica através da aceitação desta "mulher" como uma entidade histórica e social multifacetada, construída na prática e nos discursos que a legitimam e consubstanciam.

Outro aspecto que ganha tons de polêmica quanto ao uso do Gênero como categoria de análise refere-se à sua utilização nos estudos de masculinidades, marcados por uma visão essencialista e parcial. O risco aqui prende-se ao fato da vinculação entre "masculinidade" e "homem" cair no terreno da essencialidade de uma natureza masculina. O que, neste caso, seria perigoso por ser caracteristicamente "dominante". Sobretudo as revisões antropológicas sobre masculinidade apontam "a tendência de masculinidades com homens, com qualquer coisa que os homens pensem e façam, qualquer coisa que pensem e façam para serem homens ou com qualquer coisa que as mulheres não sejam" (PISCITELLI, 1998, p. 149).

A saída para esta encruzilhada metodológica seria encarar os estudos de gênero como um campo complexo e grávido de possibilidades de exploração tanto das construções de masculinidades quanto as de feminilidades, percebendo como essas construções são utilizadas como operadores metafóricos para o poder e a diferenciação em diversos aspectos do social.

Em outra perspectiva crítica acerca das análises de Gênero, tem-se a vertente teórica que explica as relações entre os sexos como decorrentes da "dominação masculina" situada no capo da "dominação simbólica". O principal defensor desta corrente é o sociólogo francês Pierre Bourdieu (2002), para quem a dominação masculina legitima-se em uma sociedade que se constitui, em todos os seus momentos históricos, na perspectiva androcêntrica que dispensa qualquer estratégia de justificação. Tomando como referencial de análise a sociedade Cabila (colônia argelina na França), Bourdieu estende a explicação da dominação masculina a todas as formações sociais, ao destacar que

> (...) a ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembleia ou de mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina, como o salão, e a parte feminina, como o estábulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário, ou o ciclo de vida, com momentos de ruptura, masculinos, e longos períodos de gestação, femininos. (BOURDIEU, 2002, p. 86).

Esta "dominação simbólica", destaca Bourdieu (1989), para se tornar operante, pressupõe não somente sua aceitação, mas ainda sua "naturalização" por parte de dominantes e dominado/as. O autor enfatiza ainda que a dominação masculina centra na dominação simbólica é o princípio que legitima as demais formas de dominação/ submissão, exercitadas de maneiras singulares e múltiplas, diferentes em suas formas segundo a posição social, geográfica, étnica, de gênero, que se homogeneíza separando e unindo, em cada universo social, homens e mulheres, mantendo entre estes uma mística linha de demarcação.

A dominação masculina somente gera possibilidades de transformação quando os dominado/as percebem que ele/as contribuem para sua própria constituição de submetido/as.

> Por em foco os efeitos que a dominação masculina exerce sobre o *habitus* masculino não é, como alguns poderão crer, tentar desculpar os homens. É mostrar que o esforço no sentido de liberar as mulheres da dominação, isto é, das estruturas objetivas e incorporadas que se lhes impõe, não pode se dar sem um esforço paralelo no sentido de liberar os homens dessas mesmas estruturas que fazem com que eles contribuam para impô-las. (BOURDIEU, 2002, p. 113).

Scott (1992) concorda com a posição de Bourdieu de que a história das mulheres, enquanto esfera considerada distintamente, é parte da história da dominação masculina, porque são os homens que formulam as regras, que organizam a sociedade, que estabelecem os territórios e as fronteiras. Contudo, a autora adverte para a necessidade de se considerar a existência de uma história a ser escrita, que aborde a noção de dominação, de poder desigual. Uma teoria social que, reconhecendo a autoridade das estruturas na construção das relações entre os sexos, também considere que a subjetividade – não vista como essencialista ou inerente à natureza feminina, mas criada para/ pelas mulheres em um contexto específico da história, da cultura, da política – e a criação de sujeitos são algo mais complexo que esta mesma dominação.

Desse modo, precisamente por ampliar o objeto do conhecimento histórico, trazendo à luz novos sujeitos; por desnaturalizar identidades sexuais, entendendo-as enquanto construções sociais que envolvem relações de poder, presentes não apenas no masculino, mas

em uma teia de processos que implica em ações que constrangem, disciplinam, escondem, negociam e resistem; por postular uma dimensão relacional da realidade, impossibilitando uma análise generalizante e essencialista das categorias culturalmente construídas de mulher e de homem; por todo seu potencial teórico e metodológico, o Gênero subsidia a presente investigação.

I. 1. 2. Uma "descrição densa".

Como já foi dito anteriormente, uma das finalidades principais dessa pesquisa é a análise dos discursos e das práticas que emergem do cotidiano de um Mosteiro paulista da Ordem de Santa Clara de Assis, enfatizando as questões relacionadas às mulheres religiosas que compõem seu corpo de fundadoras/ membros. Para conhecer este universo específico, dediquei-me também em realizar um trabalho de campo, o que em Antropologia significa pesquisa qualitativa, observação e investigação.

Contudo, para além de produzir um registro de acontecimentos e impressões, de relatar como a etnografia foi produzida, de deter-me na experiência de estar com as monjas, de conversar com elas, entrevistá-las, conhecer mais sobre seu modo de vida, foi minha intenção, antes, realizar o que Clifford Geertz denominou de "descrição densa".

No final do século passado, surgiram muitas críticas ao conceito de Cultura dentro das Ciências Sociais e, especificamente, no campo da Antropologia. Afirmou-se sua ineficácia e mesmo o seu fim para o estudo das sociedades e dos indivíduos diante da globalização em todas as suas esferas. Porém, alguns autores, como Clifford Geertz, fizeram sua defesa. Para o antropólogo estadunidense, tratava-se a Cultura de um conceito fundamental para a reflexão sobre os seres humanos e suas vidas, principalmente no que tange às pesquisas relacionadas às sociedades contemporâneas.

Sua obra "A interpretação das culturas" (1978) trouxe enorme contribuição metodológica para pensar as culturas, relativizando-as e generalizando seus aspectos,

enquanto construções simbólicas da razão humana. Para decifrar uma cultura seria necessário, então, segundo Geertz, dar-se conta das peculiaridades e das diferenças que se tornam cada vez mais complexas e diversificadas na sociedade humana global dos dias atuais. Buscar-se-ia, deste modo, as particularidades dentro de um mesmo processo cultural, através de tentativas de uma tradução das mensagens nestas contidas (LAPLANTINE, 1994).

Tem-se então que, com Geertz, o conceito de Cultura recebeu nova significação, tornando-se fundamental para os estudos do social. Embora todas as correntes dentro da Antropologia moderna se empenhem em um mesmo esforço interpretativo, Geertz se diferenciou na medida em que, na busca do significado simbólico, adotou as premissas demandadas pela Hermenêutica[17]. A Antropologia interpretativa de Geertz não aponta um significado, mas uma complexidade deles, uma ampla relativização de conceitos.

Na ótica de Clifford Geertz não há uma receita para o diálogo com outro, para a busca da compreensão dos significados de suas ações e comportamentos.

> 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, 1989, p. 163).

Nesse sentido, o autor cunhou a expressão "descrição densa" para designar a prática em si da pesquisa antropológica, baseada, em geral, na etnografia. Tratar-se-ia de uma descrição de situações, comumente bastante cotidianas, em que estão em jogo os sentidos socialmente atribuídos às ações em contextos específicos. Por outro lado, esta atribuição deve sempre ser alvo de problematizações, pois as descrições implicam na produção de estratégias

[17] Hermenêutica é um ramo da Filosofia que se debate com a compreensão humana e a interpretação de textos escritos. A palavra deriva do nome do deus grego Hermes, o mensageiro divino, a quem os gregos atribuíram a origem da linguagem e da escrita, além de o considerar o patrono da comunicação e do entendimento humano. A proposta hermenêutica de Geertz estaria próxima, talvez, de Paul Ricouer, para quem há uma diferença entre "interpretação" e "explicação" dentro das próprias Ciências Humanas. Explicação seria, por exemplo, a análise estrutural de um texto, através da qual o texto adquire um sentido. Já a interpretação pressupõe um sujeito leitor que se apropria do texto, o atualiza e o traduz, conferindo-lhe uma significação. (ALBERTI, 1996).

de leitura/ interpretação pelo pesquisador, na operação de cortes e na eleição de um sujeito ou de um grupo determinado.

Assim, para Geertz a etnografia é um processo guiado preponderantemente pelo senso questionador do investigador. A utilização de técnicas e procedimentos não segue padrões rígidos ou pré-determinados, mas, antes, o senso que o pesquisador desenvolve a partir do trabalho de campo no contexto social de sua análise. Nessa perspectiva, o processo de pesquisa será determinado explícita ou implicitamente pelas questões propostas pelo investigador.

De outra forma, o que antes era visto como "objeto" de pesquisa torna-se seu sujeito, imprescindível no ato de "fazer sentido" frente às contradições sociais/ confrontos culturais. O sujeito, historicamente agente social, contribui para significar o universo examinado, exigindo uma constante reflexão e questionamento por parte do cientista social.

A etnografia estuda principalmente os padrões mais previsíveis do pensamento e do comportamento humanos, manifestos em sua rotina. Debruça-se, ainda, sobre os fatos e/ou eventos inesperados ou que se realizam particularmente em determinados contextos. Em etnografia observam-se os modos como os grupos sociais conduzem suas vidas com o objetivo de "revelar" o significado cotidiano através do qual as pessoas agem. A finalidade é documentar, monitorar, encontrar os sentidos que os sujeitos dão às próprias condutas (GEERTZ, 1978).

Trata-se de uma empreitada irônica em relação ao projeto intelectual que a etnografia constitui. Afinal, o que o pesquisador busca fazer é continuamente falar sobre a organização da interação social estudada, de modo que sua fala seja significativa também para os atores sociais analisados. Ou seja, falar com eles e não sobre eles, como já disse Paulo Freire (1983) – tarefa muito difícil, senão *praticamente* impossível. Pois, ao escrever uma narrativa, o

cientista social deve registrar os indivíduos tal como estes se apresentam em suas próprias perspectivas.

Daí, como lembra Geertz, a importância de se conhecer o significado local da ação. Ao falar do outro, de uma maneira que o seu ponto de vista seja considerado, toca-se no ponto frágil da abordagem etnográfica: a tentativa de fazer sentido, de registrar as formas de organização do outro de um modo que não seja comprometedor, não seja invasor nem discriminatório, não seja opressor nem excludente.

Portanto, genericamente, o trabalho de campo pode ser frustrante e insatisfatório. Porém, quando bem direcionado teórica e metodologicamente, constitui-se em desafio inigualável para o cientista. E foi nesse sentido que a prática foi utilizada nesta investigação.

CAPÍTULO II.
Ecos do passado.

> Que ninguém se engane: só se consegue a simplicidade através de muito trabalho. (Clarice Lispector, 1998).
>
> (...) Porque, desde o começo de nossa Ordem, lá com a mãezinha Clara e o paizinho Francisco, sempre foi importante o isolamento, o silêncio, a pobreza. Mas não confunda isolamento com prisão, com falta de liberdade e de coisas. Nós, aqui, vivemos uma vida muito rica: riqueza de amor, de fé, riqueza de Deus. (Irmã M. J., 57 anos, 35 anos de Vida Religiosa Contemplativa).

Neste capítulo, meu objetivo é discutir o que a historiografia diz acerca da vida religiosa feminina ao longo da Idade Média, o cenário em que tanto o Franciscanismo quanto o Clarianismo se estabeleceram. Mas, antes farei uma breve introdução sobre o quanto a clausura significou para a vida religiosa e, especificamente, para a vida religiosa feminina, desde a Antiguidade.

Depois, refletirei sobre as colocações das estudiosas e dos estudiosos que atentaram, particularmente, para as freiras, para a definição de um modelo de vida monástica durante o século XIII e o empenho dos reformadores no sentido de criarem uma religiosa assinalada como *feminina.*

Este esforço de regramento estava em processo, aliás, quando do aparecimento das Ordens Mendicantes, entre elas a Franciscana, contemporâneas do interesse papal da época de normatizar a vida religiosa das mulheres, tendo-se, para isto, de observar a vasta gama de organizações, práticas e atuações que existiam. Se levarmos em conta os movimentos considerados "heréticos", como os Cátaros e os Valdenses[18], o leque de possibilidades para a expressão da espiritualidade feminina era ainda maior.

Esse comprometimento disciplinador marca os documentos eclesiásticos referentes às mulheres franciscanas (Cartas, Regras e Formas de Vida) e neles há algo em comum: *a preocupação especial com a clausura feminina*. Clara de Assis e suas irmãs estavam

[18] O Catarismo foi um movimento cristão, ocorrido no sul da França e no norte da Itália. Gnósticos e maniqueístas, os Cátaros acreditavam na existência do Bem (entendido como eles mesmos, os únicos e verdadeiros bons cristãos) e do Mal (de caráter ontológico, representava toda matéria existente no mundo, bem como o seu Criador). Suas ideias conflitaram com os conceitos católicos, que prega um Deus bondoso, de modo que, em 1198, o papa Inocêncio III oficializou a condição herética do movimento. Já na primeira metade do século XIII, os Cátaros foram extintos, caçados e condenados à morte pela Inquisição. Os Valdenses, movimento cristão francês fundado pelo comerciante Pedro Valdo, afirmavam o direito de cada fiel de ter e ler a Bíblia em seu próprio idioma, sendo o livro este livro a fonte de toda autoridade eclesiástica. Negavam a supremacia de Roma e o culto às imagens sagradas (que consideravam idolatria). Foram perseguidos pela Inquisição Católica durante a Idade Média e a Reforma. No século XVI, os Valdenses uniram-se ao protestantismo, subscrevendo-se ao Calvinismo. Hoje denominada Igreja Valdense e Metodista, o grupo conta com milhares de membros na Itália e no Uruguai (GONZÁLEZ, 1984; 1985).

próximas de Roma e se tornaram foco de atenção especial do papado, que buscava regulamentar e homogeneizar as práticas das mulheres que optavam pela vida religiosa.

II. 1. Para entender a clausura em seus primórdios.

A vida de afastamento do mundo material sempre apresentou uma sustentação ética relativa à busca de um *estado de perfeição*, concernente ao seguimento radical dos preceitos cristãos ou conselhos evangélicos. As condições mais favoráveis para o alcance de tal estado acético aludiam à alienação da vida secular. Distantes de seus atrativos, os sujeitos que se guiavam por esses *santos* propósitos estariam mais seguros para não se renderem aos encantos da vida mundana.

O Cristianismo primordial introduziu também uma questão ideológica relativa ao caráter escatológico do mundo, ponto central de sua doutrina. Renunciar a esta realidade e aos seus apelos significava dar o desprezo merecido a um espaço condicionado pelo tempo e, portanto, fadado à finitude. Além disso, colocava-se, também, a ideia de que a pior fatalidade não é aquela que decorreria da cólera de Deus, Pai sempre disposto a acolher seus filhos, mas, sim, aquela que dizia respeito aos próprios atos humanos.

Significações paradoxais sobrepõem-se; se, por um lado, havia a ideia de um grande sacrifício associado ao desejo de isolamento, por outro, o sujeito estava renunciando tão-somente a um mundo que não podia oferecer nenhuma segurança, uma vez que havia se tornado, pelo discurso cristão da época, insatisfatório e finito, condenado pelo seu próprio funcionamento. Escreve Jacques Lacarrière, a esse respeito:

> Se os sinais sobrenaturais são escassos, se nada de espetacular nem de tangível se produz (um terremoto, um eclipse ou uma invasão), a gente se contentará com sinais mais comezinhos. Assim, vemos, pouco a pouco, que a exaltação e o delírio dos primeiros séculos cedem lugar a uma atitude mais moderada, rejeita-se a ideia de um universo brutalmente atingido por Deus e admite-se a hipótese de um universo minado por forças internas, de um mundo esgotado trazendo em si mesmo sua própria morte (1996, p.28).

O desencantamento e a indignação frente a essas interpretações sobre a vida humana foram levados a consequências mais ou menos radicais, como o abraçamento, por alguns

sujeitos, da vida *eremítica*, adjetivo etimologicamente associado à palavra *deserto*. Esse estilo de vida teve expressão significativa na região do Egito, a partir do século III:

> O mito do deserto foi uma das criações mais duradouras da antiguidade recente. Foi, acima de tudo, um mito de precisão libertária. Delimitou a presença imponente do "mundo" do qual os cristãos deveriam libertar-se, enfatizando uma clara fronteira ecológica (BROWN, 1990, p. 184).

Já que o fim dos tempos foi tão enfatizado pela ideologia cristã, por que não transformar essa trágica constatação em ato heróico? A fuga para os desertos seria a consequência ética mais compatível à constatação da efemeridade das coisas terrenas; ou, então, a entrega voluntária da vida àquele/as que, *in odium fidei* ("por ódio da fé"), incitavam perseguições que, não raro, culminavam em assassinatos impiedosos. Não seria mais "prudente" investir na glória futura, antecipando-a, por meio do martírio? Uma "morte heróica" não teria mais valor do que uma vida apoiada nas frágeis consolações terrenas? Por que não ir, dia após dia, preparando-se para o inesperado momento que, mais cedo ou mais tarde, teria de ser enfrentado? Afinal, não foi o próprio Cristo que exortou a uma atitude alerta, pois "não se sabe nem o dia, nem a hora que o reino dos céus há de se manifestar" (Mateus, Capítulo 25, versículo 13)? Desejar a própria morte, pelo martírio, ou *morrer para o mundo*, *via uma vida de ascese e isolamento* nos desertos, foram, então, estratégias para encarar a iminência e a imprevisibilidade frente à finitude do mundo e da própria vida. A vocação para as renúncias e a retirada para a solidão dos desertos ofereceram-se como opções de desprezo a toda a materialidade do mundo e da carne (DALARUN, 1990).

Em contraste com as cidades e as aldeias, o deserto era a região desprovida de tudo aquilo que era necessário à sobrevivência humana, portanto, era o local favorável para o combate à fragilidade, inerente ao homem e à mulher, característica que impedia ou dificultava a ascese. A vida no inabitado representava o desafio a tudo o que a carne demandava, pois "jejuar heroicamente, vivendo no deserto, terra desprovida de alimento, era

reviver a primeira e mais fatal tentação de Adão, e ainda superá-la, tal como Adão não fizera" (BROWN, 1990, p. 187).

No âmbito da matéria, paralelamente à luta contra a necessidade de alimento, presentificava-se, também, nos heróis do deserto, a luta contra as tentações sexuais. A batalha contra os desejos impunha-se como um combate contra a vontade própria, contra um *coração fechado*. O monge, para estar totalmente em paz, deveria ter ultrapassado tudo aquilo que dizia respeito a uma vida privada. Não deveria envergonhar-se de dizer nada, os pensamentos deveriam ser expostos sem constrangimentos (DALARUN, 1990). A existência de fantasias sexuais e de poluções noturnas indicava que o coração ainda não havia sido *tocado por Cristo:*

> A sexualidade da polução criava uma disjunção entre seu eu público diurno e um derradeiro oásis de experiência incomunicável e privatizada. Quando tais sonhos cessavam, podia se presumir que a última brecha entre a pessoa privada e seus companheiros se havia fechado. (BROWN, 1990, p. 196).

No pensamento cristão, principalmente a partir do século II, a sexualidade passou a ser a principal manifestação da fragilidade humana, devido à associação estabelecida entre o pecado original, do livro bíblico do *Gênesis*, e o desejo sexual. Esse último teria sido o responsável pela perda da *graça de Deus*, pela perda do Paraíso. Os Encratitas[19] (ou Continentes, ou Autocontrolados), por exemplo, seguidores do pensamento de Taciano (120-180), seita cristã difundida na Síria, no século II, consideravam que a reprodução da espécie alimentava o repetitivo ciclo da morte, associando, assim, intrinsecamente *sexo e sepulcro* (LAPIERRE, 1996).

[19] O Encratismo, fundado por Taciano, é considerado um movimento de cunho religioso que se manifestou em áreas mediterrâneas e no Oriente Médio. De acordo com os ideais deste grupo, os cristãos de verdade deveriam ser contidos no que se refere à prática sexual e à ingestão de alimentos como vinho e a carne, que, segundo eles, levariam a um estado animalesco e propiciariam a relação amorosa. Estas regras tinham seu fundamento na interpretação do *pecado original*, no qual Eva e Adão teriam renunciado à pureza dos seres humanos, que era garantida através da união de ambos ao *Espírito Santo*. Com a união carnal do casal, foi anulada essa junção e os humanos se encontraram no mesmo patamar dos animais, ou seja, tornavam-se mortais. Porém, se conseguissem permanecer castos, poderiam recuperar sua pureza inicial (DUCHESNE, 1997).

O combate ao corpo, por meio de privações e penitências, a solidão e o silêncio favoreciam a imaginação onírica. Foi escrito a respeito de Santo Antão que, durante décadas, ele estivera em contato apenas com "seres sobrenaturais" (FLAUBERT, 2004). Então, o indivíduo, ao tentar transcender as demandas corporais, depara-se com *outra coisa*, estranha a ele próprio: sua *espiritualidade*.

A superação do corpo, por meio do jejum, da abstinência sexual, do aniquilamento da própria vontade, liga o ser humano fortemente à *alma*, ainda que, de maneira invertida, isto é, a elevação de um (espírito) implica no rebaixamento do outro (matéria). O corpo, pela sua fragilidade, por suas necessidades e sua finitude, desafia a imortalidade e a transcendência do espírito. Então, vencer o corpo e suas vis demandas era equivalente a vencer a morte. Dessa forma, nas bases éticas do pensamento cristão, o corpo ocupou o espaço principal, estabelecendo as diretrizes a serem percorridas por aqueles que aspiravam à perfeição. Os eremitas procuravam o deserto, a *zona do não-humano*, para transcenderem sua própria humanidade.

A organização da vida monástica, a partir deles, propiciou, por assim dizer, a criação de *desertos artificiais*: os cenóbios ou mosteiros, refúgios seguros, regulamentados por prescrições bem definidas, nos quais, ao longo dos séculos, homens e mulheres transpuseram os umbrais, para lá terminarem os seus dias, *no serviço do Senhor*, ao mesmo tempo isolados do mundo e levando uma vida *em comunhão* com outros irmãos e irmãs movido/as pelos mesmos sagrados ideais. Lapierre, ao questionar a origem da palavra *monge*, cita Santo Agostinho[20] (354-430), escrevendo:

> Monos significa um só (...). Aqueles, pois, que vivem em comum (*in unum*) de modo a se fazer um só homem e a realizar esta expressão da Escritura: uma só alma e um só coração (*Atos* 4, 32); diversos corpos, mas não diversas almas, diversos

[20] Agostinho de Hipona, conhecido principalmente como *Santo Agostinho*, foi um dos mais importantes teólogos e filósofos dos primeiros anos do Cristianismo. Acreditando que a graça de Cristo era indispensável para a liberdade humana, Agostinho ajudou a formular a doutrina do *pecado original* e deu contribuições seminais ao desenvolvimento da *Teoria da guerra justa,* um conjunto de regras de conduta que define em quais condições a guerra seria uma ação moralmente aceitável (GILSON, 2006).

> corpos, mas não diversos corações, merecem que se lhe apliquem o nome de monos. (LAPIERRE, 1996, p.16).

Vê-se que, nas raízes da vida monástica, a atenção ao corpo toma lugar de destaque. É por meio do trabalho com a carne que o próprio espírito eleva-se. O *estado de perfeição*, almejado por Eremitas e Cenobitas, tem como foco principal o corpo, a tentativa de sua superação, ou sua própria negação – operação não exata, que sempre deixa um "resto". Há algo no corpo que não se *cristianiza*, que não se *aperfeiçoa*, que resiste, que retorna, sob a forma de estranhamento e de assombro, na tentação.

A vida monástica foi se estruturando, a partir dessas primeiras iniciativas de fuga para o deserto, no Oriente (principalmente no Egito e na Síria). Na Europa, seu estabelecimento se deu graças aos empreendimentos de Bento de Núrsia[21] (480-547), no século V, que a estruturou por meio de sua *Regra*, que se centrava na vida fraterna, orientada por um abade e pelo preceito *ora et labora* ("orar e trabalhar"), considerada "um projeto de perfeição nítido, bem estabelecido, rigorosamente medido" (ARIÈS e DUBY, 1991, p. 52). A *Regula Monachorum* ("Regra do Monastério") de São Bento é constituída por 73 capítulos, nos quais apresenta, com bastante detalhamento, as leis que devem reger os mosteiros Beneditinos: a função do abade; a renúncia ao mundo expressa pelos votos de pobreza, castidade e obediência; as prescrições acerca do silêncio, da oração e do trabalho; os cargos e ofícios do mosteiro; o trato aos monges que transgridem a disciplina; a recepção de hóspedes; a entrada de noviços (LAPIERRE, 1996).

A *Regra de São Bento* propagou-se rapidamente por toda a Europa, de Montecassino, na Itália, para a Inglaterra, a Alemanha, a França. Ao longo da Idade Média, surgiram várias Ordens Religiosas que a adotaram, havendo uma intensa proliferação da vida monástica. Em

[21] Bento de Núrsia foi um monge nascido no Reino Ostrogótico (atualmente, região da Alemanha), fundador dos Beneditinos, uma das maiores Ordens Católicas do mundo. Escreveu a *Regula Monachorum* ("Regra do Monastério"), também chamada de Regra de São Bento, o regulamento de vida monástica mais utilizado pelos conventos, que também inspirou muitas outras comunidades religiosas. São Bento, proclamado patrono da Europa em 1964, pelo Papa Paulo VI (1897-1978), é venerado tanto pelos católicos como pelos cristãos ortodoxos (MAGNO, 2009).

1012, São Romualdo[22] (951-1027) que, depois de três anos de vida eremítica, "comia três dias por semana meio filão de pão e um punhado de favas; três dias tomava com discreta sobriedade vinho e comida preparada" (SÃO PEDRO DAMIÃO, 1988, p. 24), funda a *Ordem dos Camaldulenses*[23], de absoluto rigor em termos de jejum e silêncio. Em 1084, São Bruno[24] (1032-1101) fundou a *Ordem dos Cartuxos*[25], na qual, cada monge vivia isolado dos demais em sua cela, sendo "a comunidade uma justaposição de solidões" (DALARUN, 1990, p. 34). Roberto de Molesmes (1029-1111), em 1098, fundou a *Ordem dos Cistercienses*[26], da qual São Bernardo[27] (1090-1153) foi um dos principais expoentes, tendo exercido uma grande influência, não só na difusão da Ordem (fundou 67 abadias), mas também no cenário político e religioso do século XII: "o papa, imperadores, reis, abades, arcebispos, bispos, barões –

---

[22] Romualdo de Ravena ou São Romualdo foi um monge beneditino, fundador da *Ordem dos Camaldulenses;* foi também a maior figura do renascimento do ascetismo eremita no século XI (SÃO PEDRO DAMIÃO, 1988).

[23] A *Ordem dos Camaldulenses*, também conhecida como *Congregação Camaldulense da Ordem de São Bento* é uma Ordem católica de clausura monástica pertencente à família dos Beneditinos; estabeleceu-se graças aos esforços do monge italiano Romualdo de Ravena, no início do segundo milênio. A sua reforma pretendia renovar e reintegrar a dimensão solitária da vida monástica sendo, por isso, uma Ordem essencialmente contemplativa. O mosteiro mais antigo da Ordem, ainda em funcionamento, fica no centro de Roma (DALLALBA, 1999).

[24] Bruno de Colônia foi um monge alemão, fundador da Ordem dos Cartuxos, considerada a mais rígida das ordens católicas. No mosteiro administrado por São Bruno, observava-se absoluto silêncio, a fim do aprofundamento na oração e à meditação das coisas divinas, ofícios litúrgicos comunitários, obediência aos superiores, trabalhos agrícolas, transcrição de manuscritos e livros piedosos (DALARUN, 1990).

[25] A Ordem dos Cartuxos é uma ordem religiosa católica de clausura monástica e de orientação puramente contemplativa surgida no século XI. É conhecida como aquela que professa maior austeridade no modo de vida dos seus membros e ao longo de toda a sua existência manteve sempre o espírito de pobreza (DALARUN, 1990).

[26] Roberto de Champagne ou Roberto de Molesmes foi um abade francês, fundador da Ordem de Císter ou Ordem dos Cistercienses. A ordem teve um papel importante na história religiosa do século XII, vindo a impor-se em todo o Ocidente por sua organização e autoridade. Restauração da regra beneditina inspirada pela reforma gregoriana, a ordem cisterciense promove o ascetismo, o rigor litúrgico e erige, em certa medida, o trabalho como valor fundamental, conforme comprovam seu patrimônio técnico, artístico e arquitetônico. Fonte: http://www.abadiaitaporanga.org.br/cisterciensesnobrasil.html Acesso em 16 de dezembro de 2014.

[27] Bernardo de Claraval, canonizado São Bernardo (1074), foi um abade francês, principal responsável por reformar a Ordem de Císter, da qual é considerado o "segundo" fundador. Reza a lenda que o abade atraía a tantos para a Ordem, que mães e esposas procuravam afastar os filhos e maridos de sua presença; tamanho era o poder de atração e de convencimento de Bernardo que todos os seus irmãos, primos e amigos o seguiram. Escreveu numerosas obras, milhares de cartas, mais de 300 sermões; interveio em todas as disputas doutrinais, em todas as grandes questões religiosas e seculares de sua época. É considerado o último dos "Padres (Pais) da Igreja" (COSTA, 2009).

todos se inclinam diante desse homenzinho frágil, desse ancião que, até seu derradeiro dia, se impôs à consciência cristã" (RICHÉ, 1991, p. 9). O Abade de Claraval (São Bernardo), com solicitude paterna e com ênfase, exorta seus religiosos relativamente aos perigos da carne:

> A caridade que me leva a preocupar-me convosco obriga-me a vos falar, meus irmãos. (...) Quem perscruta os corações sabe que, em meu coração, a solicitude por vós leva-o muitas vezes àquela que eu tenho por mim mesmo (...). Realmente, é evidente que nós carregamos com nossa carne, que temos sempre conosco nosso inimigo; quero falar dessa carne que nasceu do pecado, que se alimentou no pecado, corrompida desde sua origem, porém viciada ainda muito mais com os maus hábitos... Reúne-se a ela para ajudá-la, para dela se servir contra nós essa serpente muito disfarçada que não tem outro desejo, outra ocupação, outro propósito, senão matar almas. (SÃO BERNARDO *apud* RICHÉ, 1991, p.91).

São Bento, por sua vez, preocupou-se que, nos mosteiros filiados à sua *Regra*, houvesse uma ala para os hóspedes. Peregrinos, viajantes, almas atribuladas que desejassem um *oásis* de paz, encontravam nos redutos beneditinos uma santa acolhida. Os monges deviam receber bem, como se estivessem recebendo "o próprio Cristo". Prescreve a referida *Regra*, no capítulo LIII, *Da recepção aos hóspedes*:

> Todos os hóspedes que chegarem ao mosteiro serão recebidos como o próprio Cristo, pois ele mesmo dirá um dia: "Pedi hospitalidade e vós me recebestes" (Mt 25: 35) [...]. Assim que é anunciada a chegada do hóspede, o superior ou os irmãos irão a seu encontro, com toda solicitude da caridade. (...) Diante de todos aqueles que chegarem ou partirem, adora-se, com a cabeça inclinada ou com todo o corpo prostrado, ao Cristo que é recebido na pessoa deles. (...) O superior quebrará o jejum à chegada do hóspede, a não ser que se trate de um dos dias principais de jejum, que não se pode violar. (*REGRA DE SÃO BENTO apud* LAPIERRE, 1996, p. 16).

Ao longo de toda a Idade Média, houve uma grande difusão da vida monástica, que trazia consigo os princípios estabelecidos pelos primeiros ermitãos. A vida, ao mesmo tempo solitária e em comunhão com os confrades, foi se delineando com precisão, por meio das diversas fundações. As ordens religiosas, com todos os seus rigores, colocavam-se como um desafio frente à corrupção do clero secular, um apelo à reforma dos costumes e à conversão dessa parte da Igreja, que não observava o celibato e, não raras vezes, envolvia-se com a venda de sacramentos e de relíquias e com o tráfico de cargos eclesiásticos; cabe aqui mencionar também a *Congregação Beneditina de Vallombrosa*, fundada por São João

Gualberto[28] (995-1073), como reação a esse panorama de decadência e de corrupção que se abatia sobre a Igreja. Escreveu Dalarun (1990), relativamente a esses aspectos:

> É costume dizer que essa recrudescência do eremitismo se deve ao progresso das cidades no Ocidente e que a fuga do mundo seria uma fuga para longe das nascentes Babilônias. A princípio, isso é verdade na Itália, e depois menos evidente em outros países. A história do sentimento religioso desenvolve-se segundo sua própria lógica. O que permanece é o vínculo entre a deserção do mundo e os ideais de perfeição da reforma eclesial (p. 26).

A vida de renúncia e de oração e os anos dedicados ao trabalho solitário circundavam a figura do monge de admiração. A ele, estava associada à *sabedoria dos justos*. Muitas pessoas procuravam esses *santos* homens, para ouvirem suas pregações, nutrirem-se de seus preceitos, orientarem-se a partir de seus conselhos, ou simplesmente para olhá-los em sua aparência austera: "vê-los, ou, melhor ainda, tocá-los é associar-se um pouco ao benefício de sua ascese. Esse corpo, ainda mais precioso porque voluntariamente depreciado, tem um poder mágico" (DALARUN, 1990, p. 32).

Enquanto as comunidades masculinas, em paralelo à vida propriamente contemplativa, também exerciam a pregação, os mosteiros femininos iam ficando cada vez mais fechados e suas participantes cada vez mais reclusas, isto é, o contato das mulheres religiosas com o mundo externo era, cada vez mais, estritamente controlado pela hierarquia eclesiástica. As grades seculares dos claustros femininos testemunharam (e ainda o fazem) esse controle.

A 'natureza feminina' sempre ocupou um papel bem definido no pensamento religioso. Foi a partir do convite de Eva que o homem perdeu sua *consistência divina*. Ela não resistiu frente à insídia diabólica, tornando-se, assim, a *intermediária* entre o Mal e o homem. A imagem da mulher foi sempre vista com desconfiança ou, pior que isso, com temor, pelos

---

[28] João Gualberto foi um monge italiano pertencente à Ordem Beneditina. Cansado dos casos de suborno e de corrupção que vivenciou no Mosteiro de São Miniato, em Florença, onde o monge formou-se e consagrou-se, São Gualberto rumou, junto com alguns irmãos, para uma região florestal próxima aos Apeninos, onde fundou a Congregação Beneditina de Vallombrosa. Seguindo com rigor, disciplina e austeridade às Regras da Ordem Beneditina, João Gualberto implantou no Vale de mesmo nome um centro tão avançado e respeitado de estudos que a própria Igreja enviava para lá seus padres e bispos para aprofundarem seus conhecimentos. Todos oravam e trabalhavam a terra, replantando os bosques do Vale e cultivando o alimento do mosteiro, por isso são considerados precursores da agricultura autossustentável (LUCCHESI, 1956).

representantes da Igreja, pois encarnava a própria tentação. Ela teria o poder de *incendiar o corpo do homem* (CARDMAN, 1999).

Dessas representações decorrem duas consequências. A primeira delas diz respeito a um trabalho de *negação da sexualidade feminina*, por meio da extrema valorização da virgindade no pensamento eclesiástico, principalmente a partir dos séculos III e IV. Nessa época, a presença de uma virgem em um lar cristão era uma benção divina, afastando, assim, tragédias e castigos. Os pais tentavam convencer suas filhas da *superioridade do estado virginal.* Os guias espirituais exortavam suas fiéis a consagrarem-se a Deus, mantendo-se intocadas. Santo Ambrósio[29] (337-397), no século IV, escreveu seu *Tratado das virgens*, no qual discorre larga e enfaticamente sobre a *grande virtude*:

> E cada virgem alçará sua voz em suave e inefável cântico, desta forma: entrarei no altar de meu Deus; meu Deus alegrou minha juventude. Por isso eu, adiantando-me a esta festa e gozando de sua visão dentro de minha alma, venho a imolar no altar de vossos sacrifícios de louvores, e oferecer meu voto ao Altíssimo; porque altares de Deus sois em cada dia que Cristo recebe o sacrifício de vossos corpos, templos vivos de Deus, perfumados pela santidade que flui de vossas almas, como chama do fogo divino aceso nela pela mão do sacerdote eterno. (SAN AMBROSIO, s/d, p. 47).

Por meio da manutenção de um corpo intacto, a virgem assegurava-se da salvação de sua alma, pois o exercício dessa virtude é agradável a Deus, refletindo a pureza de seu coração.

A segunda consequência parece estar ligada ao *enclausuramento* propriamente dito, isto é, as mulheres religiosas, permanecendo bem reclusas, *atrás das grades*, estariam não só beneficiando a si mesmas contra as tentações do mundo secular, mas também poupando os homens do despertar do desejo sexual, resultante da proximidade física com o sexo 'frágil', pois mulher e carne tornaram-se *sinônimos* e "nenhum homem, qualquer que seja o seu traje, pode escapar a essa fome que acossa o corpo e, o que é pior, o incendeia" (DALARUN, 1990, p. 51).

---

[29] Aurélio Ambrósio foi um político italiano antes de se tornar Arcebispo de Mediolano (hoje Milão). Um dos quatro doutores da Igreja originais (junto a São Gregório Magno, São Jerônimo e Santo Agostinho), Ambrósio foi um dos mais influentes membros do clero no século IV e influenciou sobremaneira o pensamento de Santo Agostinho (SAN AMBROSIO, s/d).

No sentido canônico, a clausura é "constituída pelo conjunto de leis que limitam ou restringem a entrada de estranhos em um espaço reservado e a saída de religiosos e de religiosas para fora deste espaço[30]", sendo os seus principais objetivos o recolhimento, a guarda da castidade, a oração como principal elo com Deus e a conservação do espírito ao abrigo das tentações do mundo.

Anteriormente à fixação das leis que regulamentavam a vida em clausura, as primeiras religiosas, se bem que afastadas do mundo, desfrutavam de significativa liberdade. Desde os primórdios do Cristianismo, houve mulheres que, levando uma existência casta, se propuseram a pôr em prática ideias de perfeição, o que nem sempre implicou afastamento físico da casa paterna. Outras, ao optarem pela renúncia ao mundo, sentiram necessidade de quebrar todos os laços que a ele as haviam ligado, para o que se juntaram e viveram em comunidade. Assim, e *possivelmente mais cedo do que os homens*, certas mulheres estabeleceram-se em grupos, orientadas espiritualmente por aquela, entre elas, de idade mais avançada. Paulatinamente, estas comunidades informais foram adquirindo outro estatuto, transformando-se por vezes em autênticos mosteiros, num lento processo que se alongou durante séculos (JOHNSON, 2001).

Às mulheres que desejavam afastar-se do mundo secular aplicou-se, inicialmente, uma determinada *Regra* religiosa: um conjunto de normas que regulamentavam a vida comunitária. Estes preceitos provieram, em grande parte, de diversos esclarecimentos e indicações apresentados por figuras destacadas da Igreja. Já a partir do século VI, por exemplo, a *Regra de São Bento* era seguida por quase todas as comunidades femininas deste tipo.

O conceito de clausura feminina, tal como o conhecemos hoje, surgiu somente na Idade Média, quando os grupos religiosos formados por mulheres se agruparam

[30] Dictionnaire de Spiritualité et Mystique. Doctrine et Histoire (colect.). Paris: Beauchesne, 1933, Tomo 2, p. 979.

fundamentalmente em torno de três *Regras*: a de Santo Agostinho, a de São Bento (sobre as quais já comentei) e, finalmente, a de São Francisco de Assis (que será especialmente analisada posteriormente) – independente de, depois, cada ordem religiosa lhes acrescentar diferentes estatutos e *Constituições*, a fim de que melhor resultasse, na prática, a aplicação dos textos normativos às vivências particulares de cada uma.

É de salientar, contudo, que, apesar das ordens religiosas femininas terem tido uma origem muito parecida à das masculinas, as prescrições relativas às freiras não foram uniformes, sobretudo devido ao ambiente nos mosteiros de mulheres se ter caracterizado muitas vezes por certa desordem; desta situação resultaram, frequentemente, medidas de reforço disciplinar[31].

A primeira lei universal da clausura é a *Constituição Peticulosa* (1298), de autoria do Papa Bonifácio VIII (1235-1303), a qual *proibiu expressamente a saída das religiosas de seus respectivos conventos*, abrindo-se apenas para os casos de doença grave que pudessem afetar toda a comunidade. Esta lei governou todas as religiosas durante vários séculos e a sua origem parece residir numa série de abusos que o Papa teria pretendido fazer desaparecer deste jeito (MICCOLI, 1989).

O *Concílio de Trento* (1545-1563) acentuou o caráter rígido da clausura, nomeadamente ao estabelecer preceitos bastante claros que procuravam evitar práticas desiguais, restaurando o encerramento às monjas contemplativas e ao punir toda e qualquer infração à norma.

Cerca de treze anos após Trento, o Papa Pio V (1504-1572) apresentou três únicas razões que considerou válidas para se violar as determinações do claustro: incêndio, Lepra (ou

[31] A proibição de entrada de mulheres em comunidades religiosas masculinas é um princípio (óbvio, de resto) expresso em todas as *Regras* e remonta às origens do monasticismo. Com o decorrer dos séculos, apenas se sentiu necessidade de reafirmá-lo, como ocorreu com o Papa Pio V (1504-1572) que tornou sua observação ainda mais rigorosa. Entretanto, a saída de religiosos dos respectivos conventos não foi alvo de tanta severidade nos primeiros tempos da vida monástica. As necessidades de subsistência, por exemplo, obrigavam os monges a sair com bastante frequência, para o que, porém, precisavam de licenças superiores (LAPIERRE, 1996).

outra doença contagiosa) e situações de perigo iminente, compreendendo os casos de deflagração de guerras, inundação do convento ou desmoronamento do prédio, como exemplos. No entanto, *mesmo nestas situações*, as religiosas estavam obrigadas a pedir autorização, *por escrito*, para se ausentarem do mosteiro (ao bispo da respectiva diocese e/ ou prelado que as administrasse). Nesta ocasião, ainda não eram permitidas saídas com o objetivo de tratar enfermidades. Este foi um aspecto contemplado tempos depois pelas autoridades eclesiásticas (OMAECHEVARRIA, 1972).

> Possam entrar os que a necessidade pedir em perigos de fogo; ou de ruína do edifício; ou para defesa do Mosteiro e de suas pessoas e bens quando alguns inimigos intentarem fazer-lhes violência; ou para fazer alguma obra que fora do Mosteiro se não possa fazer, os quais, acabada a obra, ou socorrida a necessidade, sejam logo sem dilação (ARQUIVO NACIONAL DA ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, cópia do século XVIII, vol. 45, p. 15).

A partir do século XVII, a vida monástica feminina passou a resumir-se, quase *única e exclusivamente*, na questão da *clausura*, relegando-se, para segundo plano, outros postulados, como os votos de pobreza, obediência e humildade.

O século XVIII deixou uma imagem da clausura feminina mais conservadora e tradicional ainda. Depois da *Constituição Peticulosa*, o clima de relativa tolerância em que se vivia voltou a alterar-se, acentuando a rigidez das normativas pontifícias. O Papa Bento XIV (1675-1758) atuou dentro desta linha, interditando até a entrada de criadas seculares nos claustros[32], uma prática comum à época e que, inclusive, ocorreu no Brasil, quando da vinda das Clarissas ao país, como se verá depois.

Através da *Constituição Apostolicae Sedis* ("Constituição da Santa Sé"), promulgada por Pio X (1835-1914) em 1908, a *pena de excomunhão* estendeu-se àquele/as que admitissem na clausura qualquer pessoa estranha a ela. Apenas se autorizava a entrada do superior da Ordem para uma visita canônica, para administrar sacramentos ou assistir as moribundas; a de chefes de Estado (e das suas mulheres e respectivos acompanhantes); e a de

[32] *Constituição Per binas alias* ("Através de outros"), de 24 de janeiro de 1747.

cardeais (PARISSE, 1994). À medida que foi avançando o Antigo Regime, a clausura transformou-se em um *preceito fundamental* do monasticismo feminino, sendo aceito sem revolta.

Entendido como uma barreira física e psíquica que deveria separar do mundo secular aquelas que houvessem formulado votos religiosos solenes, o enclausuramento procurou *garantir duplamente o isolamento* das místicas: dificultando seus contatos com o exterior e, simultaneamente, proporcionando às monjas um estado de espírito que as deveria conduzir a um inteiro desprendimento das coisas terrenas. O silêncio convidaria ao recolhimento e a oração atrairia pensamentos edificantes: "Uma verdadeira religiosa torna-se surda, cega e insensível ao resto do mundo" (REYNES, 1987, pp.127-8).

Porém, apesar de ser considerada a mais forte *muralha* da vida religiosa, para muitos sempre foi óbvio que mesmo o maior e melhor dos muros precisa ser *defendido*:

> Se a clausura é uma barreira contra o espírito do mundo, ela só pode ser bem defendida se os que a praticam a guardem por todos os meios à sua disposição, ao abrigo do espírito do mundo. É necessário que a clausura material seja reforçada pela clausura espiritual, pela guarda dos sentidos, da imaginação e do coração. (DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ ET MYSTIQUE, 1933, p. 1006).

II. 2. *Nem sempre atrás dos muros: a variedade do monasticismo feminino.*

Desde o início do Cristianismo, os modos de inclusão feminina na dinâmica religiosa eram vários. Fossem como discípulas, fossem como líderes (algumas chegaram a fundar comunidades com seus próprios recursos), as mulheres ocupavam diversos espaços dentro do universo do sagrado. Enquanto viúvas e virgens consagradas, algumas decidiram viver reclusas; outras optaram por viver religiosamente em suas casas, gozando de uma independência incômoda aos poderes paterno e eclesiástico.

A organização religiosa feminina em mosteiros começou a florescer no final do século IV, momento em que a *patriarcalização* da Igreja[33] se consolidava (FIORENZA, 1985, p.

[33] Esse movimento é compreendido, aqui, como o processo de exclusão das mulheres dos cargos de comando, como o sacerdócio, o diaconato e o episcopado. Tal processo já estava em andamento nos primeiros séculos da

288). Conforme a institucionalização eclesiástica se efetivava, *mais masculinas se tornavam as funções de liderança* e maior o investimento na subordinação das mulheres e no seu alijamento dos espaços de poder. Uma expressão clara da *construção de gêneros*, da marca da diferença sexual, do movimento de alicerçar o político no biológico – e que remanesce aos dias atuais, como o demonstra a fala de Irmã D., 67 anos, 43 anos de vida religiosa contemplativa:

> Porque na hierarquia da Igreja sempre tem um sacerdote em primeiro lugar, certo? O Papa sempre vai ser um homem. E o Bispo. Isso a gente conserva. (...) Na hierarquia da Igreja a gente vê sempre o homem, assim, o sacerdote, a pessoa do sacerdote, como a pessoa de Jesus mesmo. A pessoa de Jesus que vai salvar. E mesmo Jesus veio como homem, né?

Dissolvido o sistema de igrejas domésticas[34], comuns nos primórdios do Cristianismo, e impossibilitadas de exercer posições de autoridade, como bispos e presbíteros, dentro da hierarquia católica que se constituía, as mulheres criaram outros territórios para expressar sua espiritualidade. O melhor exemplo é o *ascetismo*, vivido individualmente ou em comunidade.

Ainda assim, segundo Cardman (1999), mesmo formalmente proibidas de exercerem o ministério no século V, condenações por parte dos bispos e de sínodos[35] contra mulheres que continuavam desempenhando funções públicas de liderança persistiram, o que aponta tanto para uma resistência frente à regulamentação em curso por parte das mulheres, quanto certo reconhecimento, em algumas comunidades, da legitimidade da influência religiosa feminina. Segundo a Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa:

> A mulher tem muito poder, sempre teve. E na Igreja nós também temos muita influência, sabe, muito poder. Muito poder mesmo! Claro que existem as normas da nossa Igreja, que foram colocadas pra que todos obedecessem, há tanto tempo. Nem tem que ter problema com isso mais, já faz tanto tempo que estas normas estão aí. Mas eu sei e eu sinto que muitos fiéis escolhem frequentar a nossa Casa, participar da nossa missa [ministrada sempre por um frei] porque se sentem melhor numa Casa de mulheres. Porque eu acho que nós, mulheres, conseguimos passar mais fé para os

---

Igreja e tinha como justificativa principal as Cartas Pastorais que recomendavam submissão e silêncio às mulheres, pois o feminino não deveria exercer autoridade sobre o masculino.

[34] Nos inícios do Cristianismo, as igrejas se reuniam em casas particulares e não em templos. Nestes ambientes domésticos, a liderança não raro era exercida pelas mulheres. A institucionalização da Igreja e sua hierarquização tornaram o ministério feminino uma impossibilidade. (CARDMAN, 1999).

[35] Uma reunião, um capítulo, comum entre cristãos e, geralmente, convocado por uma autoridade eclesiástica.

> fiéis. Eles mesmos já me disseram isso, já me disseram, em segredo: 'Ah, Madre, eu queria que a senhora fizesse meu casamento', 'Queria que a senhora batizasse meu bebê'. Então, mas não podemos, são as regras...

Enquanto líderes de comunidades ascéticas, diversas mulheres agiram como patrocinadoras, educadoras e modelos de comportamento, exercendo forte influência sobre a espiritualidade da época, o que Clark (1990) chamou de *empowerment* ("empoderamento"). Fiorenza (1985), ao contrário, viu nesse movimento uma perda de *status* feminino, uma vez que esse exercício clandestino de poder estava restrito apenas a algumas mulheres, ricas, virgens e/ ou viúvas, que conseguiam "transcender o próprio sexo" (p. 16) diante das normas religiosas estabelecidas.

De certa forma, a autora tem razão, uma vez que as religiosas passaram a ser louvadas pelos homens da Igreja por se colocarem além das *limitações de seu sexo*[36], mas, por outro lado, não se pode perder de vista que, muitas vezes, a escolha pela vida religiosa era uma atitude de rebeldia das mulheres, um ato de *resistência*. Isso se torna mais evidente quando recordamos do quanto as ações femininas eram necessárias para, por exemplo, cimentar alianças de casamento importantes às suas famílias. Então, para Clark (1990), as religiosas do final da Antiguidade se insurgiam contra as estruturas sociais e contra a ordem política, recusando-se a assumir o papel a elas atribuído no mercado matrimonial.

> A recusa em cooperar com os projetos matrimoniais que seus pais haviam feito para elas era uma rebelião tanto contra a família como para o Estado. Desde que seu desafio fosse manifesto de maneira que pudessem beneficiar materialmente a Igreja e as instituições religiosas, entretanto, seus próprios biógrafos exaltavam o seu comportamento – visto pela sociedade mais ampla como aberrante – como a expressão máxima da santidade (p. 27).

Nesse sentido, as atitudes de Clara e sua irmã (biológica) Inês[37] (1196/7-1260), no século XIII, não foram muito diferentes daquelas de mulheres da Antiguidade, pois, contra a

---

[36] A título de esclarecimento, entendo que as *limitações do próprio sexo* são *constituídas no social*, materializando-se em papéis de gênero que *parecem* atemporais, limites criados em torno da *representação* do humano hierarquizado a partir de sua biologia.

[37] A história de Santa Inês de Assis é quase desconhecida. Sabe-se, contudo, principalmente através da análise da correspondência que trocou com sua irmã, Clara, que Inês teve um papel relevante na história Clariana, tendo sido a primeira vocacionada à Ordem das Clarissas, depois, obviamente, da fundadora. Pode ser considerada,

vontade de sua família, abandonaram o lar e se juntaram ao grupo Franciscano. Essas resoluções, de acordo com o *Processo de Canonização e Legenda de Santa Clara*[38], não foram bem recebidas, principalmente, pelos homens de sua família que, inclusive, usaram de violência para tentar trazê-las de volta ao lar e à sua tutela. Este é o testemunho dado por Beatriz, outra irmã (biológica) de Clara, registrado nos supracitados documentos:

> E depois São Francisco cortou seu cabelo diante do altar, na igreja da Virgem Maria, chamada Porciúncula, e a levou para a igreja de São Paulo das Abadessas. Seus parentes quiseram levá-la embora, mas dona Clara agarrou as toalhas do altar e descobriu a cabeça, mostrando que a tinha raspado, e não consentiu de nenhum modo, nem se deixou arrancar dali, nem se levar de volta com eles. (PROCESSO DE CANONIZAÇÃO: 12).

> Mal voou a seus familiares a notícia, e eles, com o coração dilacerado, reprovaram a ação e os projetos da moça. Juntaram-se e correram ao lugar para tentar conseguir o impossível. Recorreram à violência impetuosa, ao veneno dos conselhos, ao agrado das promessas, querendo convencê-la a sair dessa baixeza, indigna de sua linhagem e sem precedentes na região. Mas ela segurou as toalhas do altar e mostrou a cabeça tonsurada, garantindo que jamais poderiam afastá-la do serviço de Cristo. A coragem cresceu com o combate dos parentes e o amor ferido pelas injúrias lhe deu forças. Seu ânimo não esmoreceu nem seu fervor esfriou, mesmo sofrendo obstáculos por muitos dias no caminho do Senhor e com a oposição dos familiares a seu propósito de santidade. Entre insultos e ódios, temperou sua decisão na esperança, até que os parentes, derrotados, se acalmaram. (LEGENDA DE SANTA CLARA: 9).

Grundmann (2002) defende que a resistência ao casamento continuava sendo um dos traços importantes da devoção feminina, ainda no século XIII, e as reações familiares eram as mais variadas. Mesmo sob forte pressão, muitas candidatas à vida religiosa, como a própria Clara, tomavam as rédeas de suas vidas em suas próprias mãos.

> É frequente nas fontes a informação de que jovens, particularmente da nobreza, rejeitavam casamentos vantajosos, geralmente enfrentando desdém de seus pais, porque não desejavam nenhum noivo senão Jesus Cristo. Elas preferiam não serem "protegidas", mas optavam por viver em pobreza e fora de seu mundo social de origem, como resultado de sua convicção religiosa. (GRUNDMANN, 2002, p. 84).

Também nas trajetórias das monjas entrevistadas se interpôs a rejeição familiar às suas escolhas, como se observa nos depoimentos a seguir:

---

aliás, co-fundadora da Ordem, devido sua colaboração e dedicação, desde o princípio, a mesma. Fonte: www.irmasclarissas.org.br Acesso em 16 de dezembro de 2014.

[38] Tive acesso a uma cópia impressa desse documento quando analisava o arquivo das Crônicas do Mosteiro. Porém, uma cópia, em arquivo com formato PDF, pode ser acessada através do link: http://editorialfranciscana.org/files/_3_Processo_de_canonizacao_4aef879728c9f.pdf

> Quando eu disse que queria ir pra vida religiosa em primeiro lugar, o meu pai não aceitou de maneira nenhuma. Ficou quatro anos sem falar comigo! [Período em que a irmã se dedicou à vida religiosa ativa, ou seja, fora da clausura]. Ele não aceitou de maneira nenhuma e ele dizia para mim assim que, se eu fosse, para ele seria assim como se meu caixão estivesse saindo de casa e eu poderia esquecer que tinha pai, porque ele disse que ia esquecer que tinha filha. Ele falou com essas palavras mesmo. E... E nos quatro anos primeiros da vida religiosa, ele nunca falou comigo mesmo. E lá [em sua primeira Congregação católica] a gente tinha férias, quando a gente ia para casa, e se eu tentava me aproximar dele, ele virava de costas, não me respondia. Eu escrevia sempre várias cartas para ele, mas ele nunca respondia. E, de vez em quando, ele estava mais nervoso, ele dizia assim, eu falava: 'Pai', ele falava: 'Não sou seu pai' (Irmã M., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

> E eles [os pais] faziam uma ideia muito assim, é, muito triste do convento, sabe? Achavam, assim, que eu ia ficar aqui, triste, que eu ia perder a minha vida aqui, assim. Eles tinham uma ideia muito triste. Eles não entendiam ainda o valor da vida contemplativa. Meu pai falava assim: 'Por que você tem que virar freira, por que você tem que ir lá, tão longe, e ainda atrás das grades?' Meu pai não acreditava. (...) É, e aí ele não aceitava de jeito nenhum. (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

Não é objetivo de esta investigação romantizar a vida religiosa feminina, mas assinalar que o espaço do convento pode ser também *um local de liberdade de expressão*, *de subjetivação longe da pressão dos poderes múltiplos*, como a família e a Igreja. Grundmann (2002) enfatiza que a renúncia da posição social e da riqueza não se fazia geralmente por necessidade ou coação, mas por escolha própria. É o caso de Clara e a resistência de sua família poderia tanto se ligar à opção pela vida religiosa, quanto à escolha de uma Ordem não tradicional, caso dos Franciscanos. Assim, talvez a incompreensão esteja ligada à questão da pobreza e não à vida religiosa em si, especialmente se levarmos em conta que a Ordem Franciscana não oferecia (e nem oferece) a estabilidade e a distinção que a profissão religiosa em uma Casa mais prestigiosa poderia proporcionar.

Enfim, mesmo que as comunidades masculinas fossem numericamente majoritárias, a vida religiosa feminina floresceu e foi marcada pela diversidade. Segundo Leclerq (1980), o monaquismo de mulheres, até o século XII, se organizava em três formas principais: havia os mosteiros independentes, que não estavam ligados a nenhuma Ordem e, muitas vezes, não se tinha nenhuma Casa masculina nas redondezas que pudesse apoiar ou mesmo tutelar as religiosas; havia os mosteiros duplos, onde uma comunidade masculina convivia com uma feminina sob uma mesma autoridade, abade ou abadessa; e o modelo dos 'mosteiros gêmeos',

um de mulheres e um de homens, muito próximos um do outro, mas sem possuírem uma mesma direção ou dependência entre si.

Quanto às *Regras*, também não havia unidade. Mesmo nos mosteiros em que a *Regra de São Bento* era utilizada, os costumes, as vontades do fundador ou da fundadora do Mosteiro e mesmo os anseios de monges e monjas – cuja maioria absoluta era recrutada nas fileiras da nobreza feudal – tinham peso considerável nas decisões da comunidade (PARISSE, 1994).

Os mosteiros femininos eram casas voltadas para a oração e, também, para a educação de jovens – a representação do convento como local de *reclusão absoluta* não existia. As abadessas e monjas podiam empreender viagens autorizadas. Às que ficavam, prescrevia-se orar pelas ausentes, o que mostra que não existia ainda *clausura estrita*, como posteriormente seria imposto às religiosas.

As atividades das freiras, até o século XII, também não diferiam muito das ações cotidianas dos homens. Além de viagens, para fundar mosteiros, por exemplo, era permitido às monjas que realizassem pregações em público. De acordo com Pernoud (1994), um dos casos mais notáveis foi o de Hildegard de Bingen[39] (1098-1179), que viajou pela Europa medieval fazendo discursos religiosos até passar dos 70 anos. Pernoud ainda discute a mudança ocorrida na *representação social da religiosa* ao longo da Idade Média:

> Sem dúvida, a clausura das religiosas no tempo de Hildegard era bem menos severa e restrita do que se tornaria depois, quando da constituição do *Periculoso*, do Papa Bonifácio VIII, (...) que iria constrangê-las a uma existência exclusivamente confinada. Tal severidade se vai acentuar ainda mais: nos séculos XVI e XVII, só serão permitidas às mulheres a fundação de ordens de total reclusão. A vida de uma religiosa do século XII transcorre num contexto bem diferente. (PERNOUD, 1994, p. 94).

[39] Santa Hildegard de Bingen foi uma monja Beneditina, teóloga, compositora, pregadora, médica "informal", poetisa e escritora alemã. Personalidade muito citada, mas, de fato, pouco conhecida pelo grande público, Hildegard rompeu as barreiras dos preconceitos contra as mulheres que existiam em seu tempo, se tornou respeitada como uma autoridade em assuntos teológicos, louvada por seus contemporâneos em altos termos. Hoje é considerada uma das figuras mais singulares e importantes do século XII europeu, e suas conquistas têm poucos paralelos mesmo entre os homens mais ilustres e eruditos de sua geração. Foi proclamada pelo, então, Papa Bento XVI, em carta apostólica de 07 de outubro de 2012, Doutora da Igreja (SILVA, 2011).

As diversas reformas religiosas, ao longo dos séculos, tiveram grande impacto sobre o monaquismo feminino. Principalmente a partir do século XI, com o início da Reforma Gregoriana (da qual já falei a respeito), acentuou-se *a separação entre leigos e clérigos*, bem como a valorização do sacerdócio masculino em detrimento da vida religiosa das mulheres. Assim, se antes monges e monjas estavam praticamente no mesmo nível, "a sacralização dos monges rompeu a simetria do monasticismo feminino e masculino, tornando as mulheres religiosas monges de segunda classe" (JOHNSON, 1991, p. 257). O valor dado ao *sacerdócio* e o fato deste se caracterizar como privilégio dos homens funcionou como um mecanismo de exclusão e de hierarquização dentro da vida monástica, favorecendo também a ingerência e a dominação masculinas sobre as religiosas. A fala de Irmã M. M., 83 anos, 60 anos de vida religiosa contemplativa, permite-nos ilustrar como tal situação procede, nos dias atuais:

> Sempre teve uma coisa que me incomodava nesta vida que eu escolhi, desde o comecinho: a autoridade que os homens têm sobre nós, irmãs. É claro que eles não ficam se impondo, não é uma coisa descarada. Mas, a gente que é irmã sente, principalmente irmã, assim, de clausura, a gente sente que fica em segundo plano. Entende o que eu digo? Nas decisões, nas discussões sobre o que é importante pra nossa Igreja, pra gente... Nós somos mães da Igreja! Quer dizer, Nossa Senhora é a mãe da Igreja, mas nós, freiras, somos todas ligadas a ela. Então, somos um pouquinho mães também. Então, nós somos importantes também pra Igreja! E por que as decisões ou as coisas importantes vêm de fora, vêm dos homens? Vou te dizer: porque este mundo é dos homens. [O mundo religioso?] É, e também o mundo de fora. Você vive aí fora e sabe do que estou falando! O mundo é dos homens.

Também na hagiografia[40] sentiram-se as mudanças acerca da vida religiosa feminina. O predomínio no quadro de canonização sempre foi dos homens, durante toda a Idade Média. O que não significou a ausência de mulheres: em menor número, elas apareciam, em geral, abadessas que ainda podiam exercer seu poder publicamente e eram louvadas pelas autoridades masculinas. Contudo, os ventos da Reforma (Gregoriana) transformaram também os modelos de santidade feminina, apresentando mulheres canonizadas cada vez mais reclusas e limitadas às tarefas domésticas de seus respectivos conventos. Inaugura-se, principalmente na França e na Itália, a era das santas "donas de casa" (SCHULENBURG, 1988, p. 115). Vê-

[40] Uma espécie de catálogo ou de livro que compreende as biografias de santos, beatos e servos proclamados pelo Cristianismo – sobretudo pela Igreja Católica, que considera a hagiografia um ramo da sua própria história.

se, pois, que *o texto hagiográfico é uma tecnologia de gênero*; seu controle por monges comprometidos com a Reforma favoreceu a difusão deste novo modelo de santidade feminina e domesticada. O controle das canonizações pelo papado favoreceu a elevação de santas servis e enclausuradas. Clara de Assis, por exemplo, pode ser considerada *uma santa domesticada:* seu campo de atividades, mesmo como abadessa, foi muito limitado se comparado com as santas do período anterior ao seu, mesmo quando se leva em consideração a 'flexibilidade' da clausura de outrora.

A delimitação dos espaços femininos e masculinos implicou na perda progressiva de poder, autoridade e visibilidade por parte das religiosas. Foram estabelecidas legislações que determinaram *a segregação entre clérigos e clérigas*, as restrições à presença feminina nos recintos sagrados, a clausura, o confisco do direito de pregar e a exclusão, sempre que possível, das mulheres – laicas e religiosas – dos conselhos de príncipes, sínodos e concílios.

CAPÍTULO III.
Irmão Sol, Irmã Lua.

> Amor é quando é concedido participar um pouco mais.
> Amor é a grande desilusão de tudo mais.
> Amor é finalmente a pobreza.
> Amor é não ter inclusive amor.
> É a desilusão do que se pensava que era amor.
> Amor não é prêmio por isso não envaidece.
> (Clarice Lispector, 1998).

> Eles [Clara e Francisco] deram tanto. Sacrificaram suas vidas. E o mínimo que a gente da Ordem pode fazer é retribuir um pouquinho... (Irmã F., 33 anos, 12 anos de vida religiosa contemplativa).

O surgimento dos *Mendicantes*[41], no século XIII, em especial os Franciscanos, mudou o perfil das ordens religiosas dentro da Igreja Medieval. As antigas comunidades não deixaram de existir, porém, progressivamente perderam espaço para as *novas formas de experiência religiosa* que passaram a representar uma opção mais atraente para a população. O interesse do papado pelo novo grupo foi tão grande que a *Regra de São Francisco* foi incluída entre as regras ditas canônicas pelo IV Concílio de Latrão[42] (1215), ocupando, junto com as *Regras de São Bento, São Basílio*[43] *e Santo Agostinho,* um lugar de destaque (LE BRAS, 1979).

III.1. A composição de um corpus Franciscano.

Antes de adentrar a análise das fontes (*Regra Franciscana* e *Forma de Vida em Clara*), convém prestar alguns esclarecimentos sobre a dinâmica da construção de um *corpus* franciscano e, para tanto, será preciso comentar algumas questões que abalaram a Ordem nos anos que seguiram a morte de Clara, em 1253.

---

[41] Os Mendicantes são ordens religiosas formadas por clérigos e clérigas que vivem em conventos. Estas ordens centram a sua ação na oração, na pregação, na evangelização, no serviço aos pobres e nas demais obras de caridade. O seu apostolado mais ativo no mundo secular implica que eles não vivam tão enclausurados, como os monges, mas, mesmo assim, todos vivem em comunidades austeras e relativamente fechadas. Surgiram no século XIII, numa época em que aumentavam as concentrações urbanas, de modo que seu estilo de vida respondia às necessidades de evangelização das cidades. A sua principal característica reside no fato de sua sobrevivência depender, majoritariamente, de esmolas e doações. Isto porque renunciaram à posse de quaisquer bens, comprometendo-se em viver radicalmente na pobreza e na humildade. Os exemplos mais notáveis de Mendicantes foram, provavelmente, São Francisco de Assis e São Domingos de Gusmão, ambos fundadores de duas Ordens: respectivamente, os Franciscanos e os Dominicanos. Vale citar, ainda, quando se trata dos Mendicantes, as Ordens dos Agostinianos, dos Mercedários e dos Carmelitas.

[42] O IV Concílio de Latrão, convocado pelo Papa Inocêncio III (1160/1-1216) em 1213 e que ocorreu em 1215, é considerado o mais importante da Idade Média, bem como um dos três concílios fundamentais da história da Igreja. Diante das diversas heresias que contestavam doutrinas cristãs fundamentais, à época, o Concílio proclamou preceitos, de maneira dogmática, sobre os sacramentos, como a transubstanciação (Eucaristia) e a confissão, que deveriam ocorrer ao menos uma vez por ano. Foram emitidos procedimentos detalhados para a eleição dos bispos, de forma a combater a corrupção clerical. Além disso, o concílio incentivou a criação de escolas e de uma formação mais elevada do clero (BOLTON, 1986).

[43] Basílio de Cesareia (330-379), também chamado de São Basílio Magno ou Basílio, o Grande foi um bispo da Turquia e um dos mais influentes teólogos da Igreja. Colocou-se como ferrenho adversário das *heresias* que surgiram nos primeiros anos do Cristianismo, enquanto religião oficial do Império Romano. Além de sua obra como teólogo, Basílio ficou conhecido por seu cuidado com os pobres e necessitados. Ele estabeleceu padrões para a vida monástica com foco na comunidade, na oração e no trabalho manual. Juntamente com São Pacômio (292-348), é lembrando como pai do monasticismo comunal no cristianismo oriental (LACARRIÈRE, 1996).

Tendo surgido como movimento de laicos e marcada por contradições, como, por exemplo, a indecisão entre o eremitismo – afastamento do mundo e vida contemplativa, no caso das mulheres – e a atuação no *seculum*, além da aceitação de *intelectuais*[44], a Ordem Franciscana, cooptada por Inocêncio III (1160/1-1216), terminou posteriormente sob suspeita de heresia. Falbel (2005) destaca o caráter repressivo da ação da Igreja contra as novas heresias, algumas de caráter prático e popular, que poderiam ser facilmente confundidas com o Franciscanismo.

Nesse sentido, há dois documentos papais que criticam duramente as mulheres andarilhas que se diziam Clarissas. O primeiro, escrito por Gregório IX (1145-1241), *Ad Audientiam nostram*[45] ("Para que ouçamos"), é de 1241; já o segundo, de Inocêncio IV (1195-1254), *Cum harum rector*[46] ("Com estas normas"), é de 1250. O objetivo de ambos é deixar clara a distinção entre as "verdadeiras" Damas Pobres, que eram/são *enclausuradas*, e as que assumem seu nome, mas não se submetiam a esta imposição da Igreja. Outra questão levantada por Falbel (2005) é a proximidade que alguns Franciscanos, que se autodenominavam *espirituais*, estabeleceram em relação às doutrinas do Joaquimismo[47].

---

[44] "Parece que São Francisco teve no mínimo desconfiança em relação aos eruditos, porque considerava a ciência uma forma de posse, de propriedade, e os doutos como uma espécie particularmente terrível de poderosos; mas seu respeito pelo clero em geral fazia com que englobasse nessa reverência seus membros mais eruditos." (LE GOFF, 2001, p. 159).

[45] Esta carta papal, enviada a todos os bispos em fevereiro de 1241, mostra como os movimentos religiosos leigos continuavam a vicejar até bem depois da morte de São Francisco e como alguns grupos se apoiavam no prestígio crescente dos Franciscanos e das Clarissas, por vezes se fazendo passar por um membro da Ordem. Para Gregório IX, então no seu último ano de vida, isso era *insuportável*, pois tinha sempre apoiado a vida religiosa na clausura perpétua e fechada. Fonte: www.centrofranciscano.org.br Acesso em 17 de dezembro de 2014.

[46] Esta carta reitera as colocações do documento promulgado em 1241, intensificando os avisos principalmente em relação às mulheres que se faziam passar por Clarissas.

[47] Fundada pelo filósofo e abade cisterciense Joaquim de Fiore (1132-1202), a doutrina joaquinista, servindo-se das alegorias bíblicas como fontes para compreender e prever o desenrolar da História, ultrapassando os meros fins morais e religiosos, afirmava-se como possuidora dos três elementos para tais intentos, quais sejam, o fortalecimento dos temas apocalípticos, a ideia de que a hierarquia clerical seria substituída por um corpo místico contemplativo e essencialmente igualitário e a crença de que os menos favorecidos reinariam no mundo. O caráter marcadamente secularista e comunitário do pensamento joaquinista atraiu alguns Franciscanos, que formaram uma corrente espiritualista dentro da Ordem dos Frades Menores e que radicalizaram as conclusões de

Em virtude do problema das divisões e da contaminação joaquinista de alguns setores da Ordem, o Capítulo Geral Franciscano, ocorrido em 1260, incumbiu seu ministro-geral, que viria a ser São Boaventura[48] (1221-1274), de escrever uma nova biografia de Francisco de Assis. Le Goff (2001) assim descreve as duas tendências dentro da Fraternidade Franciscana, na segunda metade do século XIII:

> Os *Conventuali* (Conventuais) concordavam em seguir a Regra interpretada e completada por bulas papais que atenuaram a prática da pobreza, enquanto seus adversários – em geral chamados *Spirituali* (Espirituais), sobretudo na Provença, ou *Fraticelli* (Fradezinhos), principalmente na Itália – cada vez mais impregnados de ideias milenaristas concebidas por Gioacchino da Fiore (Joaquim de Fiore), cada vez mais extremistas em matéria de austeridade e hostis a Roma, viram-se reduzidos a posições heréticas. (...) Os Franciscanos das duas tendências tinham multiplicado a biografia do santo, atribuindo-lhe palavras e atitudes de acordo com suas posições. Não se sabia mais (se é que alguma vez se soube) a que São Francisco se apegar (pp. 49-50 e 52).

Nesse momento, os testemunhos escritos foram recolhidos e os companheiros ainda vivos de Francisco foram interrogados. Como resultado, em 1263, foi apresentada sua nova e expurgada biografia, a *Legenda Maior*[49] (SILVEIRA, 1995). Estas biografias depuradas nos dão a medida do comprometimento ideológico destas fontes, atribuindo a Francisco aquilo que lhes aprouvesse ratificar sob sua autoridade.

Com o texto refinado da vida e da obra de Francisco de Assis aprovado, o Capítulo Geral de 1266, ocorrida em Paris, proibiu que outras versões fossem lidas pelos membros da Ordem, e deu instruções para que todos os escritos biográficos anteriores, como os registrados

---

Fiore, incluindo crenças tais como a iminente ressurreição de São Francisco de Assis e de que o Anticristo, encarnado na figura do imperador sacro-romano-germânico Frederico II, já estava no mundo (FALBEL, 2005).

[48] São Boaventura, batizado Giovanni di Fidanza, foi um teólogo e filósofo escolástico medieval nascido na Itália do século XIII. Sétimo ministro-geral da Ordem dos Frades Menores, foi também cardeal-bispo de Albano. Foi canonizado em 14 de abril de 1482 e declarado Doutor da Igreja em 1588 (FALBEL, 2005).

[49] Na verdade, apesar de se apresentar como novidade, a *Legenda Maior,* escrita por São Boaventura, historicamente é uma compilação de fatos tirados de biografias anteriores. Mas se apresenta numa reinterpretação tão interessante que pode ser tida como um resumo da *espiritualidade Franciscana*. A obra teve tanto êxito que o Capítulo Da Ordem em Paris, ocorrida em 1266, mandou queimar todas as outras biografias de São Francisco então existentes. A *Legenda Maior* sempre foi amplamente reproduzida e traduzida. Fonte: www.centrofranciscano.org.br Acesso em 17 de dezembro de 2014.

por Tomás de Celano[50] (1200-1270) e a famosa *Legenda dos Três Companheiros*[51], fossem coletados e destruídos (LE GOFF, 2001). Por conta desta decisão, muitos textos referentes aos primórdios do Movimento Franciscano desapareceram, o que me leva a imaginar a perda também em relação às informações sobre Clara, suas irmãs e a atuação das mulheres nesses primeiros anos do grupo.

A extinção destes documentos fez com que muitos textos Clarianos igualmente saíssem de circulação. Sabe-se que Inês de Praga[52] (1211-1282) escreveu várias cartas; as respostas dos papas aos seus pedidos sobreviveram. Tem-se registrado apenas quatro respostas de Clara às missivas de Inês, embora seja muito provável que a correspondência entre elas tenha sido intensa, dada a influência que a primeira exerceu sobre a segunda (ROTZETTER, 1994).

O que aconteceu neste momento foi uma *intervenção* que acelerou o processo de *rarefação dos discursos sobre Francisco de Assis, sobre a Ordem Franciscana e, mesmo, sobre Clara*. E, como assevera Foucault (1996), *a rarefação é estabelecida pela autoridade*, que não necessariamente está ligada a uma pessoa, mas à *expressão das condições de produção do momento*. Foi a autoridade da Igreja Católica da época que credenciou aquilo

---

[50] Tomás de Celano, frade italiano, foi acolhido pela Ordem em 1215, pelo próprio São Francisco. Em 1221, foi atuar como missionário na Alemanha. Por seus conhecimentos literários e seu amplo domínio do latim, Celano passou trinta anos trabalhando na biblioteca do Sacro Convento, em Assis, enquanto dava assistência às Clarissas de Tagliacozzo. Alguns críticos lhe atribuem à autoria da Legenda de Santa Clara, bem como a da Bula de canonização da mesma (BARTOLLI, 1998).

[51] Atribuída aos freis Leão, Rufino e Ângelo, que, acredita-se, teriam convivido com Francisco de Assis, esta biografia dá particular atenção aos milagres que ele teria realizado tanto em vida quanto após sua morte e detalha a passagem de Francisco pelos estigmas (feridas que surgem no corpo humano moribundo e que se assemelham às que Jesus teria sofrido, quando de sua crucificação), ou seja, privilegia os acontecimentos que atribuíram a Francisco o caráter de *santo* (COSTA, 2013).

[52] Santa Inês de Praga era filha do rei da Boêmia (região da antiga Tchecoslováquia); ela se negou a casar-se com o então imperador do Sacro Império Romano, Frederico II, para consagrar-se na Igreja. Através dos Irmãos Menores de São Francisco, que iam a Praga como evangelizadores itinerantes, conheceu a vida espiritual que Clara levava em Assis, orientada pela doutrina de São Francisco. Inês ficou fascinada e decidiu seguir seu exemplo. Com seus próprios bens, fundou em Praga o hospital de São Francisco e um mosteiro masculino, para que fossem dirigidos por eles. Em 1236, pôde ingressar no Mosteiro das Clarissas de São Salvador de Praga, fundado por ela mesma, juntamente com cinco irmãs enviadas por Clara direto do seu próprio mosteiro, em Assis. Em obediência ao Papa Gregório IX, Inês aceitou ser a abadessa, função que exerceu até morrer (ROTZETTER, 1994).

que poderia ou não circular, através de uma intervenção direta, que *criou sentidos e deu coerência* a uma multiplicidade de enunciados em curso.

A redescoberta dos textos Franciscanos "banidos" deu-se apenas no início do século XVIII, quando exemplares de textos biográficos, desconhecidos ou dados como perdidos, começaram a emergir de onde haviam sido escondidos ou esquecidos (SILVEIRA, 1995). Este caso expõe o caráter *fragmentado* da Igreja no século XIII; a proibição apontada dirigia-se *especialmente* aos Franciscanos. Outras Ordens, em particular aquelas que tinham a prática do trabalho de copista e da manutenção das bibliotecas como funções importantes, não cumpriram com as determinações.

O processo de resgate se estende até hoje – alguns textos referentes à Ordem Segunda (Clarissas), como o *Audite Poverelle* ("Ouvi, pobrezinhas"), cântico composto por Francisco para as irmãs de São Damião e descoberto em 1976, foram encontrados apenas no século XX.

III. 2. O fenômeno franciscano.

Francisco de Assis (1181/2-1226) foi o fundador do movimento religioso que deu origem à Ordem dos Frades Menores. Era filho de Pedro Bernardone, rico comerciante de tecidos, pertencente a *popolo grasso* ("pessoas gordas"), a burguesia ascendente da província de Assis, e próximo, por suas conexões econômicas e por seu estilo de vida, da nobreza do período. Desde cedo *marcado pelo ideal cortês* – veiculado pelas canções de gesta (que exaltavam os feitos dos cavaleiros medievais) e pelos poemas de amor -, Francisco desejava seguir a carreira das armas, influenciado pelo ambiente violento de que a cidade italiana era palco, na luta entre facções e partidos diversos. Esta inclinação o levaria, após uma fase de busca e de desilusões, a encontrar o caminho do serviço a Cristo (LE GOFF, 2001). Passou a viver ao lado dos desafortunados e dos marginalizados; pobre com os pobres, Francisco renunciou aos privilégios mundanos e encontrou "o caminho da santidade". Ele propunha a busca de uma conformidade com Cristo *hic et nunc* ("aqui e agora"), de corpo e alma.

A radicalidade de suas escolhas, progressivamente, tornou-se *sedutora e apelativa* a outros jovens que, com Francisco, passaram a levar uma vida eremítica, aliando a oração e o serviço dos pobres à pregação da Boa Nova.

A *fraternidade* iniciada por Francisco[53] nunca pretendeu ser uma *Ordem* religiosa, mas tão somente uma *Comunidade* que, pelo exemplo de vida e pela pregação do Evangelho, conduziria os homens à conversão. Porém, tais atitudes, diante de uma Igreja sobejamente *clericalizada*, acabaram por levantar suspeitas e acusações, tanto de diocesanos quanto de regulares.

Afinal, a *originalidade fundamental* da comunidade franciscana residia na vontade de levar uma vida pobre e errante, a exemplo de Cristo e dos apóstolos, que se traduzia na recusa de qualquer tipo de propriedade[54]. A pobreza e a humildade, como as que viveram a família de Nazaré (José, Maria e Jesus) atraiu os que, naquele mundo, também eram desprezados e marginalizados, ou mesmo aqueles que desejavam viver, de forma mais radical e despojada, este apelo evangélico.

Contudo, a inovação do movimento Franciscano, na Europa do século XIII, não estava apenas em seu *ideal de vida*, mas principalmente em sua *experiência de vida*. Leigos, sem ordenações, eles pregavam onde pudessem e a todos os que quisessem ouvir. Sob sua influência realizou-se uma "osmose" entre a *cultura eclesiástica* e a *cultura profana* (MANSELLI, 1997).

---

[53] Francisco e o seu pensamento inserem-se numa corrente de papas reformadores como Gregório VII (1020-1085) ou Urbano II (1042-1099), e pregadores populares como Robert d'Arbrissel (1045-1116), ou eremitas como Estevão de Muret (s/d-1124), que difundiram na cristandade o ideal da vida apostólica. Também movimentos evangélicos, como os Valdenses, pregavam um retorno às origens, o abandono do poder temporal e a pobreza, numa Igreja onde o sacerdócio universal estivesse na base de uma igualdade e uma fraternidade nova. Alguns destes movimentos, contaminados pelas teses dualistas (Bem *versus* Mal; Corpo *versus* Espírito; Seculum *versus* Santidade), tenderam a constituir seitas, caindo na heresia (MANSELLI, 1997).

[54] Francisco nunca quis sequer uma sede, uma casa para si e para seus companheiros. Não desejava nem mesmo a fundação de uma ordem religiosa, de fato, uma vez que sua intenção era romper com toda laço existente entre vida religiosa e condição senhorial. Mas sua resistência foi minada ao longo dos anos com as constantes pressões da Igreja (através, inclusive, de ameaças de heresia) e mesmo algumas advindas de alguns membros da fraternidade, que passaram a considerar muito penosas as condições de vida observadas pelo grupo (LE GOFF, 2001).

Destarte, foi flagrante o ódio e a hostilidade que grande parte do clero secular destinou aos franciscanos. Através de ondas de pressão e mesmo de ameaças (de separação) por parte de diversas outras ordens eclesiais, a Igreja terminou por coagir Francisco e seus consortes a se enquadrar no modelo religioso feudal e senhorial o qual serviam os demais clérigos católicos.

Foi desse modo que, em 1210, o papa Inocêncio III (1161-1216) sancionou, verbalmente, uma *Regra* escrita por Francisco para sua, então, pequena comunidade, sem qualquer esboço de administração interna ou aspecto jurídico. Em 1217, o Capítulo Geral da (quase) Ordem Franciscana decidiu pela evangelização para além das fronteiras. Dos anos seguintes ficou a imagem de um grupo em expansão e que, por isso mesmo, passou por turbulências internas. A necessidade de uma *Regra*, de fato, que organizasse a comunidade Franciscana, já espalhada pela Europa, e que pusesse fim às próprias divergências, levou Francisco a redigir um texto (1223), oficialmente promulgado por Honório III (1150-1227), que, pela *Bula Solet annuere* ("Aliança geral"), aprovou a *Regra e Forma de Vida* e considerou a *Fraternidade* dos Irmãos Menores como uma *Ordem* Religiosa. A proteção concedida pela Santa Sé, na figura do Cardeal Hugolino (futuro papa Gregório IX) também foi privilégio fundamental para a institucionalização e coesão da comunidade, apesar das várias cisões internas que, não obstante, se verificaram ao longo dos séculos[55] (LE GOFF, 2001).

O Movimento Franciscano teve início, assim, de uma empreitada individual do homem que, passando por um processo de conversão, abraçou definitivamente a vida confessa, no ano de 1208. Em seu conflito familiar, Francisco buscou o apoio do bispo local e logo seu exemplo terminou por atrair seguidores, homens e mulheres que, inspirado/as por sua vida de pobreza e pregação, decidiram também dedicar-se à vivência religiosa.

[55] Divergências devidas, essencialmente, à busca constante de uma maior pureza e rigor na observância da Pobreza.

Ao principiar seu movimento, Francisco almejava seguir o modelo de *vita vera apostólica* ("vida verdadeiramente apostólica"), de acordo com o retratado no Evangelho. Não se tratava, contudo, de adotar a proposta dos monges, mas pregar e prestar serviços no Século – ou seja, à maneira em que *o frade vai até o fiel* (BOLTON, 1986). Dessa forma, a *Regra Franciscana* deveria ser adaptada a esta necessidade, mas sua primeira versão só foi apresentada em 1221, quase seis anos após o Concílio de Latrão[56].

Essa *Regra Não-Bulada*, anterior à *Regra Franciscana* 'oficial', foi rejeitada pela Ordem e pela Cúria Papal. Segundo Manselli (1997), essa primeira Norma remontava à proibição dos irmãos franciscanos de ocuparem postos de tesoureiro ou de chanceler, bem como exigia, de forma quase explícita, o trabalho manual – quando boa parte dos membros da Ordem era de clérigos e intelectuais. Junto com a questão do trabalho, estava a diretriz que estabelecia que os Frades não deveriam ter propriedades:

> Os frades a quem o Senhor deu a graça de trabalhar, trabalhem fiel e devotamente, de modo que, afastando o ócio inimigo da alma, não extingam o espírito de santa oração e devoção, ao qual as outras coisas temporais devem servir. Como mercê do trabalho recebam para si e seus irmãos o necessário para o corpo, menos dinheiro ou pecúnia, e isso humildemente, como convém a servos de Deus e seguidores da santíssima pobreza. (REGRA FRANCISCANA, 5: 1-4).

A questão aqui diz menos respeito à obediência do que à *opção por uma pobreza que não admite posses*. Trabalhar pode ser uma disciplina para o corpo, mas é, também, uma forma de se aproximar dos pobres, de ser como eles.

> Nós nunca recusamos nenhum pedido aqui. O que a gente pode fazer, seja hóstia, seja bordado, pedido grande ou pequeno, a gente faz, porque não temos medo de trabalho. O trabalho enobrece a alma, como diz o ditado, acho que é assim. E nós precisamos de trabalho, porque a gente se sustenta sozinha aqui. Como todo mundo aí fora, certo? E é sempre bom receber pedidos, conhecer as pessoas, quem vai se casar, quem teve neném. A gente acaba conhecendo nossa comunidade, assim. (Irmã T., 41 anos, 17 anos de vida religiosa contemplativa).

A aprovação da *Regra* definitiva aconteceu no ano de 1223; isso porque foi quando o documento finalmente atingiu *o rigor formal e jurídico* exigidos no século XIII (MANSELLI,

[56] Ainda assim, sua inclusão entre as regras canônicas se justifica por conta de um suposto rascunho que Francisco teria apresentado ao Papa Inocêncio III (1161-1216) (LE GOFF, 2001).

1997). A *Regra Franciscana* é, portanto, e, *sobretudo*, um texto jurídico, feito de acordo com um modelo pré-estabelecido. Ainda assim, nela podem ser captadas/ compreendidas algumas das ideias originais de Francisco. Aprovada por Honório III (1150-1227), a *Regra Franciscana* consta de 12 capítulos, a saber:

1) *"Em nome do Senhor"* (uma breve apresentação das intenções do texto).
2) *"Dos que querem abraçar esta vida e de como devem ser aceitos"*.
3) *"Do ofício divino, do jejum e de como os irmãos devem ir pelo mundo"*.
4) *"Que os irmãos não recebam dinheiro"*.
5) *"Do modo de trabalhar"*.
6) *"Que os irmãos de nada se façam proprietários; da mendicância e dos irmãos enfermos"*.
7) *"Da penitência que se deve impor aos irmãos que pecam"*.
8) *"Da eleição do ministro geral dessa fraternidade e do capítulo de Pentecostes"*.
9) *"Dos pregadores"*.
10) *"Da admoestação e correção dos irmãos"*.
11) *"Que os irmãos não entrem em mosteiros de freiras"*.
12) *"Dos que querem ir para os sarracenos e outros infiéis"*.

A *Regra Franciscana* foi fortemente baseada nos Evangelhos e deve muito ao texto da *Regra* anterior, seu primeiro rascunho rejeitado. Seu estilo de escrita é objetivo e direto, principalmente se comparada com a *Regra de São Bento*, que conta com 73 capítulos nos quais todas as minúcias possíveis são tratadas para o bem e para a ordem da comunidade monástica. O texto da *Regra Franciscana* abrange todas as questões que afligiam sua Ordem, tais como a pobreza, a posse de bens, o trabalho, a eleição dos superiores, o noviciado, a relação dos Frades com a Igreja e com as Casas Franciscanas femininas. Destaco alguns pontos a seguir.

Antes de tudo, convém falar da questão da pobreza. O *voto de pobreza* era o mais prezado por Francisco, assim como o foi também para Clara, como se analisará posteriormente. A *Regra Franciscana* é objetiva e condena a posse de bens e de dinheiro, principalmente por parte dos irmãos.

> Os frades de nada se apropriem, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma. E como peregrinos e forasteiros neste século, servindo ao Senhor em pobreza e humildade, vão por esmola confiadamente, e não devem envergonhar-se, porque o Senhor se fez pobre por nós neste mundo. Esta é aquela eminência da altíssima pobreza que vos constituiu, caríssimos irmãos meus, herdeiros e reis do reino dos céus, vos fez pobres de coisas e sublimou virtudes (REGRA FRANCISCANA, 6: 1-4).

A Ordem deveria escolher pessoas que administrassem qualquer recurso monetário, como os procuradores, não para que os irmãos tivessem acesso a dinheiro, ou bens, ou qualquer regalia, mas, antes, para que pudessem ser compradas roupas, durante o inverno, ou se pudesse zelar por irmãos doentes, sempre que possível.

> Mando firmemente a todos os frades que de nenhum modo recebam dinheiro ou pecúnia por si ou por seu intermediário. Mas, para as necessidades dos enfermos e para vestir os outros frades, os ministros apenas e os custódios, por meio de amigos espirituais, tenham solícito cuidado, segundo os lugares e tempos e frias regiões, como lhes parecer servir à necessidade; sempre salvo, como foi dito, que não recebam dinheiro ou pecúnia. (REGRA FRANCISCANA, 4: 1-3).

O texto também condena qualquer vaidade no vestir e admoesta os irmãos a desprezarem as belas roupas. Os Frades deveriam viver como *peregrinos* nesta terra, sem nada de seu, nem cuidados com interesses terrenos. Confiando a Deus seu sustento, trabalhando e esmolando, sempre que necessário, mas nada guardando para si.

Todos os Franciscanos que pudessem deveriam trabalhar, pois o trabalho é uma dádiva divina; atente-se para o fato de que o trabalho, segundo a doutrina franciscana, não é mais qualificado ou sugerido como somente manual, pois a pregação, por exemplo, era também entendida como uma forma de afazer. Só que o pregador deveria ter a aprovação do bispo ou do ministro-geral da Ordem, tendo sido previamente examinado e aprovado.

> Os frades não preguem na diocese de um bispo quando lhes for proibido por ele. E nenhum dos frades se atreva absolutamente a pregar ao povo, se não tiver sido examinado e aprovado pelo ministro geral desta fraternidade, e por ele lhe tiver sido concedido o ofício da pregação. (REGRA FRANCISCANA, 9: 1-2).

Esta última prescrição já demonstra alguma sorte de *hierarquização* entre os membros da Ordem, porque nem todos poderiam pregar, mas tão somente os *aprovados*. E não se sabe, pois não existem registros ou documentos a respeito, quais eram os critérios para tal aprovação. Isto mostra, também, que *o preceito original da pregação Franciscana não é mais observado, nos dias atuais*. De acordo com Frei S., 69 anos, há 49 anos na Ordem[57]:

> Na faculdade de Teologia não somos formados para sermos pregadores. Não há nenhuma especialização, mesmo porque fazer pregações é algo que não tem mais lugar neste mundo. Nós somos orientados na Oratória, em saber fazer um bom discurso, sabe, um sermão bem feito nas missas que lideramos. Mas pregação, pregação, como nos tempos de São Francisquinho, não mais.

Questões administrativas também são tratadas, mas em nada se assemelham à rigidez do modelo Beneditino. O ministro-geral da Ordem Franciscana não é um abade, com plenos poderes, ocupando o lugar de Cristo[58], tampouco os irmãos são privados de sua liberdade de ir e vir, mesmo devendo seguir a *Regra*, acima de tudo. A ideia de *fraternidade* não se perdeu de todo e Francisco sempre manteve, em consonância com o texto da Ordem, o direito de escolha, o direito à consciência:

> Os frades que são ministros e servos dos outros frades visitem e admoestem seus frades e os corrijam humilde e caridosamente, não lhes prescrevendo o que for contra sua alma e nossa Regra. Mas os frades que são súditos lembrem que por Deus negaram suas próprias vontades. Por isso lhes prescrevo firmemente que obedeçam a seus ministros em tudo que prometeram ao Senhor observar e que não é contrário a sua alma e a nossa Regra. E onde houver frades que saibam e conheçam que não podem observar a Regra espiritualmente, devam e possam recorrer a seus ministros. Mas os ministros os recebam caritativa e benignamente e tenham tanta familiaridade com eles que possam falar-lhes e agir como senhores com seus servos; pois assim

---

[57] Tive contato com três Freis, todas da cidade de Marília-SP, mas, destes, apenas Frei S. autorizou a publicação de seus depoimentos, de modo que não posso registrar aqui as posições e opiniões dos outros dois frades. Mesmo Frei S. deu-me sua permissão provavelmente em vista de sua iminente aposentadoria e seu retorno à sua terra natal (em abril de 2013, o Frade voltou para o Canadá).

[58] O abade beneditino tem muitos poderes e carrega sobre seus ombros a responsabilidade sobre o bom andamento e a salvação de seu rebanho. O segundo capítulo da *Regra de São Bento*, chamado "Como deve ser o Abade", é dedicado a ele: "O Abade digno de presidir ao mosteiro, deve lembrar-se sempre daquilo que é chamado, e corresponder pelas ações ao nome de superior. Com efeito, crê-se que, no mosteiro, ele faz às vezes do Cristo, pois é chamado pelo mesmo cognome que Este, no dizer do Apóstolo: 'Recebestes o espírito de adoção de filhos, no qual clamamos: Abbá, Pai. Por isso o Abade nada deve ensinar, determinar ou ordenar, que seja contrário ao preceito do Senhor, mas que sua ordem e ensinamento, como o fermento da divina justiça se espalhe nas mentes dos discípulos; lembre-se sempre o Abade de que da sua doutrina e da obediência dos discípulos, de ambas essas coisas, será feita apreciação no tremendo juízo de Deus. E saiba o Abade que é atribuído à culpa do pastor tudo aquilo que o Pai de família puder encontrar de menos no progresso das ovelhas (...)". (REGRA DE SÃO BENTO, 2: 1-7).

> deve ser, que os ministros sejam servos de todos os frades. (REGRA FRANCISCANA 10: 1-6).

O ministro, ao contrário do abade Beneditino, não é *pai*, mas principalmente *servo* e, como todos os Franciscanos devem *servir uns aos outros* – um dos deveres prescritos na *Regra* – também o ministro está incluído nesta relação.

A *Regra Franciscana* não fala de crianças; é a figura do indivíduo adulto e sua escolha pessoal que prevalecem em todo seu texto. A questão das meninas aceitas nos mosteiros de Clarissas encontra-se nas *Formas de Vida de Clara*. Talvez, o silêncio da *Regra Franciscana* tenha tanto a ver com um projeto específico de vida religiosa, quanto à falta de um *stabilitas loci* ("Local estável"), um espaço próprio para se instituir e abrigar. Os Franciscanos, de acordo com sua *Regra*, não recebiam determinações de *como organizar* seus mosteiros. A inexistência de uma vida conventual aparelhada inviabilizaria a aceitação de crianças, bem como a possibilidade dos frades se dedicarem às atividades de ensino e de formação nos moldes de outras ordens tradicionais[59]. Mesmo assim, eles e elas (Franciscanos e Clarissas) se dedicaram à educação, ainda que em espaços não convencionais, *disputando* o lugar da universidade com os Dominicanos[60] (LE GOFF, 1993).

De qualquer forma, todos os que desejavam se tornar Franciscanos deveriam fazê-lo *conscientemente*, como *adultos*. Além disso, seriam examinados sobre os princípios da fé católica, deixando claro o seu comprometimento com os seus valores:

---

[59] Os mosteiros foram, ao longo dos séculos, os principais centros de saber do Ocidente Medieval. Para lá eram enviados meninos e meninas da nobreza. Dentro dos claustros, ele/as eram educado/as e de suas fileiras eram convocado/as mestres e papas. A tradição dos mosteiros como centros de educação, atravessou boa parte da Idade Média, até a ascensão das universidades laicas. (MICCOLI, 1989).

[60] A *Ordem dos Pregadores*, também conhecida por *Ordem dos Dominicanos* ou *Ordem Dominicana*, tem como objetivo a pregação da palavra e mensagem de Jesus Cristo e a conversão das pessoas ao Cristianismo. Foi criada em Toulouse, França, em 1216, por São Domingos de Gusmão, sacerdote castelhano (atual Espanha). Os dominicanos são frades: professam voto de obediência (aos seus superiores, ao mestre geral da ordem e seus sucessores e às constituições e ordenações dominicanas que os regem) no qual estão incluídas a pobreza e a castidade. Vivem em comunidade, em conventos, que são implantados tradicionalmente nas cidades. Para além dos frades-padres, existem também os irmãos cooperadores, que, embora não sejam ordenados, comungam inteiramente da missão da Ordem. A pregação da palavra, o estudo, a oração e a vida comunitária são muito característicos dos Dominicanos. De seu carisma fazem também parte conceitos como contemplação, verdade, abertura, compaixão, penitência, democracia e itinerância (FORTES, 2008).

> Se alguns quiserem receber esta vida e vierem aos nossos frades, mandem-nos aos seus ministros provinciais, aos quais somente e não a outros se conceda a licença de receber frades. Mas os ministros examinem-nos diligentemente sobre a fé católica e os sacramentos da Igreja. E se crerem em todas essas coisas e as quiserem confessar fielmente e observar firmemente até o fim e não têm mulheres ou, se as têm, e já entraram as mulheres em um mosteiro ou se lhes deram licença com autorização do bispo diocesano, emitido já o voto de continência, e que sejam as mulheres daquela idade que delas não possa originar-se suspeita, digam-lhes a palavra do Santo Evangelho, que vão e vendam todas as suas coisas e que procurem distribuí-las aos pobres. O que, se não puderem fazer, basta-lhes a boa vontade. (REGRA FRANCISCANA, 2: 1-6).

Se comparada com a *Regra de São Bento*, a *Regra Franciscana* é muito simples. Contudo, foi também de grande importância, pois rompeu com a ideia de *estabilidade* supostamente necessária a uma Ordem católica, embasando um novo modelo de vida religiosa: o dos *Frades Mendicantes*. Além disso, se a diretriz da *Regra de São Bento* era a *obediência*, a *Regra Franciscana* elegeu a *pobreza* como seu foco principal, o que foi de fundamental para a manutenção dos elos entre as Clarissas e o restante da Ordem Franciscana.

De qualquer forma, é importante denotar que nenhuma dessas duas *Regras* foi escrita *por* e *para* as *mulheres*. Portanto, *seus discursos não são neutros*; trata-se de documentos normativos que *tinham os homens como público* alvo. *As religiosas deles se apropriaram, pois os modelos de vida religiosa neles propostos lhes pareceram viáveis e desejáveis*. No caso específico da *Regra Franciscana*, com sua estrutura vaga e uma vivência direcionada ao Século, encontrou resistências por permitir a sagração de mulheres, principalmente dentro da Cúria Papal. Porém, a insistência de religiosas, como Clara de Assis, acabou por 'dobrar' a alta hierarquia da Igreja.

Seja como for, quando se toma como referência o que dizem alguns/mas historiadore/as, perguntar-se se havia *lugar* para as mulheres no movimento Franciscano perde o sentido, uma vez que é repetido como um dado verdadeiro que o próprio Francisco era contra a presença de mulheres em sua fraternidade. Grundmann (2002), por exemplo, escreveu que "(...) Francisco lutou contra a aceitação de casas de mulheres na sua própria Ordem, quando esta questão se tornou importante para a Ordem dos Pregadores" (p. 95). A

Ordem dos Pregadores ou dos Dominicanos, surgida no mesmo período da *Ordem Franciscana*, em um primeiro momento estava comprometida em combater os Cátaros, no sul da França. Neste sentido, a presença e a imagem de autoridade das mulheres entre os Cátaros em muito contribuía com a luta Dominicana.

O reconhecimento da *Ordem Franciscana* e a aprovação de sua *Regra* definitiva parecem ter sido divisores de águas em relação ao *acolhimento da figura feminina* junto aos *Frades Menores*. Mas esta posição somente ficou clara, segundo Bolton (1986), a partir de 1220. Segundo a autora, pelo bem da respeitabilidade da nova Ordem, era fundamental "(...) evitar qualquer suspeita de familiaridade com as mulheres" (p. 106). Assim, assumiu-se uma *postura dúbia* até mesmo com as irmãs de São Damião.

O *medo em relação às mulheres* foi muito alimentado ao longo da Idade Média, ganhando contornos mais fortes conforme este período chegava ao fim. E, ainda que não tenha nascido com os cristãos, foi fortemente incentivado por seus pensadores:

> (...) a Idade Média Cristã, em uma medida bastante ampla, racionalizou e aumentou as queixas misóginas recebidas das tradições de que era herdeira. Além disso, a cultura encontrava-se agora, em vastíssima medida, nas mãos dos clérigos celibatários que não podiam senão exaltar a virgindade e enfurecer-se contra a tentadora de que temiam as seduções. Foi bem o medo da mulher que ditou à literatura monástica esses anátemas periodicamente lançados contra os atrativos falaciosos e demoníacos da cúmplice perfeita de Satã. (DELUMEAU, 1989, p. 318).

Os discursos evidentemente não são homogêneos, mas está claro que o masculino, dentro de uma perspectiva de assimetria de gênero, era valorizado, enquanto o *feminino era fonte de preocupações e cuidados*, tendo em vista *a difusão de imagens perversas atribuídas às mulheres*. A própria *Regra Franciscana* não escapou desse processo:

> Mando firmemente a todos os frades que não tenham relações suspeitas ou conselhos de mulheres, e não entrem nos mosteiros de monjas, fora aqueles a quem se concedeu licença especial pela Sé Apostólica; nem se façam compadres de homens ou mulheres para que, nessa ocasião, não se origine escândalo entre os frades ou sobre os frades. (REGRA FRANCISCANA, 11: 1-3).

Mesmo aqui, onde aparecem injunções para uma separação entre homens e mulheres na Ordem, *não há sugestão alguma de hierarquia*. Previne-se a relação mais chegada entre os

frades e as monjas, mas a admoestação dirige-se a homens e mulheres – o que se defende, em meu entender, é a *transparência* na conduta da vida religiosa.

Além disso, todas as novas ordens religiosas se viam pressionadas por candidatas que desejavam abraçar o monaquismo. A pressão das mulheres, além de outros interesses, terminava por obrigar, mesmo as ordens mais resistentes, a aceitação da filiação feminina.

O medo que alimentava a exclusão das mulheres não parece estar presente nos primeiros anos da *Fraternidade Franciscana*. Alguns estudos, por exemplo, colocam em dúvida se Francisco desejava mesmo fundar uma *Ordem*. Mas, para que o grupo fosse aprovado e continuasse funcionando, a Santa Sé impôs-lhes duas condições: primeiro, que Francisco e seus companheiros fossem todos *consagrados como clérigos*; segundo, que se criasse *uma hierarquia dentro da fraternidade*, mesmo que simplificada. Sem escolha, Francisco jurou fidelidade ao papa, assim como seus irmãos o fizeram a ele. Küng (1983) chamou esse processo de "domesticação" e apontou que:

> Sob Inocêncio III, o segundo ramo do clero, aquele em ordens religiosas, tornou-se cada vez mais importante. Pois o papa astutamente domesticou o crescente movimento de pobreza na Igreja e aprovou aquelas ordens novas movidas pelo princípio de seguir o pobre Jesus (p. 127).

A *submissão à hierarquia* por parte de Francisco é enfatizada nas fontes biográficas e esse traço, junto com a *humildade* e *a defesa radical da pobreza* é fundamental à composição da *imagem do santo*:

> Depois de alcançar estas coisas, o bem-aventurado Francisco deu graças a Deus e, de joelhos, prometeu ao Senhor Papa obediência e reverência, humilde e devotamente. Os outros irmãos, conforme o preceito do Senhor Papa, prometeram da mesma forma obediência e reverência ao bem-aventurado Francisco (LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS, 12: 52).

Nesse sentido, destaca-se a preocupação crescente com a *organização*, com os critérios de *inclusão e exclusão* e com a *verticalidade das relações de poder* que se instauravam. No entanto, não devemos nos enganar e acreditar que se trata de uma via de mão única, pois, como escreveu Foucault (1995), o poder é

> (...) um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, (...) mas o poder, na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e, sem dúvida, mal coordenado) de relações. (...) O poder não se dá, não se troca nem se retoma, só existe em ação (...), é, acima de tudo, uma relação de força (pp. 248 e 175).

Nesse sentido, a ideia de uma instância superior, coercitiva e sempre vencedora, não faz sentido. A Igreja tentou ditar as normas, sim, mas isso não significa que tivesse controle do processo, especialmente quando o que está em questão é a adesão de novos grupos religiosos.

Neste momento, as mulheres ainda não aparecem nas *Fontes Franciscanas*. Não é possível afirmar a existência delas dentre os seguidores da fraternidade, pois não há menção nem mesmo às anônimas; porém, isso não significa que se deve excluí-las da história apenas porque não aparecem nos textos. Foi somente a partir de 1212 que algumas figuras femininas começaram a surgir nas fontes; algumas, inclusive, tinham *nome e rosto registrados* – e Clara de Assis foi uma delas.

Este *silêncio oficial sobre a presença de mulheres nos primeiros anos* não é compartilhado por outros documentos. O silêncio é carregado de sentidos[61] e o que estava em jogo era a construção da *imagem oficial* da *Ordem Franciscana*, *binária e hierárquica*, em torno do *masculino*. É preciso, portanto, refletir sobre o silêncio de algumas fontes (como a biografia escrita por Tomás Celano e a *Legenda dos Três Companheiros*, que não fazem menção às figuras femininas do grupo), contrapondo-as com outras referências.

Uma dessas fontes paralelas, o *Anônimo Perusino*[62] (relato sobre os primórdios da Ordem), não cita Clara, mas refere-se à adesão das mulheres, especialmente as solteiras, que

---

[61] "(...) Através da reflexão sobre o silêncio, reflexão que tem como base a formulação de questões que pensassem o 'não-dito' discursivamente para que se tornassem visíveis aspectos deste que não aparecem no tratamento linguístico ou pragmático dado a ele" (ORLANDI, 2002, p. 15).

[62] O texto que hoje conhecemos como "Anônimo Perusino" foi descoberto em 1671, na Igreja de São Francisco al Prato, em Perugia (Itália). O título original é *"De inceptione vel fundamento Ordinis et actus illorum Fratrum Minorum qui fuerunt primi in Religione et socii B. Francisci"* ("Sobre o começo ou a fundação da Ordem e alguns feitos dos primeiros frades desta religião, companheiros de São Francisco"). Só existia esse pergaminho antigo. Foi conservado nesse lugar até pouco depois de 1860, quando o convento foi supresso e o documento

atendiam a pregação e eram acolhidas. O texto também aponta para uma *separação entre homens e mulheres* dentro da fraternidade:

> Semelhantemente, muitas mulheres virgens e que não tinham marido, ouvindo a pregação dos frades, vinham a eles de coração compungido, dizendo: "E nós, o que podemos fazer? Não podemos estar convosco. Dizei-nos então como devemos fazer para salvar nossa alma". Para tal fim mandaram fazer em cada cidade mosteiros reclusos para fazer penitência. Também constituíram um dos frades para ser seu visitador e seu corretor (ANÔNIMO PERUSINO, 41: 8-13).

Dentro desta *superfície discursiva*, destaco alguns aspectos. Um deles seria a *dependência espiritual* das mulheres em relação aos homens, uma vez que elas são descritas buscando os conselhos dos frades. No entanto, pode-se compreender a passagem acima tanto por este prisma, quanto à *admiração feminina pelo apostolado dos Franciscanos*, pelo seu exemplo de piedade. Pode-se pensar, ainda, sobre o comprometimento voluntário dos freis com a cura espiritual das mulheres, o que entra em choque com o aparente afastamento em relação a elas, descrito por historiadore/as como Grundmann (2002.). Interessante notar que o trecho aponta para a reclusão das monjas, fala sobre a penitência, mas não detalha a clausura.

Um possível testemunho de Frei Estevão[63] traz informações sobre a questão, mostrando um Francisco acolhedor, mas sem condições de manter todos os penitentes consigo:

> No início da Ordem, dizia Frei Estevão, era costume do bem-aventurado Francisco, quando recebia alguém que vinha a ele para viver na Ordem, revesti-lo com o hábito e com a corda e confiá-lo a alguma abadia ou igreja, porque ainda não tinha lugares onde colocá-los (TESTEMUNHO DE SANTO ESTEVÃO, s/d).

Foi esse também o procedimento com Clara. Francisco a recebeu em seu grupo de penitências e a enviou para o Mosteiro *São Paulo das Abadessas*, na Porciúncula, Itália. Esta

---

desapareceu. Não se tem registro de quem o escreveu, embora alguns estudiosos afirmem que tenha sido Frei Egídio de Assis (s/d-1262). Fonte: www.centrofranciscano.org.br. Acesso em 17 de dezembro de 2014.

[63] Tanto a *Legenda* quanto o *Processo de Canonização* e até a *Bula de Canonização de Santa Clara* contam que certo Frei Estevão, mandado por São Francisco para que ela o abençoasse, foi curado por sua oração. Acredita-se que seja o mesmo Frei Estêvão de Narni que deu o testemunho apresentado aqui. Só esta Fonte diz que São Francisco não queria saber de outros mosteiros além de São Damião. Seu testemunho sobre a amizade de Francisco por Clara é fundamental. Também a notícia de que São Francisco levava seus primeiros candidatos para alguma abadia é original desta Fonte e poderia explicar a presença de Santa Clara no mosteiro de São Paulo das Abadessas. Fonte: http://www.procasp.org.br/antigo/subcapitulo.php?cSubcap=108 Acesso em 18 de dezembro de 2014.

foi sua primeira parada e as fontes apontam para um artifício comum, que *não estava ligado ao fato de Clara ser mulher, mas, antes, às limitações do próprio* grupo.

Já na *Legenda Maior*, não há hierarquia ou distinção no caminho espiritual:

> Pois, como consta que o caminho da penitência é o comum para todos os que querem ir para o céu, assim ficam claros quantos sejam os méritos deste estado, que admite clérigos e leigos, solteiros e casados dos dois sexos, pelos numerosos milagres realizados por alguns deles. Pois também convertiam-se virgens para o celibato perpétuo, entre as quais, Clara (...) (LEGENDA MAIOR, 4: 6).

O texto não descarta os milagres realizados por mulheres e não distingue seus candidatos por sexo, virgindade, viuvez ou casamento. *As hierarquias*, aparentemente, *instalaram-se aos poucos*, na medida em que *a Ordem foi se comprometendo com a estrutura da Igreja*.

É verdade que a virgindade exercia um papel importante no *imaginário* social da época; tratava-se do estado ideal, o mais próximo da perfeição. Delumeau (1989) apresentou uma "fórmula" que explica bem a cadeia de associações de sentidos ligados ao exercício da sexualidade, na Idade Média. Dessa forma, segundo o historiador, ter-se-ia: "Casamento/ Virgindade = Segundas núpcias/ Viuvez = Animalidade/ Divindade = Perversidade/ Santidade" (p. 316).

Mesmo que a sexualidade seja um definidor, não estão ausentes as mulheres e os homens casados[64], assim como se faz claro que clérigo/as e leigo/as eram bem-vindo/as. O modelo de vida Franciscano é amplo e parece *adequado* a homens e mulheres, sem preocupação, ao menos *imediata*, em separar e estabelecer papéis distintos.

Acredito, assim, que *a resistência às mulheres na Ordem não foi compartilhada por todos os frades*; trata-se de uma construção discursiva presente em alguns textos. É preciso pensar também que, no momento que a biografia oficial de Francisco (escrita por São

[64] Tomás de Celano faz referências, na biografia que escreveu sobre Francisco, sobre mulheres casadas que teriam buscado os conselhos do santo, bem como cita os casos em que, através das esposas, alguns maridos encontraram a vida de penitência. Tradicionalmente na história cristã, as mulheres casadas exerciam importante papel na conversão, de maridos, irmãos e filho/as. Assim, a continência aparece como uma virtude importante, evocando novamente a importância de uma sexualidade domesticada (BROWN, 1990).

Boaventura, como registrei antes) foi composta, a Fraternidade corria o risco de cair na heresia e se fragmentar (FALBEL, 1995). É provável, desse modo, que a questão da presença e da atuação femininas no grupo tenha sido obscurecida, ou mesmo superada por discussões mais urgentes ao período, como o mote da pobreza. Não há, portanto, nas biografias de Francisco, nada que sinalize para uma rejeição ou uma exclusão das mulheres, pelo menos nos *primórdios* da Ordem.

III. 3. Escritos de Irmã Lua: Forma de Vida em Clara de Assis.

Vimos, então, que o desenvolvimento das fraternidades franciscanas conduziu à formação de uma Ordem que já não se confinava a um pequeno eremitério italiano, mas que estendeu sua ação além das fronteiras e passou a receber muitos membros. A institucionalização a qual Francisco não queria ceder tornou-se uma realidade e, com sua morte (1226) e sua canonização (1228), estava aberto o caminho à riqueza e à diversidade do carisma Franciscano. Contudo, também aos momentos difíceis que enfrentariam futuramente[65].

Apesar disto, durante a segunda metade do século XIII, as grandes cidades acolheram, dentro de seus muros, os mosteiros mendicantes (agora institucionalizados) e abriram-se à sua pregação e aos seus serviços. É dentro deste cenário que se constitui a *Ordem de Santa Clara*, o 'ramo feminino' do Franciscanismo.

Influenciada pelas experiências e pelo ideal de Francisco, Clara (1194-1253), filha de Favarone Offreduccio di Bernardo, nobre cavaleiro da província de Assis, abandonou sua realidade para viver, *em clausura*, uma experiência de total abandono a Deus. Baseava-se em

---

[65] A história das tensões que envolvem a Ordem dos Frades Menores pode ser definida por um ininterrupto movimento pendular de interpretação de suas duas premissas fundamentais: a adoração a Deus pela oração e pela contemplação e a doação aos homens e ao mundo em solidariedade vívida. Foram destes conflitos que surgiram os três ramos do Franciscanismo hoje existentes: a Primeira Ordem (que abarca a Ordem dos Frades Menores, a Ordem dos Frades Menores Conventuais e a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos); a Segunda Ordem (abrange as monjas Clarissas e/ ou Claridianas e suas duas formas de vida, as Damianitas e as Urbanitas); e a Terceira Ordem (composta pela Terceira Ordem Regular e pela Terceira Ordem Secular). Fonte: www.franciscanos.org.br. Acesso em 28 de julho de 2012.

imitar Cristo, *não ação no mundo*, mas *pela contemplação no interior do claustro* – ligada, contudo, às atividades apostólicas dos irmãos Franciscanos. Foi nesse contexto espiritual que se desenvolveu a *Segunda Ordem Franciscana*, nomeadamente as *Clarissas*[66].

Depois de consagrar-se em 1212, na Porciúncula, a jovem Clara ingressou em uma comunidade Beneditina, de onde se transferiu para o eremitério de São Damião, então reformado por Francisco, acompanhada por outras monjas, entre elas, sua própria irmã, Catarina. A esta pequena e nascente comunidade apresentaram-se diversos problemas. E o primeiro provinha, justamente, da necessidade de uma *Regra* que pautasse sua vida comunitária (BARTOLI, 1998).

A proibição do IV Concílio de Latrão (1215-1216) de constituir e aprovar novas *Regras* foi o primeiro obstáculo a ser ultrapassado por estas mulheres, que queriam *vivenciar uma nova espiritualidade* marcada pela do mestre-fundador Franciscano. Assim, aconselhada por Francisco (que já enfrentara as dificuldades de resistência a cooptação católica), Clara aceitou o título de abadessa de uma comunidade que, formalmente, seguiria a *Regra de São Bento*, mas que, na prática, abraçaria o modo de vida estabelecido por Francisco (BERLIOZ, 1994).

Desse modo, na realidade, havia um conjunto de normas, não escritas, que eram obedecidas, das quais só conhecemos alguns princípios por meio do testamento de Clara. Certo é que os primeiro mosteiros de *Sorores Inclusae* ou *Damas Pobres*, como eram conhecidas, se regiam por eles. Destes critérios, três aspectos surgiram, muito claros, a pautar *toda a vida das Clarissas*: a *clausura*, a *pobreza* e *vínculo espiritual e jurisdicional com os Frades Menores*.

---

[66] No início, as freiras pertencentes às comunidades de inspiração Clariana também eram chamadas de *Sorores* ou Irmãs, *Dominae* ou Donas, *Moniales* ou Monjas e ainda *Pauperes Inclusae Ordinis Sancti Damiani* ("Pobres encerradas da Ordem de São Damião"). Depois e até os dias atuais, são reconhecidas como *Clarissas* (*Damianitas* ou *Urbanitas*) e *Damas Pobres*.

Estes princípios normativos mantinham a comunhão e a inovação da vida religiosa mendicante nas comunidades de frades e freiras. E foi através de sua observação constante que Clara conseguiu de Inocêncio III (1161-1216), em 1216, o *Privilegium Paupertatis* ("Privilégio da Pobreza"), uma carta papal que lhe assegurava, bem como às suas irmãs, um modo de vida pobre, despojado de bens e das preocupações que a gestão desses acarreta, além do isolamento do mundo físico (BARTOLI, 1998).

O nascimento de várias comunidades de Damas Pobres colocou o problema da *forma canônic*a que estas deveriam revestir-se. Preocupado com a situação, o Cardeal Hugolino de Óstia[67], *Cardeal Protector*[68], solicitou ao papa Honório III (1150-1227) a autoridade para resolver a questão. Assim foram promulgadas as *Constituições Hugolinianas* (1219), um conjunto de normas de vida religiosa que algumas comunidades (principalmente as Clarissas), como complemento à *Regra de São Bento*, deveriam observar (BRUNELLI, 1998).

As *Constituições Hugolinianas* foram elaboradas para dar forma canônica às comunidades femininas de inspiração evangélico-pauperista que surgiram em diversos lugares como imitação ou não do mosteiro de São Damião. A *formula vivendi* ("fórmula para viver") reuniu os diversos conventos de inspiração Franciscana, que deveriam observar as novas ordenações, bem como a forma de organização jurídica que apresentada pelas normas hugolinianas. Estas *Constituições* não pretendiam *formar uma nova Ordem*, mas apenas *colocar sob a proteção de Roma* um movimento que já existia e que se desenvolvia com ideais e estruturas próprias. Apresentando-se como uma *Formula Vitae* ("Forma de Vida"), não significou mais do que *a codificação da vivência particular* das comunidades das

---

[67] Hugolino de Óstia foi um religioso italiano. Sobrinho do Papa Inocêncio III, estudou Direito em Paris e na Bolgna. Tornou-se Cardeal de Óstia em 1206 e foi eleito pontífice em 1227, quando passou a se chamar Gregório IX. Era um incentivador das Ordens dos Dominicanos e dos Franciscanos; acredita-se, aliás, que se tornou amigo do próprio Francisco de Assis (FISCHER-WOLLPERT, 1999).

[68] O *Cardeal Protector* é designado, a partir de uma solicitação especial feita pela Cúria Romana, para se tornar o representante ou o orador dos interesses de uma determinada ordem religiosa.

Damianitas. Com esta normativa, deixava-se bem claro e registrado *o modo de vida encerrado* das Clarissas, bem como *o rigor* de seus jejuns e suas abstinências.

Aceito pelo mosteiro de Assis, esta regulamentação continuava, contudo, a obrigar as Clarissas a confessar oficialmente a *Regra de São Bento*[69]. Foi apenas em 1247 que se abandonou oficialmente a profissão segundo as normas beneditinas, quando foram substituídas pela *Regra de São Francisco*. Com isso os mosteiros das *Damas Pobres* passaram a ser confiados aos cuidados dos prelados dos *Frades Menores* (BARTOLI, 1998). Ao mesmo tempo, autorizou-se, de forma explícita, a posse de bens comuns, sem referências a obrigação do voto de clausura. Neste momento, *importava a aprovação e a regulamentação pontifícia*, uma vez que era cada vez mais difícil viver em uma comunidade religiosa sem os princípios jurídicos que a institucionalizassem.

Porém, as colocações desta nova Regra tiveram, logo de início, a oposição da própria Clara que, ainda que não fosse afetada pela norma que permitia a posse de bens, já que seu mosteiro gozava perpetuamente do *Privilégio da Pobreza*, viu perigar a unidade das Damianitas, bem como seu objetivo de vida comunitária. Frente a este problema, Clara elaborou, ela mesma, uma *Forma de Vida*, promulgada canonicamente em 1253, por Inocêncio IV (1195-1254). Nela está presente o exemplo de Francisco e os princípios desde sempre reiterados – a clausura e a pobreza – como bases de uma vida contemplativa, dedicada à oração e ao jejum, ações vistas como novas formas de *apostolado* e de *peregrinação interior*.

Clara não podia fugir aos modelos de estruturação dos regulamentos que vigoravam em seu tempo. Assim, a divisão dos capítulos da *Forma de Vida em Clara de Assis* assemelha-se aos das formas de vida papais – portanto, formais e oficiais. Tratava-se de uma

[69] Como já comentei anteriormente, a *Regra de São Bento*, criada no ano de 529, ao estabelecer preceitos centrais para a instituição e a organização de qualquer casa de clausura religiosa (a pobreza, a castidade, a obediência, a oração e o trabalho, tudo em nome de Deus), foi apropriada por diversas Ordens, principalmente as femininas.

necessidade, pois os documentos religiosos normativos tinham códigos. Ainda assim, a *Forma de Vida em Clara de Assis* conseguiu trazer uma série de *inovações*, como se pode observar a seguir:

1) *"Em nome do Senhor! Começa a Forma de Vida das Irmãs Pobres"*: o texto é iniciado da mesma forma que o da *Regra Franciscana*; neste começo, Clara deixa claro que se remete a Francisco como *fonte de autoridade*.
2) *"Sobre as que quiserem aceitar essa vida e como deverão ser recebidas"*: especificações sobre a admissão das irmãs; por exemplo, é preciso a autorização do bispo diocesano para tal ação.
3) *"Sobre o Ofício Divino, o Jejum, a Confissão e a Comunhão"*: o jejum mostra-se menos rigoroso do que o apresentado na *Regra Franciscana* e na *Regra de São Bento*; há proibição do canto durante a liturgia.
4) *"Sobre a Eleição e o Ofício da Abadessa, sobre o Capítulo e as Oficiais e Discretas"*: detalhamento de como devem ser realizadas as assembleias; ênfase na necessidade de uma vida comunitária baseada no amor.
5) *"Sobre o Silêncio, o Locutório e a Grade"*: as irmãs que servem fora do mosteiro não devem observar o silêncio; as demais podem falar em voz baixa e com as doentes.
6) *"Não devem ter propriedade"*: incluída *por ordem do próprio Francisco*, *estabelece a pobreza como elemento fundamental da vida das Clarissas*.
7) *"O modo de trabalhar"*: todas as irmãs aptas devem trabalhar; a Abadessa é a responsável pela distribuição de tarefas.
8) *"Que as irmãs de nada se apropriem, Sobre o pedir esmolas e Sobre as irmãs doentes"*: estabelece a pobreza como forma de se aproximar de Jesus e de Maria; aproxima-se, também, da *Regra de São Bento*, ao permitir o contato por cartas e o recebimento de presentes de parentes e amigos.

9) *"A penitência a impor-se às irmãs que pecam e sobre as irmãs que servem fora do mosteiro"*: o detalhamento no tocante às penitências se aproxima do modelo empregado na *Regra de São Bento*.

10) *"A admoestação e a correção das irmãs"*: a Abadessa deve agir com moderação em suas ordens e as irmãs devem obedecer-lhe em tudo; recomenda-se que as freiras não busquem o *conhecimento do mundo*, mas um coração *puro e temente a Deus*.

11) *"A observância da clausura"*: repetição do que já foi colocado em outras *Regras*, como a de *São Bento* e a de *Santo Agostinho;* a clausura é um princípio a ser observado com rigor, mas há certo afrouxamento da norma em casos especiais (enfermidades, por exemplo).

12) *"Sobre o Visitador, o Capelão e o Cardeal Protetor"*: ênfase na *necessidade* de que um membro da *Ordem dos Frades Menores* visite o convento regularmente.

A organização da *Forma de Vida de Clara de Assis* segue o modelo convencional da época, mas se remete, em questões de autoridade, a Francisco de Assis. O documento é marcado por uma estrutura híbrida e toca em temas que eram caros às Regras Papais, como o *silêncio* e a *clausura*. Contudo, a ênfase maior está na questão da *pobreza*, de acordo com a leitura que Clara fez dos ensinamentos de Francisco.

A *Forma de Vida em Clara de Assis* se aproxima tanto das recomendações da *Regra de São Bento* quanto da *Regra Franciscana*, mas inova ao conceder papel central à comunidade no que tange a aceitação de novas irmãs, que só o seriam "se a maioria concordar":

> Se alguém, por inspiração divina, vier ter conosco querendo abraçar esta vida, a abadessa deverá pedir o consentimento de todas as irmãs. E se a maioria concordar poderá recebê-la, tendo obtido licença do nosso cardeal protetor. Se achar que deve ser recebida, examine-a diligentemente, ou a faça examinar sobre a fé católica e os sacramentos da Igreja. Se crer em tudo isso e quiser confessá-lo fielmente e observá-lo firmemente até o fim, não tiver marido ou, tendo-o, já houver entrado na vida religiosa com autorização do bispo diocesano, e feito o voto de continência, e se não for impedida de observar esta vida pela idade avançada ou alguma enfermidade ou deficiência mental, que lhe seja exposto diligentemente o teor de nossa vida. Se for idônea, digam-lhe a palavra do Santo Evangelho: que vá vender tudo que é seu e

> procure dá-lo aos pobres. Se não puder fazer isto, baste-lhe a boa vontade. (FORMA DE VIDA EM CLARA DE ASSIS 2: 1-11).

Verifica-se a exigência de uma *idade correta*, bem como ser *saudável* para adentrar o claustro Clariano. São princípios que, entretanto, não são mais observados, atualmente:

> Ela [Clara] escreve tão gostoso, não é? (...) Não temos idade estabelecida para ser Clarissa. Pelo menos, não hoje em dia. Por exemplo, ouviu falar da irmã, lá na Espanha, que se consagrou agora, com 70 anos[70]? Ela é viúva, tem filhos e netos, eu acho, e se tornou uma de nós. Com 70 anos! (Irmã T., 41 anos, 17 anos de vida religiosa contemplativa).

> Eu sei de uma irmã, em Caicó [RN], se não me engano, que entrou pra Ordem depois que descobriu um câncer de ovário. Ela era nova ainda, 'tava fazendo tratamento e, mesmo assim, fazendo a formação pra ser Clarissa. Deus a abençoe, não sei o que aconteceu com ela. Pergunta pra Mãe [abadessa], ela vai te informar melhor. (Irmã M. P., 30 anos, 10 anos de vida religiosa contemplativa).

Interessante também, a necessidade de ser *idônea* para se consagrar Franciscana. A *Forma de Vida em Clara de Assis* não esclarece quais os critérios para se determinar *o caráter justo* de alguém. Mas tanto este quesito, quanto à aceitação de uma nova irmã "se a maioria concordar" não parece ser mais ressalvado, na contemporaneidade:

> Ninguém votou na minha entrada, não que eu saiba. Pra entrar, eu precisei passar pela formação que toda Clarissa tem que passar. Precisa ter o colegial completo [atual Ensino Médio] e a formação a gente faz no convento mesmo. Não dá pra escolher o convento, a cidade pra onde a gente quer ir. Isso é só quando já se tem muito tempo na Ordem e quer se aposentar numa cidade mais próxima da família. Mas isso também é raro. Geralmente a gente fica num convento a vida toda, morre lá, é enterrada lá. (Irmã M. I., 55 anos, 34 anos de vida religiosa contemplativa).

> Eu sei de um caso, não vou dizer de onde é, só digo que é por aqui [na região sudeste do país], de uma irmã que, antes de entrar pra Ordem, era 'da vida'. Porque era pobre e não tinha muita escolha nesta vida. Mas, ela encontrou o caminho pra Cristo e pra Maria e hoje é devota. E ninguém impediu ela de ser Clarissa, não. E nem podia, né? Quem tem esse direito? Mas eu acho que ela não contou o que fazia antes de entrar pro convento, só depois. Mas se ela se arrependeu e hoje é devota fiel, quem pode impedir? Ninguém pode, porque não é certo. (Irmã M., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

Sobre os contatos com o mundo exterior, Clara segue próxima à *Regra de São Bento*. As irmãs podem escrever e receber cartas, assim como trocar 'alguma coisa', desde que tenham a autorização da Abadessa, sem a intervenção de um controle externo:

> A nenhuma irmã seja permitido mandar cartas, receber ou dar alguma coisa fora do mosteiro sem licença da abadessa. Nem seja lícito ter alguma coisa que não tenha sido dada ou permitida pela abadessa. Se algo for enviado a alguém por parentes ou

[70] Para saber a respeito, ver: http://www.comunidadesiao.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2084:viuva-e-avo-de-70-anos-torna-se-religiosa-na-espanha&catid=1:timas-notas&Itemid=2.

> por outros, faça a abadessa que isso lhe seja dado. (FORMA DE VIDA EM CLARA DE ASSIS, 8: 7-9).

Não fica claro o que poderia ser 'dado', se as irmãs nada possuíam e o mosteiro era pobre. Talvez se trate de fruto de seu trabalho. No que pude observar, atualmente, a política da abadessa é a de *não permitir presentes*, salvo em casos em que a irmã necessite de um produto específico (de higiene ou um medicamento), por conta de uma alergia ou uma enfermidade. Do contrário, apenas são recebidas doações que todas as residentes do convento possam usufruir igualmente.

A questão das cartas e presentes, como se coloca na *Forma de Vida em Clara de Assis*, evidencia, porém, que o contato com o mundo exterior deveria ser mais constante do que as autoridades eclesiais desejavam. Neste sentido, Clara também faz a distinção, desde o momento da profissão, entre as irmãs que servem 'fora' e as que servem 'dentro' do mosteiro:

> Para examinar e aceitar as Irmãs que servem fora do mosteiro observe-se a mesma forma (...). Ninguém poderá morar conosco no mosteiro se não tiver sido recebida segundo a forma de nossa profissão. (FORMA DE VIDA EM CLARA DE ASSIS, 2: 23-24).

> As Irmãs que servem fora do mosteiro não se ausentem muito tempo, a não ser que o exija uma manifesta necessidade. Devem caminhar com honestidade e falar pouco, para poderem edificar sempre os que as virem (...). (FORMA DE VIDA EM CLARA DE ASSIS, 9: 12-13).

As diferenças são estabelecidas pela função desempenhada. As irmãs que servem fora do mosteiro podiam usar calçados (sapatos fechados) e estavam isentas do jejum por força de seu trabalho, assim como as enfermas. Não há serviçais na *Forma de Vida Religiosa de Clara*. As irmãs que servem fora do convento recebem bastante atenção do documento, mas nada é dito sobre sua origem social ou o tipo de trabalho que realizariam fora da clausura. Poderiam ser irmãs dedicadas a pedir esmolas ou que serviriam em algum hospital; o fato é que elas não guardavam clausura. E fica claro o valor que a *Forma de Vida em Clara de Assis* atribui a essa mulheres que mantém contato com o mundo e que não seriam, para Clara, inferiores ou diferentes das demais irmãs de São Damião.

É possível também que esta estrutura seja uma reminiscência da *Regra dos Eremitérios*[71], que estabelecia a existência de dois papéis dentro da comunidade, que alternariam a contemplação e o trabalho para o sustento da Casa. É uma possibilidade. De certo, contudo, tem-se o cuidado de Clara em relação a essas irmãs e sua isenção do encerramento religioso.

O tratamento referente à clausura, na *Forma de Vida em Clara de Assis*, não é muito detalhado e não se apresenta com a rigidez que se esperaria da Ordem. Também o silêncio é delineado com moderação; segundo Clara, *as irmãs devem falar*. Sobre coisas santas e edificantes, mas devem falar.

> 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. (FORMA DE VIDA EM CLARA DE ASSIS, 5: 1-4).

Recusa-se aqui, portanto, *a cassação da palavra*. O silêncio é mantido em situações muito específicas e a todas é permitido falar, não somente aquelas que receberam permissão especial da abadessa.

O jejum também foi abrandado, abandonando-se o rigor cisterciense.

> As Irmãs jejuem o tempo todo. Mas no Natal do Senhor, seja em que dia for, podem alimentar-se duas vezes. As muito jovens, as fracas e as que servem fora do mosteiro sejam misericordiosamente dispensadas, como parecer à abadessa. Mas em tempo de manifesta necessidade as Irmãs não sejam obrigadas ao jejum corporal. (FORMA DE VIDA EM CLARA DE ASSIS, 3: 8-11).

Quem decide sobre o jejum é a abadessa e novamente o controle externo é recusado. Porém, a abadessa, segundo estabelece a *Forma de Vida*, é alguém que consulta sua comunidade e que busca apoio no conselho de suas irmãs. *As hierarquias são bem fluídas*, contrariando o prescrito nas formas de vida papais. De acordo com o documento, as religiosas

---

[71] De autoria atribuída também a Francisco de Assis, a *Regra para os Eremitérios* foi provavelmente escrita entre os anos de 1217 e 1220. Trata-se, de forma geral, de um complemento à Regra Franciscana, reiterando questões sobre a vida fraterna e a oração (LE GOFF, 2001).

se reúnem em assembleia regularmente e elegem as freiras que formam o conselho da abadessa – e que podem ser trocadas, se as irmãs assim votarem:

> Pelo menos uma vez por semana, a abadessa deve convocar suas 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 conservar a unidade do amor mútuo e da paz, elejam-se todas as responsáveis pelos cargos do mosteiro de comum acordo de todas as Irmãs. Do mesmo modo elejam-se ao menos oito Irmãs das mais discretas, de cujo conselho a abadessa tenha sempre que servir-se nas coisas requeridas por nossa forma de vida. As Irmãs podem, e até devem, se lhes parecer útil e conveniente, remover alguma vez as responsáveis e discretas e eleger outras no lugar delas. (FORMA DE VIDA EM CLARA DE ASSIS, 4: 15-18, 22-24).

Para Petroff (1994), o modelo de vida religiosa proposto por Clara e expresso em sua *Forma* é uma espécie de *utopia*, um ideal de vida conventual o menos hierarquizado possível e marcado por fortes laços de solidariedade entre as irmãs, laços reforçados pelo trabalho manual, exercido por todas para o bem comum:

> As Irmãs a quem o Senhor deu a graça de trabalhar trabalhem com fidelidade e devoção, depois da hora da Terça, em um trabalho que seja conveniente à honestidade e ao bem comum, de modo que, afastando o ócio, inimigo da alma, não extingam o espírito da santa oração e devoção, ao qual as outras coisas temporais devem servir. A abadessa ou a vigária devem indicar em capítulo, diante de todas, o que cada uma deverá fazer com as próprias mãos. (FORMA DE VIDA EM CLARA DE ASSIS, 7: 1-3).

O complemento do trabalho é a esmola, expressão da pobreza e da humildade. Sua necessidade é apresentada no capítulo oitavo:

> As Irmãs não se apropriem de nada, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma. E como peregrinas e forasteiras neste mundo, servindo ao Senhor na pobreza e na humildade, mandem pedir esmola confiadamente, e não precisam ficar com vergonha, porque o Senhor se fez pobre por nós neste mundo. Esta é a sublimidade da altíssima pobreza que voz fez, minhas caríssimas Irmãs, herdeiras e rainhas do reino dos céus, pobres em coisas, mas sublimadas em virtudes. (FORMA DE VIDA EM CLARA DE ASSIS, 8:1-4).

A vida religiosa proposta por Clara se assenta na pobreza, reforçando que as irmãs deveriam ganhar seu sustento pelo trabalho de suas mãos. Sobre esta questão, comenta Petroff (1994):

> Clara desejava uma comunidade que fosse o mais não-hierarquizada possível; seus modelos para os relacionamentos de trabalho entre as mulheres eram de irmã-irmã, serva-senhora, e filha-mãe, todas as formas de relacionamento caracterizadas por uma proximidade emocional, pela responsabilidade mútua e por necessidades em comum. (p. 69).

Quais seriam, então, os pontos privilegiados por Clara? Ao apresentar sua *Forma de Vida*, ela estabeleceu os eixos principais de uma vida religiosa Franciscana voltada para "observar o Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem nada de próprio e em castidade" (1: 2). Viver em pobreza era o mais caro dos ideais Franciscanos. De fato, sua única propriedade lícita seria um jardim para o plantio e nada mais.

> (...) como eu sempre fui solícita com minhas Irmãs, na observância da santa pobreza que ao Senhor e ao bem-aventurado Francisco prometemos guardar, assim sejam obrigadas as abadessas que me sucederem no cargo e todas as Irmãs a observá-la inviolavelmente até o fim: isto é, não aceitar nem ter posse ou propriedade nem por si, nem por pessoas intermediárias, e nem coisa alguma que possa com razão ser chamada de propriedade, exceto aquele tanto de terra requerido pela necessidade para o bem e o afastamento do mosteiro. E essa terra não será trabalhada a não ser para a horta e a necessidade delas. (FORMA DE VIDA EM CLARA DE ASSIS, 6: 10-15).

A administração conventual proposta por Clara é comunitária; a autoridade da abadessa é delegada pelas próprias monjas, numa recusa sistemática das estruturas hierarquizadas que outras formas de vida papais tentavam impor. A organização, nos moldes Clarianos, era decididamente a negação de imposições e deliberações sobre os corpos, as condutas e a atuação das freiras.

A *Forma de Vida em Clara de Assis* expõe a construção de uma vida religiosa feminina que não é baseada na ideia de natureza, mas é fruto da experiência social, da prática e dos laços de solidariedade estabelecidos pelas mulheres ao longo de suas vidas. Não existe uma forma de vida religiosa, masculina ou feminina, até que esta se constitua em discursos e práticas. À proposta papal, Clara contrapôs a sua e foi reconhecida como válida, *o único caso conhecido na História da Igreja até então* (PETROFF, 1994).

O texto de Clara não é uma cópia ou uma compilação, mas um documento com características próprias que visavam permitir às irmãs jazer em uma forma de vida Franciscana. Mas é preciso destacar que, quando necessário, seu texto se distancia da *Regra Franciscana*, sem perder de vista, porém, a questão da pobreza e o espírito de solidariedade entre as irmãs, dois eixos fundamentais da comunidade Clariana.

A aprovação de uma forma de vida escrita por Clara de Assis em substituição aos documentos papais registrados é o resultado de *uma luta política* que se arrastou por anos. O texto jurídico em questão, uma vez consolidado, mostra que *as mulheres daquela época não estavam inertes e passivas, mas eram participantes do processo de construção da própria espiritualidade*. Assim, Clara *criou seu lugar de fala e seu direito de participar da ordem do discurso de sua época.*

CAPÍTULO IV.
Encontros e desencontros.

> Por caminhos tortos, viera a cair num destino de mulher, com a surpresa de nele caber como se o tivesse inventado (Clarice Lispector, 1998).
>
> Chegamos aqui [a Guaratinguetá-SP] porque Deus quis. Foi Ele que nos trouxe até São Paulo, até esta cidade, para cumprirmos o trabalho Dele. Eu não acredito em destino. Bom, quer dizer, pra mim, Deus é destino. Quando eu cumpro minha vocação, estou fazendo a vontade do Nosso Senhor. Não importa aonde Deus me levar, eu vou (Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).

Neste capítulo procuro realizar, primeiramente, uma breve explanação acerca da expansão da *Ordem de Santa Clara* pelo Ocidente e pelo Oriente, de acordo com o passar dos séculos, reservando atenção especial para a história do advento e da presença, inclusive nos dias atuais, das Irmãs Clarissas no Brasil.

Como já expus na Introdução, a bibliografia sobre a temática – principalmente sobre a história do movimento Clariano em terras brasileiras – é bastante escassa. Contudo, isso não me impediu de esquadrinhar todas as fontes acessíveis.

Também neste segundo capítulo busco ilustrar o cenário social, político, econômico e cultural que marcou a vinda das primeiras Clarissas ao estado de São Paulo, bem como a fundação do primeiro mosteiro Clariano na região.

Assim, adentro mais especificamente ao *locus* de minha pesquisa, analisando os arquivos do convento, a saber, suas *Crônicas*, objetivando, desta forma, entender sua trajetória.

IV. 1. O silêncio viaja: a expansão da Ordem de Santa Clara de Assis.

Os mosteiros das Irmãs Pobres cedo se multiplicaram por toda a Itália e fora dela. Em 1228, quando já se contava neste país com vinte e quatro conventos Clarianos, foram fundados outros, entre os quais, o primeiro fora do território italiano, o de *Santa Engrácia*, em Pamplona, Espanha. Por ocasião da morte de Clara, em 1253, os conventos da Ordem atingiram um total de cento e onze: sessenta e oito na Itália, vinte e um na Espanha, catorze na França e oito nos países germânicos (IRIARTE, 1985).

A esta irradiação para o centro e para o ocidente europeu, juntou-se, ainda no século XIII, uma linha de expansão de motivos missionários. De fato, as seguidoras de Santa Clara dilataram-se para a Síria, o Líbano e a Palestina. E não lhes faltou, infelizmente, a baliza do martírio. Em 1257, foram degoladas todas as Irmãs Clarissas da Antioquia, por ordem de Melek Saher Bibars (OMAECHEVARRIA, 1972). Em 1289, quando Trípoli, no Líbano, caiu em poder do sultão do Egito, Melek El-Mansur, foram supliciadas todas as irmãs da comunidade ali existente, mártires ao mesmo tempo da fé e da castidade. Dois anos mais tarde, o mesmo aconteceu a setenta Clarissas da comunidade missionária de São João d'Acre, na Palestina (OMAECHEVARRIA, 1972).

A partir do século XV, a dilatação geográfica da Ordem revelou a necessidade, em alguns países, de 'adaptar' a administração e a organização dos conventos às particularidades regionais, como o fez, por exemplo, Coleta de Corbie (1406-1447), freira claridiana que, sob a benção do Papa Bento XIII, fundou e administrou alguns mosteiros na França e nos Países Baixos. A partir de sua atuação, surgiu uma subdivisão na Segunda Ordem Franciscana (as Clarissas), conhecida como *Clarissas Coletinas*. A nobre espanhola Maria Lorenza Llonc (1463-1542), que após a viuvez consagrou-se irmã pela Ordem Clariana, também foi responsável por uma nova categorização, as *Clarissas Capuchinhas*, assim chamadas por sua aproximação da espiritualidade manifestada pelos Frades Capuchinos. Não se pode deixar de

citar ainda as *Clarissas Urbanitas*, que seguem a *Regra* estabelecida pelo Papa Urbano IV em 1263; a principal diferença entre as Urbanitas e as outras irmãs é justamente a aceitação de um ponto fundamental para a espiritualidade franciscana: a *Regra de Urbano IV* admite a propriedade nos mosteiros. Apesar disso, toda esta ramificação é parte de um processo natural, uma vez que os mosteiros clarianos sempre foram independentes uns dos outros.

No tempo da Reforma Protestante[72], no início do século XVI, a *Ordem de Santa Clara*, aproveitando-se da expansão ultramarina, levada a efeito, sobretudo, por Portugal e Espanha, implantou-se nas Américas e na Ásia. Em 1551, as Irmãs Clarissas fixaram-se em Santo Domingo, nas Antilhas, onde fundaram o primeiro mosteiro do Novo Mundo. Inauguraram conventos ainda, em 1621, em Manilla, nas Filipinas e, em 1663, em Macau. Finalmente, em 1677, chegaram a Salvador, Bahia (a primeira congregação religiosa feminina a instalar-se no Brasil, vindas de Évora, Portugal). Destes mosteiros irradiaram para outras regiões latino-americanas e asiáticas (OMAECHEVARRIA, 1972).

Nos séculos XVIII e XIX, ocorreram várias supressões e fechamentos de mosteiros, muito por conta da onda de secularização e liberalismo que atingiu diversos países. O imperador da Áustria, José II, por decreto de 12 de janeiro de 1782, suprimiu os mosteiros da Ordem de Santa Clara e de outros institutos religiosos. Na França, foram igualmente abolidos os conventos, em 1792. Um decreto estatal de novembro de 1860 extinguiu a vida monástica na Itália (IRIARTE, 1985). Esse movimento anti-religioso avançou pelo Ocidente Europeu e atingiu Portugal, em 1834. Nesse momento, a *Ordem Clariana*, alegando perseguições

[72] A Reforma Protestante foi uma das inúmeras reformas religiosas ocorridas no fim da era medieval e que tinham como base, além do cunho religioso, a insatisfação com as atitudes da Igreja Católica e seu distanciamento com relação aos princípios primordiais, como a pobreza e a humildade. A maioria dos estudiosos estabelece que a Reforma Protestante se iniciou com o padre alemão Martinho Lutero, quando este, revoltado com a venda de indulgências católicas (contratos de perdão), pregou na porta da igreja do castelo de Wittenberg 95 Teses que representavam suas críticas ao clero, bem como proposições para sua mudança. Resumidamente, o resultado da Reforma Protestante foi a divisão da chamada *Igreja do Ocidente* entre os *católicos romanos* e os *reformados* ou *protestantes*, originando o Protestantismo (e todas os ramos religiosos dele decorrentes). (CAIRNS, 1995).

políticas por parte do Império, também se retirou do território brasileiro, para onde retornaria apenas em 1928.

O renascer da Ordem iniciou-se em algumas nações da Europa, já no século XIX. De fato, na França, Bélgica, Grã-Bretanha e Alemanha, a partir de 1846, os mosteiros Clarianos foram se reorganizando e, até, se multiplicando (OMAECHEVARRIA, 1972). No século XX, respondendo aos apelos de Pio XII (1876-1958), na *Constituição apostólica Sponsa Christi*[73] ["noiva de Cristo"] (1950) e, mais recentemente, do Concílio Vaticano II (sobre o qual falarei posteriormente), as Clarissas reorientaram-se para outras linhas de expansão: para o Pacífico (Taiti, na Polinésia), para os Estados Unidos (Califórnia) e, principalmente, para a África, a título de apoio espiritual às novas igrejas que lá se instalaram.

A *Sponsa Christi*, reconhecendo a importância da vocação exclusivamente contemplativa, prestou atenção específica a tais mosteiros. Mantendo a clausura como meio necessário a uma maior comunhão com Deus, a *Constituição* estimulou as comunidades a se abstraírem dos favores régios e a procurarem a sua subsistência no trabalho. Além disso, propôs a organização de *Federações* – como foi o caso do Brasil, no que se refere à revitalização da Ordem Clariana no país, como também se verá depois (IRIARTE, 1985).

Esta nova estrutura tinha como finalidade evitar o isolamento excessivo dos mosteiros, sem, entretanto, lesar sua autonomia, bem como assumir, em conjunto, a responsabilidade da formação das candidatas com a criação, se possível, de um noviciado comum, e favorecer a passagem das religiosas de um para outro mosteiro, quando necessário.

No final do século XX, as Irmãs Clarissas, ainda que divididas em ramos (pouco distintos, aliás), apresentam-se presentes em cerca de *novecentos mosteiros* distribuídos por *setenta e cinco países*. Como mostra o quadro a seguir:

---

[73] Nesse documento, promulgado em 22 de novembro de 1950, Pio XII, entre outras determinações, recomendava aos mosteiros que deveriam reagir contra o isolacionismo, constituindo federações que favoreceriam a cooperação entre eles; recomendava ainda dar maior importância ao trabalho como uma maneira de obter a autonomia e a subsistência, reafirmando, por fim, a vocação monástica como plena e inteiramente apostólica (PIO XII, 1958).

TABELA 02 - TOTAL DE IRMÃS CLARISSAS NO MUNDO – 1999/2000.

Regra	Designação	Número de Religiosas
	Clarissas	13.500
Regra de Santa Clara	Clarissas Coletinas	830
	Clarissas Capuchinhas	2.500
Regra de Urbano IV	Clarissas Urbanitas	500
	Total	**17.330**

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

IV. ***2. Clausura nos trópicos.***

Como já foi registrado, o advento das Clarissas ao Brasil ocorreu em 1667, em Salvador, Bahia, onde foi fundado o *Mosteiro do Desterro*. Existe, obviamente, por trás desta edificação, um contexto social, político e econômico. As jovens nascidas na, então, Colônia, ao serem destinadas à vida religiosa, por decisão própria ou familiar, deveriam ingressar os conventos portugueses. Em uma época de crise para os Senhores de Engenho, por exemplo, com a concorrência trazida pelo açúcar do Caribe, era cada vez mais difícil assumir as despesas necessárias para enviar as moças para Portugal. Mesmo porque, isso também significava empobrecer a Colônia; além disso, as viagens eram perigosas, levando-se em consideração a pirataria marítima e as ameaças de naufrágio (VAINFAS, 1997).

Assim, a Câmara de Vereadores de Salvador e os nobres brasileiros da região uniram forças para que a Metrópole permitisse e agilizasse a fundação de um convento feminino no território brasileiro. Embora o pedido tenha sido feito à Coroa Portuguesa em 1664, foi somente após inúmeras vicissitudes políticas, precisamente em 09 de maio de 1677, que quatro *Clarissas Urbanitas* aportaram por aqui, advindas do *Mosteiro de Évora*, Portugal. Por mais de setenta anos, este foi o único mosteiro feminino reconhecido oficialmente na Colônia.

O objetivo das irmãs-fundadoras era o de implantar o modelo de vida Clariana no *Mosteiro do Desterro*, segundo a *Regra de Urbano IV*[74] (1263) e, assim, dar formação às

[74] A Regra de Urbano IV teve o mérito de inventar o nome *Clarissas* e de unificar bastante a variedade de caminhos a que as Irmãs tinham sido induzidas. Mas a pobreza Francisclariana ficou reservada, com poucas exceções, aos privilegiados seguidores de Clara e Francisco que aderiram (ou puderam aderir) a eles no final do século XX e no XXI. Um dos problemas que está por trás de toda essa história é o relacionamento das Clarissas com os Franciscanos. Em certo tempo houve até um cardeal protetor para cada grupo. Foi quando isso não deu

noviças brasileiras, dirigindo o local durante seus primeiros anos – depois, retornariam para Portugal. E foi exatamente o que fizeram, em 1687, dez anos após sua chegada (AZZI, 2001).

Consta que as Clarissas fundadoras enfrentaram grandes dificuldades na construção do mosteiro e outras necessidades materiais, de modo que, no início, não puderam receber noviças. Contudo, nos anos seguintes, o estabelecimento do convento consolidou-se e muitas jovens puderam, finalmente, ingressá-lo. Com a partida das Urbanitas, a primeira abadessa brasileira, Irmã Marta de Cristo, assumiu o serviço da Casa. Neste período, o número de freiras chegou a cinquenta, além de vinte e cinco noviças e outras irmãs 'convertidas' (AZZI, 2001).

Seguindo a mentalidade da época, o convento manteve, internamente, um 'regime de classes': havia as coristas (postulantes), as conversas (noviças), as recolhidas (professas) e as escravas – estas, geralmente, se tornavam servas pessoais das irmãs caucasianas. Em 1764, por exemplo, havia noventa e quatro coristas, uma noviça, vinte e três recolhidas; em 1779, *setenta e cinco professas* e *quatrocentas escravas-criadas* (VAINFAS, 2000). Isso fez decair, enormemente, a moralidade da forma de vida religiosa no mosteiro, uma vez que era um contratestemunho nítido da pobreza evangélica, pedra angular da *Regra Franciscana*.

Contudo, antes que pudessem retomar as rédeas de sua vocação, nos moldes definidos pelos fundadores da Ordem, as irmãs tiveram de enfrentar um movimento anti-religioso que começava a se instalar no país, por conta da introdução da República brasileira. A promulgação do Decreto 119-A, de 07 de janeiro de 1890, estabeleceu *a separação oficial* entre Igreja e Estado, e um processo de *laicização* de várias esferas sociais, antes sob o domínio religioso, se consolidou (AZZI, 2001).

Somada à proibição do advento de novas irmãs estrangeiras para se instalarem no Brasil e à ineficácia em se estabelecer, no país, um modelo de vida religiosa feminina

---

certo que o Cardeal Caetano Orsini (1216-1280), futuro Papa Nicolau III, redigiu a Regra que o pontífice Urbano IV (1195-1264) aprovou no dia 18 de outubro de 1263. Fonte: www.ordemdesantaclara.blogspot.com Acesso em 21 de outubro de 2014.

enraizada nos valores clarianos fundamentais, tem-se que, na virada do século XIX para o século XX, a paulatina extinção da comunidade clariana no país. O *Mosteiro do Desterro,* que contava apenas com três monjas, todas em idade avançada e enfermas, em 1915, perdia sua última Clarissa Urbanita, falecida aos 84 anos de idade, e fechava suas portas.

Após a extinção do *Mosteiro do Desterro*, as Clarissas iriam consolidar novamente a sua presença em terras brasileiras, somente em 1928, através da fundação do *Mosteiro Nossa Senhora dos Anjos*, no Rio de Janeiro. As irmãs fundadoras, em número de oito, provinham do Mosteiro de Düsseldorf, Alemanha. Somente mais de vinte anos depois desta nova implantação Clariana, é que iria surgir, em 1950, o *Mosteiro de Santa Clara* de Campina Grande, Paraíba, com irmãs de Cleveland – EUA. Dezenove anos depois surgiria a terceira fundação deste século, o *Mosteiro Mater Christi*, em Guaratinguetá, São Paulo. O *Mater Christi* foi o primeiro Convento Clariano no país fundado por irmãs brasileiras, advindas de Campina Grande.

Neste início do século XXI, o Brasil conta com vinte e um mosteiros da Ordem de Santa Clara, distribuídos em três regiões não por acaso nomeadas de *Nossa Senhora de Nazaré* (boa parte do Nordeste), *Menino Jesus* (abarca parte do Sudeste e do Centro-Oeste) e *São José* (todo o Sul e os estados de São Paulo e de Mato Grosso do Sul). Digo não por acaso, já que se trata da 'família de Nazaré' (Jesus, Maria e José), cuja forma de vida (*vita vera apostólica*) foi justamente um dos princípios que guiou os fundadores da Ordem Franciscana, como já se analisou antes.

Os mosteiros da *Ordem de Santa Clara*, hoje, no Brasil, são:

TABELA 03 – MOSTEIROS DA ORDEM DE SANTA CLARA NO BRASIL

Convento	Data de fundação	Cidade/Estado
Santa Maria dos Anjos	2009	Dourados – MS
Mãe da Providência	2009	Cascavel – PR
Nossa Senhora das Alegrias	2008	Araputanga – MT
Imaculada Conceição da Mãe de Deus	2008	Feira de Santana – BA
Santa Clara do Deus Trino	2001	Brazilândia – DF

Maria Imaculada	1999	Marília-SP
Fraternidade São Francisco de Assis	1999	Mossoró – RN
Santíssimo Sacramento	1994	Canindé – CE
Santíssima Trindade	1991	Colatina – ES
Santa Clara	1989	Nova Iguaçu – RJ
Monte Alverne	1985	Uberlândia – MG
Nossa Senhora de Guadalupe	1984	Caicó-RN
Sagrada Face e Reparação	1983	Araruama – RJ
Nazaré	1977	Lages – SC
Santa Clara	1975	Anápolis – GO
São Damião	1973	Porto Alegre – RS
Santa Clara	1970	Belo Horizonte – MG
Santa Clara	1950	Campina Grande – PB
Nossa Senhora dos Anjos	1928	Rio de Janeiro – RJ
Mãe de Misericórdia	Ainda em casa provisória	Jaci - SP
Mater Christi	1969	Guaratinguetá – SP

Fonte: Site oficial das Clarissas no Brasil. http://www.clarissas.com.br Acesso em 15 de março de 2015.

MAPA 01 – MOSTEIROS DA ORDEM DE SANTA CLARA NO BRASIL.



Estatísticas das Clarissas no Brasil (Abril 2012):

– Professas Solenes: 181 Irmãs
– Professas Temporárias (junioristas): 34 Irmãs
– Noviças: 28 Irmãs
– Postulantes: 18 Irmãs
– Total Geral: 261 Irmãs

Fonte: Site oficial das Clarissa no Brasil. http://www.clarissas.com.br/ Acesso em 20 de julho de 2014.

Foi a partir principalmente da expansão dos valores apregoados pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), que a *Ordem das Irmãs Clarissas* voltou a florescer em terras brasileiras. Este é justamente o contexto da fundação do *Mosteiro Mater Christi*, em Guaratinguetá. Vejamos mais sobre isso.

IV. 3. O silêncio chega a São Paulo: o contexto do Concílio Vaticano II.

O período do pós-Segunda Guerra (1939-1945), também chamado de *Anos Dourados*, (CARDOSO, 2007) foi marcado por inovações que alteraram o cotidiano das sociedades industrializadas. Foi um tempo de transformações nas relações familiares, da invenção da pílula anticoncepcional, da adesão ao divórcio, da criação de inúmeras universidades e da internacionalização dos hábitos da indústria cultural americana. A vida no campo praticamente desapareceu; cresceram as cidades em número de habitantes com a instalação de novas indústrias que atraíam pessoas de todos os lugares.

A consolidação desta nova ordem mundial, simbolicamente marcada pela construção do Muro de Berlim, o processo de descolonização dos povos, a "ascensão de nacionalismos orientais em busca de base cultural, (...) a laboriosa formação de uma força neutralista constituída por um Terceiro Mundo" (AUBERT & HAJJAR, 1976, p. 72) exigiram também o pronunciamento da Igreja Católica. Esta reorganização do mundo era vista com muitas reservas pelas autoridades eclesiais, pois 'exigia' dos clérigos um empenho para combater os perigos do comunismo e da crescente descristianização.

O esvaziamento dos costumes e o questionamento das tradições preocupavam as autoridades religiosas, exigindo um repensar sobre a ação da Igreja nesta sociedade de mudanças rápidas.

Essas inquietações, justamente, estiveram presentes na realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), no sentido de se retomar o papel da Igreja no mundo, revitalizar sua força no interior das sociedades, restaurando suas bases tradicionais, bem como a urgência em responder às necessidades de atualização das práticas de atendimento aos apelos das massas e aos desafios da contemporaneidade:

> No momento histórico em que vivemos, a sociedade parece entrar numa nova ordem. Devemos estar prontos para reconhecer os misteriosos desígnios da Providência, que juntamente com todos os seres humanos, leva-nos a alcançar objetivos que ultrapassam nossas próprias expectativas e tudo dispõem para o bem da Igreja, inclusive as dificuldades que atravessamos. (...) Basta considerar que a sociedade está de tal maneira envolvida com suas questões políticas e econômicas, que nem mais liga para as questões espirituais, de que se ocupa o Magistério da Igreja. (CONCÍLIO VATICANO II, 1998, p. 30).

O Concílio Vaticano II, em suas diferentes sessões, reuniu um conjunto de práticas eclesiais que já vinham sendo manifestadas pelas autoridades da Igreja de Roma, pelas paróquias e pelas comunidades religiosas que organizavam movimentos para combater a secularização dos costumes e assumir um papel cristão diante dos problemas político-sociais, daquele tempo.

Desde os anos 1950 assistia-se a um movimento de renovação das congregações para que se mostrassem mais fervorosas, retomando suas origens, sem deixar de se ajustarem aos apelos da modernidade. Tratava-se de retomar o apostolado, abandonando práticas obsoletas que impediam as novas vocações. A renovação dos conventos, das congregações e das ordens religiosas visava restaurar os ideais fundadores, uma vez que, segundo as críticas, elas haviam se tornado como "algo entre o museu medieval e a fazenda rústica, entre o asilo e o pensionato" e (que fustigava) aqueles que deveriam ser "cães de guarda sempre prontos a morder para trazer o rebanho novamente ao caminho" e que se transformavam em "gordos gatos domésticos miando melancolicamente para a lembrança do passado" (AUBERT & HAJJAR, 1976, p. 145). As críticas dirigiam-se às religiosas também consideradas mais "gerentes" dos conventos do que porta-vozes das virtudes evangélicas: pobreza, castidade e caridade.

O papa Pio XII (1876-1958) apoiou iniciativas que promoviam a realização de congressos, a fim de se repensar os vários aspectos da formação religiosa, desde o ingresso de jovens, à fundação de escolas de apostolados, integração na vida comunitária e participação na ação missionária. Merece destaque a promulgação de medidas legislativas, dentre as quais se destaca a constituição apostólica *Sponsa Christi*, de 22 de novembro de 1950, com a finalidade de ajustar as práticas religiosas ao apostolado contemporâneo:

> Três orientações comandam as medidas práticas decretadas: reagir contra o isolacionismo dos mosteiros constituindo federações que favorecerão a cooperação; conceder maior importância ao trabalho com meio normal de subsistência para o mosteiro; lembrar às religiosas contemplativas que 'sua vocação é plena e inteiramente apostólica', pois o pensamento da salvação do próximo deve estar sempre presente em suas orações e sacrifícios. (PIO XII, 1958, s/p).

As medidas redefiniam os princípios fundamentais da vida religiosa, priorizavam a criação da federação dos mosteiros femininos, até então sob a responsabilidade dos bispos ou de uma autoridade eclesiástica, por 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 superioras. Em igualdade de importância, os leigos organizavam-se em grupos e comunidades para renovação na liturgia, apoiavam os movimentos da juventude cristã, como uma possibilidade de santificação nos diferentes papéis que os católicos assumiam no mundo social.

No campo teórico, as questões sociais, sob intensa influência do marxismo, também exigiam da Igreja a atualização de seu pensamento, no sentido de se fortalecer frente às ideias brotadas da modernização e às tendências políticas que ganhavam a adesão das massas. No contexto da Segunda Guerra Mundial e da afirmação dos governos reacionários, o comprometimento das Igrejas Católica e Evangélica, junto aos governos totalitários, revelou o quanto o comunismo representava o inimigo mais evidente. Ou seja, entre os sistemas

totalitários e as propostas socialistas, a Igreja tinha por obrigação impor resistência ao comunismo. Nesse sentido, fizeram aliança com as esferas conservadoras da sociedade, particularmente, os governos totalitários. Paul Johnson (2001) chamou a atenção para o quanto a Igreja descuidava-se de seu comprometimento com as premissas religiosas:

> (...) a guerra chamou atenção para o controle superficial que o cristianismo parecia exercer sobre as paixões das multidões ou os atos de seus governos. O cristianismo europeu, supostamente baseado em uma fundação moral comum, mostrou não ser mais capaz que a rede de relacionamentos matrimoniais entre as famílias reais e impedir o armagedon ou de evitar que ele se degenerasse em um genocídio mútuo. As divisões doutrinárias e eclesiásticas no cristianismo, de história tão rica se revelaram irrelevantes (...). Todos os participantes declaravam estar matando em nome de princípios morais. (...) Os clérigos foram incapazes de colocar a fé cristã acima da nacionalidade; em sua maioria, nem estavam dispostos a tanto. A maioria optou pela saída mais fácil e estabeleceu uma equivalência entre cristianismo e patriotismo. (p. 580).

Esse quadro, sem dúvida, marcou a vida de Igreja, confundiu lideranças, bem como provocou indignação dos grupos e de pessoas comprometidas com a vivência cristã mais genuína. Tal clima de insatisfação esteve presente na elaboração do programa de ação e de trabalhos a serem desenvolvidos pelo Concílio Vaticano II. As aspirações deste Concílio contaram com o empenho de representantes de igrejas que defendiam a necessidade de se buscar a unidade do povo cristão e de expandir o número de igrejas para outros lugares, particularmente para o Continente Americano.

Nessa perspectiva, a busca do sentido da vida cristã, em meio às complexidades do século XX, trazia uma retomada da evangelização, definindo também o lugar dos mosteiros e o seu fortalecimento como uma unidade eclesial. Nos países latino-americanos, o fracasso das promessas dos governos populistas a miséria das camadas populares moveram ações de grupos diversos e a revolução cubana era uma ameaça aos governos democráticos e liberais. Os estudos estatísticos revelavam:

> [Nos anos 1950] a metade da humanidade que vive na África e na América Latina padecia de desnutrição, e 20 a 25% de seus filhos morriam antes de completar cinco anos. Uma década depois, as condições continuam iguais. (...) Dentre 100 crianças nascidas nos países pobres, quarenta morriam de enfermidades (que poderiam ser curadas), das sessenta sobreviventes, quarenta sofriam de desnutrição grave com danos irreversíveis para seu cérebro e estrutura física. (GOTAY, 1981, p. 88).

Para os grupos organizados, entre os leigos e lideranças religiosas a situação era de estagnação, dependência, exploração, aumento da miséria e repressão, frutos da condição de economia periférica dos países pobres em relação às nações do Primeiro Mundo, particularmente, dos Estados Unidos. Diante dessa realidade, ocorreram reuniões nas conferências do CELAM (Conferência Episcopal Latino-Americana), em Medellín, Colômbia, para estabelecer estratégias de "libertação" dos povos latino-americanos. As reuniões de Medellín, em 1968, tiveram como objetivo compreender a realidade religiosa que marcava a sociedade latino-americana, o pluralismo teológico-religioso, fortemente registrado nas camadas sociais mais pobres, carentes de ideologias que lhes oferecessem possibilidades de mudanças (GOTAY, 1981). Foi na realização dessa conferência que as discussões trouxeram a lume a pobreza e a necessidade da Igreja definir uma pastoral que atendesse às necessidades dessa camada social, que crescia rapidamente e contava com a atuação política de lideranças que se organizam em diferentes frentes para recuperar uma prática cristã filtrada pelos problemas da época.

Cabe refletir sobre a importância desse conjunto de movimentos político-sociais em que a Igreja esteve inserida, seja por meio da posição de seus mais expressivos representantes, seja com a participação dos grupos diversos e com a reconhecida integração dos leigos. A pobreza, no contexto da realização do Concílio Vaticano II, foi confirmada, efetivamente, como um campo de ação social da Igreja, o que já vinha se pronunciando desde o século XIX, particularmente com atuação de Leão XIII (1810-1903), com a redação da encíclica *Rerum Novarum* ("Novidades")[75].

Pode-se considerar que a defesa dos menos favorecidos esteve, de forma constante, presente entre as preocupações eclesiais, porém, no sentido de se praticar as virtudes cristãs,

[75] A *Rerum Novarum* (1891), elaborada por Leão XIII, aborda as condições dos operários e a configuração política e econômica do mundo contemporâneo, em relação ao capitalismo, tais como o próprio socialismo, a propriedade privada, as lutas de classes, os sindicatos, entre outros assuntos afins (JOHNSON, 2001).

particularmente, a da caridade, e de seguir o exemplo de Jesus Cristo em sua mensagem e atuação em favor dos pobres. No entanto, a partir da Revolução Industrial, que se consolidou no Ocidente no decorrer do século XIX, decorreu a expropriação e a exclusão de uma grande parte da população – e a consequente formação da classe operária. Uma possível 'revolução' do proletariado foi objeto de estudo de teóricos da Igreja, que apresentaram propostas de retomada da organização da sociedade, com ênfase na redistribuição da riqueza e no controle dos bens de produção. Decorrente desse quadro reflexivo, os pobres da América Latina passaram a ser o foco de ação dos vários movimentos eclesiais o que definiu a política de atuação dos bispos em conferências episcopais e o controle de outros organismos políticos em favor dos menos favorecidos (GOTAY, 1981.). Tratava-se de impedir outras revoluções socialistas, como a ocorrida na ex-União Soviética, em 1917, em nações politicamente suscetíveis a essas tendências, e de trazer os pobres sob o domínio da Igreja.

As questões político-sociais do século XX foram discutidas e teorizadas nas encíclicas[76] papais, tais como *Mater et Magistra* ["Mãe e Mestre"] (1961), *Pacem in Terris* ["Paz na Terra"] (1963) e *Populorum Progressio* ["Desenvolvimento dos Povos"] (1967), oferecendo possibilidades para a prática da justiça social:

> O gênero humano nunca foi tão rico nem dispôs de tantos recursos e tanto poder econômico, no entanto, uma grande parte dos habitantes da Terra passa fome, é atormentada pela pobreza e pelo analfabetismo. Nunca se teve um senso tão aguçado da liberdade, mas, ao mesmo tempo, surgem novas formas de escravidão social e psíquica. O mundo percebe intensamente sua unidade e a interdependência de uns para com os outros, exigindo ampla e universal solidariedade, mas, ao mesmo tempo, cava-se um abismo cada vez maior entre as forças que se combatem. Persistem as violentas oposições políticas, sociais, econômicas, raciais e ideológicas, e não está afastado o perigo de uma guerra, que destruiria o mundo. (CONCÍLIO VATICANO II, 1998, p. 472).

[76] A *Carta Encíclica*, ou apenas vulgarmente *encíclica* é uma circular papal, um documento pontifício, dirigido aos bispos de todo o mundo e, por meio deles, a todos os fiéis católicos.

Estrategicamente, a preocupação com a cristianização dos pobres foi proposta por meio da renovação pastoral[77], a partir dos programas litúrgicos, traduções bíblicas atualizadas e a catequese. A pastoral, como uma possibilidade de evangelização, passou a ser concebida e viabilizada por intermédio da ação comunitária. Nesse sentido, as igrejas retomaram seu papel junto à coletividade, investindo na formação das comunidades paroquiais, em que se constituíam redes de solidariedade, de estudos bíblicos, vivência de oração e apostolado.

Por causa desse conjunto de reflexões, a retomada do movimento das monjas Clarissas no Brasil representava uma opção coerente, à medida que tinham a oportunidade de realizar um trabalho, *dessa vez mais efetivo*, de evangelização junto aos pobres, no contexto revolucionário dos países latino-americanos, atendendo às determinações do Concílio Vaticano II. Portanto, além de imbuídas das intenções monásticas de seus fundadores, Francisco e Clara de Assis, as irmãs também somavam as disposições doutrinais da Igreja, ou seja, também respondiam ao apelo do Papa João XXIII (1881-1963), de evangelização da América Latina e de fundar de unidades monásticas contemplativas. Conforme afirmam as fontes: "Ocorre o Concílio Vaticano II. Um vento novo sopra sobre a Igreja. João XXIII lança um apelo em favor da América Latina. A Federação da Sagrada Família atende o seu pedido, fundando mais um mosteiro no Brasil[78]".

IV. 4. A Federação Sagrada Família.

Como vimos, a Igreja, a partir dos novos preceitos estabelecidos pelo Concílio Vaticano II, assim como pelo impulso dado por estes às associações religiosas (de leigos e/ ou de ordenados), passou a fomentar a maior união dos mosteiros, principalmente através das *Federações*, entidades ecumênicas que reúnem e representam os interesses de uma

[77] Esse movimento fortaleceu-se, sobremaneira, com o envolvimento de intelectuais, a organização de congressos, a fundação de universidades católicas (Rio de Janeiro e São Paulo, em 1947), criação de revistas que anunciavam os caminhos para a religiosidade latino-americana (GOTAY, 1981.).

[78] Trecho retirado das *Crônicas* do Mosteiro *Mater Christi*, arquivo dos anos 1969-1973, s/p.

determinada ordem, fraternidade, grupo religioso frente à hierarquia eclesial e às demandas seculares.

> Segundo a oportunidade, os Mosteiros respondam de bom grado às exortações da Igreja para estabelecerem entre si Federações e Confederações, com a aprovação da Santa Sé (CONCÍLIO VATICANO II, 1998, s/p).

Uma federação deve atuar visando a partilha e a solidariedade recíprocas (entre conventos de uma mesma Ordem, por exemplo), tanto no que se refere ao material, quando necessário, como em relação às questões espirituais, aprofundando a formação religiosa e o enriquecimento mútuo, uma vez que um de seus pontos principais é justamente a troca de experiência.

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 professas.

A Ordem das Clarissas do Brasil atendeu às proposições do Concílio e fundou sua própria confederação, denominada *Federação Sagrada Família*, homenagem a um dos princípios do movimento Franciscano, qual seja, o de viver da mesma forma, pobre e humilde, de José, Maria e Jesus.

A Federação Sagrada Família teve início no VI Encontro Oficial de Mosteiros do Brasil, em janeiro de 1989; no evento, ocorrido no Mosteiro *Nazaré*, em Lages, Santa Catarina, as irmãs e os frades que representavam a *Ordem Franciscana* no país elegeram o Mosteiro de Guaratinguetá como a sede da organização. Foram levadas em consideração, principalmente, a localização geográfica, a autonomia econômica e as possibilidades de gerenciamento do convento.

Ainda que também represente os mosteiros franciscanos masculinos, estes apresentam maior mobilidade de seus membros e, muito por conta disso, maior autonomia sócio-econômica, de modo que a Federação se dedica principalmente em defender os interesses e promover o intercâmbio entre os conventos Clarianos. A organização promove, por exemplo, feiras e *workshops* a fim de esclarecer e de propagandear o modo de vida das Clarissas, em um esforço de recrutamento de vocacionadas para a vida religiosa contemplativa.

A fim de intensificar a troca de experiências e de ideias entre os mosteiros, desde 2008 a *Federação Sagrada Família* busca uma renovação tecnológica nos conventos, angariando fundos para a instalação de computadores nos mesmos, incentivando, ainda, que as irmãs tenham *sites* e, ao menos, um endereço eletrônico em cada comunidade. Atualmente, das vinte e uma Casas Clarianas no Brasil, apenas cinco não possuem acesso, ainda, a essa tecnologia. A Federação também construiu o seu próprio *site*, que permite a integração entre os membros da Ordem.

> Como Irmãs Clarissas no Brasil, somos representadas pelo site da Federação Sagrada Família. A Irmã responsável pelo site da Federação sempre entra em contato com as Irmãs dos Mosteiros para pedir alguma colaboração; nosso Mosteiro, por exemplo, quando solicitado, colabora com artigos ou traduções. A Federação tem um papel principal de fazer a comunhão entre os Mosteiros, respeitando a autonomia de cada um (Irmã F., 33 anos, 12 de vida religiosa contemplativa).

Também por isso, para a presidência da Federação é sempre eleita uma Madre Clariana. Já foram quatro seleções desde 1989 e a atual presidente é, justamente, a Abadessa do Mosteiro *Mater Christi* (desde 2010).

IV. 5. Crônicas de uma fundação: nasce um Mosteiro.

> A cidade começa a se equipar industrialmente, tudo indica. Nota-se rapidamente que a produção não acompanha o crescimento da população e suas necessidades. Dessa forma, os meios de transporte no setor público, menos no setor privado, são insuficientes na cidade. Para as viagens de longos percursos os ônibus são bons. Mas, ao contrário, a maioria dos ônibus em Guaratinguetá é sobre quatro rodas: as portas não fecham mais que a metade, os assentos são desconfortáveis, as campainhas estão desgastadas, a iluminação é fúnebre. É necessário dizer que estes ônibus percorrem estradas de terra. Mas as pessoas se acomodam muito naturalmente, nesta situação: elas são sorridentes, amáveis, que não reclamam quando uma pessoa passa na frente da outra. Em todas as paradas do ônibus na hora de grande movimento se vê filas de 20 metros mais ou menos, gente que espera pacificamente a sua vez. Se não tem mais lugar e se o ônibus parte deixando a

> metade da fila na calçada não ocorre nenhuma reclamação e gesto de impaciência de esperar o ônibus seguinte e sucessivamente. Os mercados, as lojas, os grandes magazines não ficam por menos. Pode-se dizer que se encontram por toda a cidade, qualidade não tem, há pouca escolha, as embalagens são ordinárias, pouco elaboradas. (...) No correio, a cola é de péssima qualidade e não existe cuidado. (...) As pessoas são gentis, como somos todos nós, brasileiros. Elas têm uma qualidade de acolhimento extraordinária. Nossa Madre percebeu que, em geral, encontradas na rua, têm um aspecto feliz (…). (CRÔNICAS, 1970).

O depoimento acima revela as primeiras impressões das cinco Clarissas que vieram para Guaratinguetá, em 1969, para a fundação do primeiro mosteiro da Ordem em solo paulista. Nota-se que o texto evidencia aspectos socioculturais da realidade brasileira e traz a riqueza da descrição do olhar de mulheres até então encerradas no claustro, desde muito jovens, sobre a cidade e seus habitantes, no contexto da industrialização do estado de São Paulo.

A história da fundação do Mosteiro é descrita pelas religiosas com riqueza de detalhes e, mesmo, com a satisfação de uma grande conquista. Assumir uma nova Casa é sempre um ato de coragem. As clérigas que integrarão o grupo responsável pela fundação de um Convento Claridiano deixam para trás sua *família* e se apartam das irmãs com as quais conviviam. Muitas religiosas atribuem a essa separação certa dor; no entanto, encaram os novos desafios com determinação. Elas entendem tratar-se de corresponder a um exercício de poder essencial, qual seja, o de expandir a sua crença.

Foi dessa forma que percebemos a narração da fundação do Convento, feita por Irmã M. M. Aos 83 anos, é a clériga com maior tempo de vida contemplativa (completaria sessenta e um anos de vida religiosa contemplativa em 2015) naquele convento. Ela é, portanto, memória viva da história de sua criação: participou, com mais quatro irmãs, da missão de programar uma nova comunidade.

> Um dia, nossa mãe [a atual Madre Abadessa, também fundadora do convento], conversando com uma amiga no locutório, ela falou para uma amiga dela: vou fazer uma fundação. Vou fazer uma fundação numa comunidade, de brincadeira. Ela levou a sério, pensou que não era brincadeira de nossa mãe. Eu dou dez contos [o valor desse montante seria, hoje, cerca de cinquenta mil reais] para você fazer a fundação. E deu! Então, nossa irmã fundadora viu esse dinheiro e levou para nossa Madre Superiora [do *Mosteiro Santa Clara*, em Campina Grande, Paraíba]. 'Olha, nossa madre, a minha amiga me deu esse dinheiro aqui para uma casa, para minha

> fundação. Eu falei para ela da fundação de brincadeira, no recreio, então, só que foi de brincadeira, e ela levou a sério'. (...) Então, nossa madre falou: 'Minha filha, não brinca com isso, não. Quem sabe Nosso Senhor quer uma nova fundação mesmo?'. E assim foi meio assustada. E depois foi indo, fez outra brincadeira conosco no recreio, 'vamos fazer uma fundação?'. Todas falaram: 'Vamos!'. Então, foi tomando corpo essa fundação e aquilo saiu assim de brincadeira mesmo. (...) Aí começou a ver uma que queria ir, outra que não queria, e aí eu disse 'eu vou, sim', e ficou assim. (Irmã M. M, 83 anos, 60 anos de vida religiosa contemplativa).

Na *Ordem de Santa Clara*, um novo mosteiro é sempre fundado com a participação de irmãs de um convento já estabelecido. Ao perceber o recebimento de muitas *vocações* (como são chamadas as candidaturas ao ingresso na vida religiosa contemplativa) e a proximidade de esgotamento da capacidade de ocupação de um mosteiro (que deve abarcar no máximo 21 monjas), começa-se a pensar na possibilidade de implantação de uma nova casa. Um grupo de freiras é organizado como a equipe de formação do novo mosteiro. Por ocasião da fundação do convento, dentre as irmãs fundadoras foi necessário levar uma Abadessa, para organizar o serviço do mosteiro, responsável por gerenciar, administrar e coordenar o grupo e viabilizar a nova casa. Hoje, para o estabelecimento de um Mosteiro Claridiano, que deve ser composto de no mínimo cinco religiosas professas, elege-se a abadessa no prazo de três meses a partir da inauguração do mosteiro; antes desta, "cuidará do convento uma monja nomeada pelo Bispo diocesano".

O período da instauração é de muitos desafios. "Sempre o tempo de fundação é o tempo mais difícil", resume Irmã A. M., 62 anos, 44 anos de vida religiosa contemplativa. É função do grupo selecionado uma gama de atividades que vai desde realizar os contatos para a aprovação junto à Igreja[79] à obtenção de recursos e donativos para a construção do prédio, a regularização da obra e a implantação da comunidade. Esta deve ser autossustentável e independente dos demais mosteiros. Segundo a *Verbi Sponsa* ("Noiva do Verbo"), documento

[79] Além da autorização, por escrito, do Bispo diocesano, o Parágrafo Segundo do Código Canônico 609 estabelece a obrigatoriedade da Sé Apostólica (permissão direto do Vaticano) para a fundação de um convento de monjas, algo que não é demandado para a construção de um novo mosteiro masculino.

ecumênico que regula a vida religiosa contemplativa feminina, é através do exercício de sua autonomia que um convento pode atingir a solidez capaz de proporcionar as condições adequadas para a prática da vida religiosa contemplativa.

Tão logo foi concedida a autorização para a fundação da nova Casa Clariana, as irmãs passaram a solicitar contribuições financeiras junto a familiares, amiga/os, visitantes do *Mosteiro Santa Clara* (de onde o grupo responsável era oriundo), de setores privados e públicos do município de Guaratinguetá, com o objetivo de conseguir o montante necessário.

Outra dificuldade foi a obtenção do imóvel. Porém, como a Irmã fundadora conhecia o Bispo da Diocese – que se mostrou entusiasmado com a ideia de ter um mosteiro contemplativo em sua região – o religioso encarregou-se de arrumar uma casa provisória; contatou um amigo, proprietário de uma chácara em uma rodovia próxima, que cedeu sua propriedade, temporariamente (especificamente, por três anos), até a construção do novo mosteiro. Ainda às suas expensas, o Bispo adaptou o local emprestado para abrigar um pequeno convento: dividiu os quartos com tabiques de madeira para formar as celas e cercou a casa com tábuas.

Assim, naquela residência provisória, deu-se início ao surgimento do novo Convento de Clarissas. Novas vocações foram recebidas e o local tornou-se pequeno, sem que a construção ainda tivesse começado. Foi quando o pai de Irmã A. M. cedeu à sua solicitação de ajudá-las na compra de um terreno e na instituição do prédio definitivo, conforme recorda a própria freira:

> E depois, aí falei com meu pai e ele falou: 'não, eu ajudo!'. Ele falou com o padre H., aqui em Guaratinguetá, e o padre, ele desejava muito a fundação de um Convento aqui. Porque vieram muitas congregações e nenhuma ficava e o padre, que é muito amigo de meu pai, tinha feito uma profecia, porque tinham vindo muitas congregações. Porque vinha uma e ia embora, vinha outra e ia embora. O Convento vai e fica pra sempre. Então, o padre falou com um amigo que ia para São Paulo, que emprestou a casa dele por três anos, enquanto iam construindo uma casa aqui em cima. Porque em geral começa com uma casa provisória. Aí, ficamos na casa dele, naqueles três anos. E, aí, meu pai comprou esse terreno e começou a construção, fez uma parte só, uma ala só. (Irmã A. M., 62 anos, 44 anos de vida religiosa contemplativa).

No dia 12 de outubro de 1969 foi realizada a fundação do *Mosteiro Mater Christi*, que contou com a participação de sete clérigas: uma Madre Abadessa, três Irmãs consagradas, duas noviças e uma postulante veleira[80]. No dia 24 de novembro do ano seguinte as monjas se mudaram para o imóvel definitivo (estavam no prazo acordado para a devolução da casa provisória). Contudo, foi somente em 1972 que se finalizou totalmente a construção do convento.

Todos esses acontecimentos foram registrados, segundo as religiosas, em um caderno, o qual elas chamam de 'Livro de Ouro', em que constariam os lançamentos das doações recebidas (e os nomes de seus respectivos doadores), na época da construção do mosteiro. Muito provavelmente, por uma questão de preservação e privacidade destes contribuintes, a este livro especificamente não pude ter acesso.

No que se refere à localização e arquitetura, o Mosteiro deixou de atender a um "sistema de medidas capaz de manter uma distância respeitável" (DURKHEIM, 1989, p. 386) entre o mundo do claustro e mundo externo. Os muros estão lá, mas não foram concebidos, em termos simbólicos, como "garantidores da vida e da castidade das noivas de Cristo" (ALGRANTI, 1993, p. 40). Se comparados aos muros construídos, geralmente por questões de segurança, em imóveis *civis*, pode-se afirmar que são de altura *razoável* (chegam a 2,5 metros) e facilmente transponíveis.

O Convento encontra-se em um terreno de aproximadamente 70 mil metros quadrados, em região afastada do centro urbano de Guaratinguetá, interior do estado de São Paulo. Dispõe de um portão com grades simples, que permanece totalmente aberto durante o dia e que permite o acesso, a pé, por uma ruela de paralelepípedos de aproximadamente 300 metros

[80] Categoria de irmã responsável por "velar" o mosteiro. Enquanto postulante à vida consagrada, vive na parte externa da casa (geralmente em um quarto contíguo) e é responsável por fechar os portões, receber os visitantes, realizar compras, pagar contas e realizar as demais atividades externas do mosteiro. Embora as irmãs não tenham podido esclarecer, parece-me que a Veleira corresponde, na atualidade, às "irmãs que serviam fora do mosteiro", segundo o exposto por Clara de Assis, em sua *Forma de Vida*, como vimos anteriormente.

até a entrada principal do prédio do mosteiro. Essa área externa compreende ainda um jardim bem cuidado, cuja preservação cabe a funcionários da Prefeitura – tal concessão ocorre pelo fato do Convento ter sido incluído, desde 1988, no guia de pontos turísticos da cidade. É possível visualizar algumas fotos anexadas ao final desta tese.

O imóvel do Mosteiro, propriamente dito, possui outro portão, também com grades (de aproximadamente 1,5 metros de altura), que igualmente fica destrancado durante o dia. É por ele que se chega à porta principal do claustro. Há uma espécie de varanda que circunda quase todo o edifício e que liga a portaria à capela lateral.





As fotos compõem o material etnográfico da pesquisa

.

Para ingressar (*fisicamente, não vocacionalmente*) na clausura e falar com as religiosas, toca-se uma campainha. O primeiro atendimento é feito pela Irmã veleira, através de uma abertura, uma portinhola, numa grande porta de madeira. Realizada a identificação do visitante e permitido seu ingresso na sala de recepção, a Irmã veleira chama a monja responsável pelos atendimentos do mês (há um revezamento entre as irmãs). Quando de minha primeira visita, só foi-me permitido falar com a religiosa por meio de uma 'roda de madeira', uma estrutura que permite o diálogo, mas não a visualização da religiosa com que se fala. Neste mesmo recinto, há uma cristaleira antiga, feita de madeira e vidro, onde ficam expostos os trabalhos artesanais das monjas, cujas vendas auxiliam em seu sustento e sua manutenção.

Há ainda duas outras salas reservadas para atendimento/ visita de parentes e amigos. São abertas pela Irmã veleira especificamente para esse fim e voltam a ser trancadas tão logo a visitação termina. Nesses cômodos, de cinco metros quadrados e piso em cerâmica, que permitem o contato visual com as religiosas (através de grades), aconteceram meus encontros com elas. Para os visitantes há quatro cadeiras de madeira escura, colocadas duas a duas e frente a frente, acompanhando as laterais das grades. Uma grande janela permite boa iluminação e uma bela vista do jardim. Na área interna, atrás das grades, há uma cortina de tecido escuro que é aberta pela monja que realiza o atendimento daquela vez. Neste espaço há somente uma cadeira simples de madeira para que a irmã se sente durante a visitação.

Meu acesso foi permitido até essa área (exceto pela permissão para acessar os arquivos do convento, que ficam em sua respectiva biblioteca). As demais dependências do convento não podem ser adentradas e nem mesmo visualizadas, pois se encontram cercadas por um muro de alvenaria. Às celas não é permitido nenhum tipo de visita (nem mesmo de médicos e autoridades eclesiais).

O quintal abarca uma horta, um pequeno pomar, um galinheiro e um cemitério, onde são enterradas as freiras e, que na ocasião do encerramento desta investigação, contava com sete túmulos. Ainda de acordo com as monjas, a área interna é composta de vinte e uma celas[81] para as irmãs consagradas e oito celas para as noviças. Inclui ainda quatro banheiros, uma cozinha, um refeitório, uma biblioteca (cujo acervo contava com cerca de dois mil livros), três oratórios[82], uma lavanderia, uma despensa e uma enfermaria.





[81] As celas são os quartos de repouso das irmãs. Segundo me informaram, esses cômodos não possuem camas, apenas "cavaletes" sobre os quais é colocada uma espécie de esteira, sem colchões. Também não haveria qualquer mobília, como guarda-roupas ou penteadeiras.

[82] Os oratórios são como "mini-capelas", com imagens de santos e santas (São Francisco, Santa Clara e demais santo/as da Ordem), onde as clérigas realizam suas orações ao longo do dia.

As fotos compõem o material etnográfico da pesquisa

Cronologicamente, a história da fundação do mosteiro no estado de São Paulo vinculou-se às seguintes datas: em 1968 foi decidida a viagem de prospecção ao município; em 27 de julho de 1968, o Capítulo Geral da Ordem, reunido no mosteiro de Campina Grande-PB, votou pela fundação do mosteiro em Guaratinguetá; o primeiro grupo de religiosas partiu do *Mosteiro Santa Clara*, de Campina Grande - PB, no dia 26 de novembro deste mesmo ano e chegaram à cidade no dia seguinte. No dia 08 de dezembro, visitaram o terreno destinado à construção do convento. Assinaram o contrato jurídico em 04 de janeiro de 1969, oficializando a compra em 14 de fevereiro. No dia 21 de abril, chegaram mais quatro irmãs, advindas de Campina Grande e, finalmente, em 14 de agosto, as monjas receberam as chaves da casa provisória. Como já foi dito, no dia 12 de outubro de 1969 o Mosteiro *Mater Christi* era oficialmente fundado[83].

As religiosas Clarissas que se dirigiram para o estado de São Paulo, na segunda metade do século XX, teriam como meta atender aos apelos da Igreja no contexto das renovações propostas pelo Concílio Vaticano II, como já comentei antes, e com o particular interesse de renovar o lugar dos mosteiros femininos no país, a partir das premissas de sua fundadora, Clara de Assis. Consultando as *Crônicas* do mosteiro, pode-se conhecer o modelo de vida religiosa que se formou no interior desta primeira unidade monástica Clariana paulista.

Importante ressaltar que as *Crônicas* foram datilografadas em papel muito fino ou em estêncil, a fim de que fossem mimeografadas e distribuídas para outros conventos, com o objetivo de fazer circular suas experiências. Há uma grande quantidade delas, muitas já um tanto ilegíveis em razão do tempo e do material utilizado. Sua leitura permitiu-me, ao menos, vislumbrar que, no transcorrer dos anos, o trabalho das irmãs tornou-se mais intenso,

[83] Dados retirados das *Crônicas do Mosteiro*, 1969.

particularmente, na produção de compotas (hoje, um trabalho já abandonado), no artesanato e nas tarefas domésticas, como lavanderia, preparação de refeições, compras para a Casa, sobrando pouco tempo para o registro dos acontecimentos cotidianos. Entre estes, destaque para a percepção das freiras para as mudanças que ocorriam ao seu redor e as ações que tomaram a esse respeito, como o levantamento de cercas para prevenir as depredações ao local:

> Uma cerca de madeira entorna agora o mosteiro para evitar a invasão dos vizinhos e de garotos que entravam por tudo. (CRÔNICAS, 1970).
>
> As colinas em frente ao mosteiro começam a se povoar de pessoas vindas do interior. Os barracos parecem surgir cada vez mais e são concluídos em três ou quatro dias. (CRÔNICAS, 1971).
>
> Nossa vizinhança imediata está se modificando muito. Pequenas casas são construídas, outras vêm abaixo em um dia, porque a população é instável. Uma máquina traçou ao redor do mosteiro os caminhos, cortados em ângulos direitos, que se tornarão as ruas do quarteirão em desenvolvimento. (CRÔNICAS, 1973).

O registro da história do Brasil recente constituiu também o pano de fundo dessas narrativas, sendo possível reconhecer o contexto político das décadas de 1960 e 1970, por exemplo, marcadas pela repressão violenta promovida pelo Estado Militar e pela cassação das liberdades, o que também atingia a vida religiosa da época:

> Os jornais que circulam na cidade nos apresentam a prisão de seis irmãos beneditinos de Vinhedo [SP] que teriam acolhido um grupo de estudantes da U.N.E., associação universitária cassada pelo governo. Todos americanos, os irmãos foram libertados. Alguns dias mais tarde, será vez dos dominicanos de São Paulo. (CRÔNICAS, 1969).
>
> Crise política no Brasil: o governo promulga o Ato Institucional nº 05 pelo qual o Congresso Nacional (Assembléia de Deputados) foi suspenso "sem dia". Todos os poderes estão entregues nas mãos do Presidente da República. (CRÔNICAS, 1969).
>
> Graves acontecimentos no país durante este abril o Presidente colocou o Congresso em recessão por 15 dias. Ele, em seguida, legislou de acordo com o poder que lhe é concedido pelo Ato Institucional nº 05 de 1968 e promulgou o projeto de reforma judiciária que o Congresso não teria deixado passar. O Congresso foi reaberto no dia 15. O novo salário mínimo foi fixado à + ou – [não é possível ler esta parte, pois está apagada]. É preciso três vezes mais para que uma família de 4 pessoas possa viver decentemente. (CRÔNICAS, 1977).

A leitura das fontes sugere que os primeiros tempos foram marcados pela organização da vida material, providenciando-se a construção da casa, da capela, do ateliê, da biblioteca. No primeiro ano, foi concluída a construção da casa e da capela; o planejamento da biblioteca,

com obras cedidas por várias congregações religiosas. No segundo ano, projetou-se e concluiu-se a construção de um pequeno ateliê e o ordenamento do terreno para plantação (horta e pomar). No terceiro ano foi a vez da efetivação da biblioteca, a remodelação da capela e a aquisição de alguns eletrodomésticos.

> Início das plantações. Nós plantamos também uma hera viva em volta da cerca de arame farpado. (CRÔNICAS, 1970).

No início de 1971, a Casa já revelava seus contornos arquitetônicos definitivos, inseridos em um ambiente social específico: na periferia da cidade, pontilhada por casas destinadas a migrantes que, paulatinamente, se estabeleciam no local, quando da industrialização do campo e a consequente expropriação rural das populações campesinas. Esta realidade, bem como a pobreza geral do Brasil, as monjas revelaram em seus escritos:

> As colinas diante do mosteiro começam a se povoar de gentes que vêm do interior. As favelas parecem surgir de tempo em tempo e são terminadas em poucos dias. (CRÔNICAS, 1971).

Tomando-se como ponto de partida o lugar escolhido para o convento, bem como a construção da sede, efetivamente, visualiza-se o modelo de vida que elas sustentaram: as acomodações, tais como a clausura, o eremitério, a capela, o ateliê, são de madeira rústica, sem luxo, contendo o estritamente necessário apenas. As monjas também não se permitiram luxo e conforto, conforme os preceitos da Ordem. As fontes também revelam que nem todas conseguiram suportar a privacidade de conforto, sendo que uma das irmãs pediu transferência e deixou o local, voltando para o Mosteiro paraibano.

> Hoje uma de nossas irmãzinhas voltou pra casa. Que pena, pois precisamos de muita ajuda para estabelecer a vida que Nosso Senhor Jesus Cristo e nossa amada Clara, nossa mãe fundadora, desejou que levássemos. (...) Temos certeza que mais ajuda virá, pois muitas são as vocações apresentadas desde nossa fundação. (CRÔNICAS, 1972).

Depois afirmam que membros da Igreja, visitando o lugar, interpelavam: “Até quando vocês ficarão aqui?”, como se a sede fosse provisória e a Ordem estivesse acostumada a outro padrão de conforto – o que nunca foi o caso, como se verificou no capítulo anterior.

O lugar que o trabalho ocupava – e ocupa – na organização da vida monástica remete às tradições de seus fundadores na defesa das condições fundamentais para a estabilidade comunitária, incluindo-se a produção da vida material. Em reunião realizada em 1974, as monjas do convento refletiram sobre o sentido do trabalho no mundo em que viviam, uma realidade que já apresentava mudanças rápidas. Nesse encontro, elas reafirmaram as concepções de Francisco e Clara, de que os membros da Ordem Franciscana vivessem verdadeiramente de seu trabalho, bem como as possibilidades que tal ato proporcionaria: colocar-se diante de Deus e fazer deste momento um encontro com o Criador. Por outro lado, a realização do trabalho seria entendida como um dom divino e contribuiria para a edificação e consagração do mundo. No sentido escatológico, possibilitaria a continuidade da construção da obra de Deus (CRÔNICAS, 1974).

Nesse sentido, a preocupação em 'ganhar a vida' com o próprio trabalho supunha, igualmente, a organização da existência comunitária, uma vez que as monjas manifestavam talentos diferentes: umas ficavam encarregadas da produção de geléias, outras da elaboração de trabalhos artesanais, enfim, o mérito seria de todas. Elas entendiam que deveriam auferir o suficiente para se manterem e também para ajudar aos pobres, permitindo, assim, a ação apostólica.

O gerenciamento da economia monástica revestia-se de importância fundamental, o que se mantém nos dias atuais. Isso pode passar a noção de que seja esta a essência desse modelo de vida, por vezes dando a impressão que se sobrepõe à espiritualidade que lhe é inerente. Mesmo para mim, pesquisadora responsável por este estudo, ao conhecer o funcionamento do Mosteiro, minha primeira impressão foi a permanência de uma autêntica *unidade feudal*, ainda que *com relevantes características capitalistas*, onde as condições materiais estariam presentes favorecendo (ou sendo favorecidas por) o seu isolamento. Mas,

certamente, é preciso pensar que o voto de pobreza das irmãs não impede, como não o fez, o crescimento material de sua unidade.

Cito como exemplo uma ocorrência no Convento que me pareceu significativamente singular: em 2008, as irmãs foram procuradas por uma renomada empresa fornecedora de telefonia celular e Internet móvel, a fim de comprar uma parte do terreno onde fica o convento (a localização da área supostamente favoreceria a instalação de uma antena). Depois de reportarem ao Bispo da Diocese e obterem autorização do próprio Vaticano, em capítulo interno as irmãs decidiram por *alugar* a supracitada área. De modo que, além de não abrir mão da propriedade da terra, ainda garantiram "Uma renda mensal para o mosteiro e Internet grátis!" (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa). Parece-me uma clara demonstração de que as monjas entendem a realidade política, social e econômica em que se inserem, ainda que, neste exemplo específico, *resvalem na desobediência do princípio da pobreza, tão cara a sua Ordem*. Uma das justificativas, trazida à tona sempre que se menciona a condição econômica do lugar, é a de que nada pertence *pessoalmente* a nenhuma das monjas, mas ao próprio Mosteiro, enquanto entidade autônoma.

Do ponto de vista organizacional, esse modelo de vida comunitária, formada por várias pessoas imbuídas do trabalho, comungando do despojamento material, sem bens pessoais e evitando o desperdício, pode estabelecer um caminho para o crescimento material da Ordem. Afinal, seja no cenário medieval, seja no mundo de hoje, ambos permeados de rupturas e de inseguranças, a opção pela vida na Igreja sempre foi uma alternativa, no mínimo, *paliativa*, pois se trata basicamente de, em primeiro lugar, participar de uma *comunidade* e, em segundo, poder professar princípios de vida em que pesem a *coexistência pacífica* e fundamentos que se definem pela eleição do trabalho, da oração e da comunhão de histórias.

Desde os primórdios, as irmãs testemunharam suas escolhas, revelando a organização do trabalho comunitário, dividindo-o em tarefas específicas a serem cumpridas por todas, o que se mantém até os dias atuais.

QUADRO 01 - AS ATIVIDADES COTIDIANAS EM UM CONVENTO CLARIANO.



Fonte: Site oficial das Irmãs Clarissa no Brasil. www.clarissasnobrasil.org.br Acesso em 17 de outubro de 2014.

De tempos em tempos, a documentação acusa o revezamento na distribuição das tarefas e a necessidade urgente de todas se unirem para dar conta das atividades, demonstrando seu respeito à hierarquia.

O estudo dessas fontes (a saber, as *Crônicas* do mosteiro) chama a atenção para a distribuição das ocupações, evidenciando a preocupação com a formação da vida comunitária a partir da divisão do trabalho. Cada monja, ocupada com sua função, *educaria o corpo e o espírito*, possibilitaria a *superação de conflitos* pessoais (e comunitários), combateria o *ócio*, mesmo que para isso elas tivessem de empregar esforços sobre-humanos para vencer a monotonia da rotina e da sucessão dos dias. Isso pode remeter a análise do jogo de poder e da disciplinarização dos corpos, nas perspectivas teóricas apresentadas por Michel Foucault. Para citá-lo:

> Aquilo que a razão experimenta como sendo uma necessidade, ou aquilo que antes as diferentes formas de racionalidade dão como sendo necessária, podem ser historicizadas e mostradas as redes de contingência que as fizeram emergir (FOUCAULT, 2003, p. 325).

> As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família. Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de forças de pequenos enfrentamentos, micro lutas de algum modo. Se é verdade que estas pequenas relações de poder são com frequência comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes de Estado ou pelas grandes dominações de classe, é preciso ainda dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura de Estado só podem bem funcionar se há, na base, essas pequenas relações de poder. O que seria o poder de Estado, aquele que impõe, por exemplo, o serviço militar, senão houvesse em torno de cada indivíduo todo um feixe de relações de poder que o liga a seus pais, a seu patrão, a seu professor – àquele que sabe, àquele que lhe enfiou na cabeça tal e tal idéia? (FOUCAULT, 2003, p. 231).

Em registro nas *Crônicas* de 1984, as monjas revelaram como viviam as experiências de trabalho, após 15 anos de estabelecimento no local:

> O que pode ser dito do nosso trabalho? É difícil para uma comunidade de 10 pessoas, cuja metade está ainda se formando, de ganhar a vida. As rendas da oficina estão diminuindo por causa da crise econômica e estamos pensando em acrescentar outras fontes de renda: Datilografia? Encadernação? Por enquanto, não sabemos o que vamos fazer. Muitos trabalhos que realizamos no mosteiro para os outros são gratuitos e levam muito tempo. Entre outros, orientar os retiros individuais e os retiros dos grupos de reflexão, a preparação das celebrações litúrgicas para reuniões de bispos, de padres e sessões de laicos, noites de orações, etc. Além disso, a nossa participação foi pedida pela conferência dos religiosos do Brasil da nossa região, para a equipe vocacional e a equipe de reflexão teológica.

Nas entrelinhas do relato é possível perceber o descompasso entre a prestação do trabalho com retorno financeiro que lhes poderia trazer certa folga na administração da casa e a tarefa obrigatória e gratuita de ocupar-se da vida litúrgica, o reduzido número de religiosas e as exigências, levando-as a pensar em outras fontes para a recuperação financeira e a provisão do convento.

O trabalho com as correspondências, da mesma forma, parecia ocupá-las de forma muito intensa. Além de elaborarem as *Crônicas*, as irmãs mantinham troca de cartas (hoje, a comunicação é feita por *e-mail*), com outros mosteiros, participando suas experiências, solicitando ou disponibilizando ajuda. Por vezes faziam mutirão para por em dia as correspondências e aguardavam ansiosas pelo retorno das respostas.

> Esqueci de dizer que o dia 16 foi de grande trabalho para atualização das Crônicas, pois Padre E. iria viajar. Assim, na parte da manhã, ainda foi de encerramento dos

> trabalhos: Madre, Irmã A. M., Irmã E., Irmã M., todas em função do Correio: redação, revisão, datilografia, xerox... Graças a Deus, tudo atualizado e remetido! (CRÔNICAS, 1990).
>
> E assim: nesse dia ela não pode ajudar na verdura, nem na louça e não haverá atendimento aos visitantes, salvo em caso de extrema necessidade. Logo pela manhã é colocada uma plaquinha, "Dia da Madre", como se coloca para o dia de jejum, para que ela possa cuidar da correspondência. (CRÔNICAS, 1992).

Ainda no âmbito dos trabalhos realizados, elas também se ocupavam da tradução de obras a pedido de representantes da Igreja, o que faziam individual e coletivamente. Quando um trabalho era solicitado com urgência, a monja responsável fechava-se na clausura por muitos dias para dar conta da tarefa, com maior rapidez. Por vezes o mutirão necessitava ultrapassar as horas de repouso e adentrar para além das *Completas* (último ofício da noite):

> À tarde veio Irmã A. buscar a tradução feita para o italiano por Irmã T. P. (CRÔNICAS, 1990).
>
> O trabalho de tradução do Padre A. continua e tem sido a ocupação principal da comunidade, depois do ofício e da oração. O Padre vai viajar no dia 22 e quer levar alguns exemplares para os familiares e amigos. (CRÔNICAS, 1990).

Assim, enquanto se estabeleciam no mosteiro, na medida em que reuniam condições materiais para atender às necessidades de autonomia, sobrevivência e estabilidade no plano comunitário, as irmãs consolidaram suas relações, com o ingresso de novas candidatas e com o desenvolvimento do trabalho litúrgico, apostólico e eclesial. Esse crescimento também ocorria de maneira institucional, com a organização do lugar de acordo com o Estatuto Franciscano e a *Sponsa Christi*, que previa visitas canônicas, eleição de abadessa, investimentos constantes de formação continuada.

As condições de construção comunitária, o empenho individual e coletivo, os elementos coercitivos próprios dos mosteiros femininos, na Igreja e no mundo – oração, trabalho, vida cenobítica, obediência, ascese, pobreza – revelavam que, na última década do século XX, o Mosteiro se consolidava. Um dos primeiros resultados era a conquista da condição de unidade conventual, o que significava a aquisição da autonomia em relação ao Mosteiro de Campina Grande, na Paraíba, e da independência econômica. Ou seja, o Convento Clariano paulista, oficial e finalmente, já reunia condições materiais para

autossustentar-se, o suficiente para atender às suas necessidades materiais. Na condição de unidade conventual, também poderiam estabelecer o programa completo de formação das monjas, desde o ingresso até a solenidade de profissão perpétua. Como o fazem até hoje.

QUADRO 02 - ETAPAS DO PROCESSO DE FORMAÇÃO RELIGIOSA PARA SE TORNAR UMA IRMÃ CLARISSA.

• **VOCACIONATO**: primeiro contato das mulheres com a realidade do convento. São acompanhados por irmãs que se aproximam da vida religiosa que pretendem seguir.

• **ASPIRANTADO**: decidida a seguir a vocação, a mulher vai morar no convento, onde estuda a Bíblia e as Fontes da Ordem escolhida, bem como conhece a rotina da comunidade.

• **POSTULANTADO**: aquelas que decidem continuar na vida religiosa passam por esta fase, com duração de aproximadamente um ano, quando aprofundam seus estudos bíblicos e amadurecem sua vocação.



• **NOVICIADO**: futuras irmãs cumprem esta etapa, em que tomam a decisão final de seguir ou não na vida religiosa. Nesta fase, estudam todos os documentos da Igreja Católica e escolhem, definitivamente, onde vão atuar.

• **JUNIORATO**: neste momento, fazem os votos perpétuos de obediência, castidade e pobreza. Esta fase dura seis anos. Ao final, as irmãs renovam seus votos e fazem o pedido de profissão perpétua.

Fonte: Site oficial das Irmãs Clarissa no Brasil. www.clarissasnobrasil.org.br Acesso em 17 de outubro de 2014.

CAPÍTULO V.
O som ao redor.

> Sim, minha força está na solidão. Não tenho medo nem de chuvas tempestivas nem das grandes ventanias soltas, pois eu também sou o escuro da noite (Clarice Lispector).
>
> Nós não buscamos a perfeição, porque perfeito é Deus e só Deus. Bom, Jesus e Maria e os santos também. Alguns santos, aliás. Acho que nem os santos, viu? Nem eles foram perfeitos, porque eram humanos, como nós. Mas acho que todas as pessoas boas, as crentes em Deus e no Espírito Santo, estão tentando fazer o melhor. A gente erra, erra muito, tropeça, cai, levanta, mas a gente tenta fazer o certo, o bem, "o" Bem, com letra maiúscula. Isso é o mais perto da perfeição que se pode chegar neste mundo, eu acho (Irmã M., 43 anos, 22 anos de vida religiosa contemplativa).

Neste quinto capítulo procuro conhecer e entender algumas questões mais complexas referentes à vida religiosa, tais como as que envolvem a vocação e a profissão dos votos; a disciplina presente no cotidiano das monjas, às vezes hiperbólica, às vezes sutil; os significados da clausura, hoje. Para tanto, proponho analisar as colocações e as opiniões oferecidas pelas Clarissas que residem atualmente no Mosteiro *Mater Christi*, de forma a buscar analisar a condição social construída por estas mulheres.

V.1. Atendendo ao chamado do silêncio.

Chegar até um mosteiro não pode ser considerada uma atividade comum. Poucas são as pessoas que têm o hábito de visitar esses estabelecimentos ou, mesmo, que conhecem sua existência. Conhecê-los com o intuito de ingressar vocacionalmente na clausura é, pode-se dizer, ainda mais incomum.

Divulgações acerca da vocação das religiosas de clausura não são algo corriqueiro. Distintas são as formas de exposição. Ocasionalmente, em eventos religiosos ou mesmo indicações pessoais referendam e promovem esse estilo de vida. Nos últimos anos, no entanto, aumentou o interesse em saber mais sobre a vida religiosa feminina, especificamente aquela que demanda o Claustro. Existe ainda certa preocupação das paróquias na formação de vocacionadas. Por esse motivo, algumas ações são realizadas em parceria com a diocese, no intuito de tornarem conhecida a vida contemplativa.

Uma vez divulgada e conhecida esta forma de vivência espiritual, as mulheres que se identificam e desejam tornarem-se monjas atribuem a sua escolha a um "chamado", à conversão ou ainda a uma "graça" divina. Segundo a narrativa das religiosas, foram as situações que ocorreram em suas vidas que as direcionaram a contemplação mística, como se observa no depoimento a seguir:

> (...) Foi um chamado com que Deus foi me conduzindo assim. Me tirou lá da roça e foi colocando as coisas assim tão encaminhadas, que eu fico (...) olhando para trás e eu vejo justamente a beleza da nossa vocação". (Irmã R., 43 anos, 25 anos de vida religiosa contemplativa).

Para essas mulheres, a identificação com a proposta da vida cotidiana externa ao mosteiro ou mesmo com os papéis sociais que lhe são destinados deixa de existir. Elas partem em busca de alternativas que lhes dêem um novo sentido de ser e viver. Frequentemente apontam um desinteresse pela vida material e pelos prazeres comuns da sociedade. Por outro lado, salientam uma paixão pelas coisas consideradas 'divinas'. Uma mistura de inquietação pessoal voltada para o desejo de uma maior espiritualidade centrada no isolamento, no silêncio e na contemplação. As monjas procuram um ambiente que lhes permita uma relação *mais íntima* com Deus. Uma vida onde a competição acirrada e os objetivos sociais modernos não sejam prioridade, mas, ao contrário, deixam de ter relevância. A satisfação com a própria vida está justamente na preservação de sua privacidade e do silêncio.

> (...) você sente no interior um vazio. Parece que falta algo mais, parece que a gente procura algo mais. A gente fica em busca de algo mais. E, assim, sobretudo a correria, a agitação do mundo, o que parece que atrai como uma nostalgia mesmo. É o silêncio, sabe? (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

Mesmo para aquelas que já participavam da vida religiosa ativa (onde a clausura não é tão rígida, permitindo às suas participantes saírem do convento para realizar o trabalho apostólico), a busca pela quietude prevaleceu para a escolha:

> Eu entrei primeiro na vida religiosa ativa. Com vinte anos eu entrei numa congregação de vida ativa (...) e eu sentia necessidade de uma coisa que eu não saberia muito bem explicar, não saberia dizer o que era, mas eu sentia uma certa insatisfação, uma certa inquietação. (Irmã M., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

Esses conflitos relatados pelas religiosas podem ser entendidos como sinais de *conversão*. Segundo Diniz (1995, p.52), é a conversão que ocupa um "lugar central no processo de decisão por uma vida consagrada". Os conflitos internos que essas mulheres vivenciaram, acompanhados da ideia de uma escuridão, uma inquietação, encontraram novas soluções responsáveis por uma transformação simbólica da crise de experiência, que Wohlrab-Sahr (2002) também define como conversão.

No entanto, o chamado e o convertimento são percepções e sentimentos *subjetivos* vivenciados pelas religiosas e identificados ao longo da experiência da vida em clausura. Não se trata de *elementos garantidores* para o ingresso no claustro. A própria Igreja disciplina, de forma rígida, as condições para a aceitação na vida contemplativa. A instituição delibera ainda que também as Ordens ou Congregações religiosas incluam exigências que complementem e atendam suas necessidades, bem como os princípios para o adequado exercício da vida contemplativa.

Assim, os mosteiros vivenciam a experiência de selecionar suas religiosas. Trata-se de uma função que, além de cuidar e auxiliar a candidata, visa principalmente perpetuar a sua existência e, consequentemente, 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 Sé, em outras palavras, a clausura papal. Em suma, perceber se as obrigações serão bem compreendidas e aceitas.

Outros requisitos, estabelecidos institucionalmente, são indispensáveis para a dedicação à vida em clausura, como a idade mínima de 18 anos e a conclusão do Ensino Médio. 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 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*.

Diferentemente da educação para o celibato, a formação das candidatas é considerada um direito e um dever de cada unidade conventual, onde as disciplinas versam *exclusivamente* sobre a vida e a doutrina religiosa.

Hoje existe ainda a preocupação de criar uma homogeneidade na formação tanto religiosa quanto educacional das mulheres interessadas na vida religiosa contemplativa. Motivo que levou à Conferência dos Religiosos do Brasil[84] (CRB) a promover cursos específicos que auxiliem nessa formação. De acordo com o que nos informou Madre M. J., abadessa do convento, a principal dificuldade está justamente no fato de que:

> Raramente uma pessoa se sente vocacionada se ela não teve uma formação religiosa (...) ou se não estudou em colégio religioso. Onde, então, as pessoas acabam tendo aquela formação mais sólida. Hoje não. Às vezes é quase uma exceção. A gente percebe que dá um entusiasmo na pessoa, mas, às vezes, não há um fundamento, vamos dizer assim, para todo esse entusiasmo. É uma coisa mais superficial. (Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).

No plano jurídico, é a profissão dos votos religiosos da castidade, da obediência e da pobreza, perante a autoridade eclesiástica, que caracteriza a inclusão na vida de um Instituto de Vida Consagrada (Código de Direito Canônico[85], Cânone 573). Algumas obrigações, no

---

[84] A Conferência dos Religiosos do Brasil nasceu em 11 de fevereiro de 1954 da necessidade que o clero católico sentia em se tornar mais representativo em cada um dos estados brasileiros e de formar um conselho que discutisse, bem como oferecesse respostas às demandas sociais emergentes no país. A CRB realiza Assembleias Nacionais a cada três anos, reunindo o maior número possível de clérigos e/ ou representantes dos mesmos. Na última reunião, realizada em julho de 2013, havia cerca de 1.200 participantes. Fonte: www.crbnacional.org.br Acesso em 20 de dezembro de 2014.

[85] O Código de Direito Canônico é o conjunto ordenado das normas jurídicas que regulam a organização da Igreja Católica, tais como a hierarquia do seu governo, os direitos e as obrigações dos fiéis e o conjunto de

entanto, derivam *diretamente* do voto de pobreza e apresentam *consequências jurídicas*, que devem ser atendidas antes do ingresso na clausura, como a cessão da administração dos bens próprios (patrimoniais)[86].

Em um período não muito distante, havia ainda a exigência do *dote*, que visava manter o sustento da religiosa. De certa forma, esta demanda atendia a um critério de *selecionar candidatas* (ALGRANTI, 1993). Hoje, no entanto, não se verifica mais essa obrigatoriedade. A candidata aceita para ingressar no mosteiro deve apenas atender a solicitação quanto à compra de um enxoval, previamente estabelecido, composto principalmente de tecido para o hábito[87] (uniforme das monjas); material de higiene pessoal, roupa de cama e tolhas de banho (que, no decorrer da vida religiosa, passam a ser repostos pelo próprio convento). Enfim, itens necessários para os primeiros anos de vida contemplativa.

No Mosteiro, apesar de não estar prevista uma idade máxima para o ingresso na vida religiosa contemplativa, as monjas preocupam-se em manter a maior diversidade etária possível. Como argumenta Madre M. J., só assim é possível garantir a manutenção da casa e a adequada assistência às religiosas mais idosas:

> Não que nós tenhamos uma idade fixa, mas nós também não negamos [que as candidatas não têm o perfil para ingressar na VRC ou no mosteiro]. Por exemplo, as duas últimas que nós recebemos já tinham mais de trinta e dois anos, porque as anteriores estavam na faixa de vinte, então, daria desequilíbrio na comunidade. Porque, conforme a época e conforme a faixa etária da comunidade, se já está com três ou quatro com trinta e cinco anos, se você recebe mais duas irmãs com trinta e cinco anos, já vai ficar todo mundo da mesma idade. Isso não é muito bom. Para o nosso tipo de vida, não. Porque nós temos desde as mais velhinhas até as mais

---

sacramentos e sanções que se estabelecem pela contravenção das mesmas normas. Na prática é a *Constituição* da Igreja Católica.

[86] Todas as monjas assinam um documento, escrito de próprio punho e registrado em Cartório, em que concordam abrir mão da posse de quaisquer bens. Embora não seja obrigatório, muitas irmãs também escrevem um Testamento antes de ingressar na Ordem, em que se estabelece que, se porventura obtiveram alguma propriedade no decorrer de suas vidas (por herança familiar, por exemplo), legam a mesma para a comunidade em que vivem/ viveram.

[87] As Clarissas consideram o hábito como um indicativo do chamado especial da freira para "casar-se" com Cristo e viver uma vida de celibato. O hábito significa esse compromisso para e com o mundo em geral. Todas as freiras franciscanas comprometem-se a usar o véu que, tradicionalmente, cobre o cabelo (branco para as noviças e preto para as religiosas que já professaram seus votos perpétuos). As Clarissas também costumam usar um hábito modificado – costuras mais simples do que de outras ordens, além de sandálias "abertas", personificando o seu voto de pobreza.

> novinhas. Agora, se fica todo mundo com a mesma idade, quando ficar velha, fica tudo junto. (Madre M. J. 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).

Não se pode considerar a escolha do ingresso na vida em clausura uma tarefa simples. Independentemente dos requisitos legais ou da análise das condições pessoais de cada candidata, pode-se dizer que consiste, acima de tudo, numa *decisão pessoal*, passível de acertos e enganos. Além de atender às exigências institucionais e/ ou doutrinárias, decidir pela existência consagrada a Deus requer um compromisso, determinado e consciente, de vida, de maneira a se mostrar e/ ou se tornar capaz de sustentar/ superar os conflitos e os dissabores da vivência devota.

Tentarei expor, nos próximos itens, como as monjas residentes do Convento Clariano paulista na atualidade, experienciam e atribuem sentidos a esse cotidiano contemplativo, a partir da análise de suas próprias impressões acerca dos votos religiosos necessários à sua consagração.

V. 2. Pela fé: os sacrifícios dos votos.

A escolha pela vida mística, tanto ativa quanto em contemplação, requer sempre que sejam professados *essencialmente* três votos: o da *castidade*, o da *obediência* e o da *pobreza*. São seus princípios e sua intensidade de consagração que orientam e disciplinam a existência clerical.

O Código Canônico da Igreja Católica 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" (Código de Direito Canônico, Cânone 1191). O documento aponta, ainda, os quatro elementos que caracterizam este compromisso: a profissão é um *juramento*, que deve ser respeitado enquanto a freira viver (ou enquanto permanecer na vida religiosa); precisa ser realizada de *vontade própria*, ou seja, quem professa deve estar em pleno uso de suas faculdades mentais e ter completa ciência da gravidade da obrigação que está assumindo;

deve ser uma *ação livre e espontânea*; finalmente, por tratar-se de um juramento feito para Deus, deve ser realizada *concretamente*.

Assim, ao consagrar-se através dos votos, a religiosa impõe a si mesma a obrigação de viver de acordo com as normas e com a aprovação da Igreja. A partir desse processo, as irmãs são, então, consideradas inseridas definitivamente em uma Ordem ou em uma Congregação.

Para viver religiosamente em clausura, especificamente no caso das monjas da *Ordem de Santa Clara*, a profissão dos votos das freiras é realizada e confirmada diversas vezes, até ser avaliada como *categórica, definitiva*. Apenas após um período de doze meses de *Postulantado* e dos dois anos do *Noviciado* é que a religiosa faz sua primeira profissão, chamada de *Profissão temporária*[88].

O *Postulantado* é o primeiro momento da formação para a vida na Ordem de Santa Clara e é preparado pelo caminho precedente da animação vocacional. Mas tudo começa a ter consistência quando a jovem entra em contato com o Mosteiro (por carta, telefone, e-mail, visitas), faz um encontro vocacional e aceita as indicações necessárias para um conhecimento que garanta a seriedade das intenções, apresentando requisitos de equilíbrio físico e mental. O *Noviciado* é o tempo em que a religiosa inicia a vida na Ordem. Continua o discernimento da própria decisão de *seguir a Jesus na Vida Contemplativa*[89], segundo o espírito de Francisco e Clara, experimentando a Forma de Vida Clariana. Esse período compreende dois anos de formação, visando sentir e aprofundar sua vocação através de estudos, da meditação, da vida sacramental, e a oração - sempre mais espontânea e pessoal. Decorridos três anos, a monja, se aprovada pela Ordem e se demonstrar interesse em permanecer na vida religiosa contemplativa, deve realizar a profissão temporária de votos novamente, no mínimo, três

---

[88] Também chamada de *Juniorato*, é o período em que a irmã aperfeiçoa a formação inicial nos aspectos doutrinais e práticos para ser idônea. São três anos para cada nova profissão temporária (que ocorrem ao menos três vezes, contabilizando um mínimo de nove anos em Juniorato) a fim de viver integralmente a forma de vida Claridiana e realizar a sua missão na Igreja. Fonte: www.irmasclarissaspb.blogspot.com.br. Acesso em 16 de outubro de 2012.

[89] http://www.clarissaspb.blogspot.com.br Acesso em 16 de outubro de 2012.

vezes. Os votos solenes e perpétuos, assim reconhecidos pela Igreja, somente são professados ao término da formação da monja, que ocorre, geralmente, após dez ou doze anos de vida religiosa contemplativa, com reiteradas confirmações das irmãs e repetida aceitação da Ordem.

Assim, vê-se que, para permanecer no claustro religioso, a vocacionada precisa ter plena ciência dos compromissos que envolvem sua escolha. Segundo a opinião das monjas do Mosteiro, devido a pouca experiência ou mesmo vivência da religiosidade pelas candidatas antes de ingressarem na clausura, as irmãs mais antigas sentem cada vez maior necessidade em aumentar o período de formação das postulantes.

Trata-se de uma preocupação justificável, uma vez que a profissão dos votos religiosos (a castidade, a obediência e a pobreza principalmente) pressupõe, antes de tudo, renúncias, tanto em relação ao material, como bens e propriedades, quanto a ideologias próprias, como lidar com as demandas do próprio corpo, como responder a determinados acontecimentos sociais, como vivenciar sua espiritualidade. As respostas a esses questionamentos são previamente dadas pela doutrina católica em que as freiras se inserem e cabe a elas encaixar-se nesta normatividade, evitando desenvolver 'opiniões' que se destaquem/ descolem dos princípios eclesiais aprendidos.

A castidade, por exemplo, é considerada, no campo religioso, uma virtude moral, um *dom divino*. Apresenta-se como o "ato de entrega incondicional a Deus de todo o ser, até as raízes mais profundas da afetividade" (ROSADO-NUNES, 1985, p. 43). Na profissão do voto de castidade há o compromisso de viver o celibato e, através dele, manter a integridade das forças vitais divinas 'depositadas' na religiosa por Deus, quando do seu 'chamado'.

O catecismo católico ainda afirma que na virgindade *aprende-se o domínio de si*, pensada como uma *pedagogia da liberdade humana*, em contrapartida à ideia de cerceamento

da liberdade individual. É através da castidade que a pessoa que se consagra recompõe-se espiritualmente e pode, então, dedicar-se mais facilmente a Deus.

Em outras palavras, a vocação para a vida religiosa contemplativa exige que a clériga *não valorize a atividade sexual*. *O prazer deve morar exclusivamente na contemplação de seu objeto de desejo (Deus)*, de modo a estabelecer uma *distância* entre a mulher e o seu próprio corpo – com o qual não se tem nenhuma conexão primordial. Nesse sentido, as relações corporais, *objetificantes*, instituídas pelas e sobre as religiosas geram uma *sexualidade alienante*; todos os deleites do sexo são renunciados a fim de beneficiar uma superioridade espiritual. Na medida em que o relacionamento com o sagrado se aprofunda, a vida casta torna-se o fundamento condutor da própria vida religiosa.

Pode-se supor, ainda, que tais interpretações dadas ao sexo, bem como as regras e o estilo de vida das monjas possibilitam a criação de uma nova norma, em que a importância da sexualidade seja ressignificada e permita que essas mulheres restabeleçam uma *valorização de si*[90].

Robin Schott (1996), ao buscar as origens da imposição da castidade feminina, remete-nos a Aristóteles, para quem os prazeres são obstáculos ao pensamento. Desse modo, aceitar uma vida que não seja casta é entender que a experiência da obra divina nunca será plena. Miriam Grossi (1987) apresenta o significado de castidade como a entrega total do corpo e da alma a Deus, na figura de Jesus cristo, segundo o modelo da Virgem Maria. Contudo, Grossi diferencia a compreensão da castidade entre as religiosas "conservadoras" e as "progressistas"; enquanto as primeiras explicam a necessidade de pureza como o caminho para chegar imaculada a Jesus Cristo (e vêem na figura masculina a ameaça de não cumprimento do voto), as irmãs "liberais" acreditam que a castidade é justamente o que lhes permite *doar-se* a todos que sofrem e precisam de amor.

---

[90] Mônica Wohlrab-Sahr (2002) identifica esse processo em seus estudos sobre a conversão feminina ao Islã.

Também nos depoimentos das religiosas da Casa Clariana pesquisada por mim, pode-se confirmar a preservação de pensamentos que compreendem o prazer sexual como um *elemento de distração*; a castidade, assim, institui-se como *condição* para que o coração seja dedicado integralmente a Deus.

> (...) E a castidade pra mim é justamente assim, esse coração totalmente inteiro, totalmente de Deus. (...) Eu sinto, a castidade pra mim é isso. O amor único e exclusivo ao meu Deus. E nele a gente vê todas as pessoas, todas as coisas. E a gente ama com uma liberdade muito grande assim, não tem limite. (Irmã R., 43 anos, 25 anos de vida religiosa contemplativa).

> Todos os nossos desejos são desejos de viver uma vida pura para Ele [Deus], sabe? De viver uma vida casta para Nosso Senhor. Então, assim, é uma atração mesmo, é uma atração à vida de oração. A oração é como que se completasse todo esse, todas as partes de, vamos dizer, de amor. Porque, assim, oração é amor (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

Observa-se uma uniformidade no discurso das monjas de que *a castidade é sinônimo* de *coração indivisível*, no qual o amor está todo e tão somente direcionado a Deus. Pode-se dizer, ainda, que as irmãs entendem-se herdeiras de um ascetismo quase hostil em relação corpo humano.

Esse legado de renúncia também pode ser observado no que se refere à promessa de obediência. O dever da sujeição à doutrina católica, professado nos votos religiosos, é *impositivo* dentro do contexto da Ordem Clariana, partindo do pressuposto de que toda comunidade humana, leiga ou religiosa, *necessita de uma autoridade para se manter organizada e para desenvolver-se*.

Na prática, o voto de obediência caracteriza-se pelo reconhecimento e pela subordinação das religiosas às autoridades eclesiásticas instituídas. Pressupõe-se uma submissão de livre e espontânea vontade, cooperativa e reconhecedora das normas da vida religiosa; uma renúncia às próprias aspirações como expressão à dependência dos desígnios divinos.

O próprio conceito da obediência está enraizado na prática das religiosas; trata-se de algo para o qual foram *preparadas* (lembremos que são anos de formação e de repetidos

rituais de ratificação de compromisso para com a Igreja). Por isso, as religiosas entendem a subserviência como um *ato natural*, ao menos dentro cenário em que se inserem.

Contudo, embora as monjas confirmem e, com significativa expressão, aceitar a subordinação, esta *não ocorre de forma igualmente pacífica* em relação a todos os elaboradores das regras da instituição a qual se vinculam, ou seja, a toda a hierarquia eclesiástica. Elas admitem, também, tratar-se talvez do voto mais *difícil* de ser observado (ainda que procurem *suavizar,* em seus depoimentos*,* o custo deste juramento). Seja como for, as monjas aceitam tal condição – mesmo porque, se não o fizessem, não poderiam consagrar-se na Ordem escolhida.

> De todos os votos eu diria que esse [obediência] é o mais exigente. É o meu pensamento, é minha concepção, até daquilo que é mais perfeito, daquilo que é mais certo, e que muitas vezes eu tenho que abdicar e tenho que tentar rever para obedecer. (...) Porque é onde tudo é mais difícil. Onde é mais difícil de rever, ter que aceitar aquela concepção, não é a melhor que a minha maneira ver, não é a mais certa que aquilo que eu tenho, que eu acho até que é o mais perfeito, mas pode não ser, né? Então, há nos votos de obediência esse entregar mesmo a vontade, colocar nas mãos do outro, é difícil! E no dia a dia, às vezes, também a gente se pega nisso. Não sendo, não vivendo plenamente isso, por causa desse desprendimento da nossa vontade. (...) Mesmo dentro da norma da Igreja eu posso achar que não é a melhor, no meu modo de ver, mas eu tenho que fazer aquilo que eu tenho de fazer. Eu tenho que fazer aquilo que é deixado. (...) Quando tiver até alguma chance, eu posso até colocar, posso até discutir, posso até colocar aquilo que eu penso e tentar argumentar de uma maneira que de repente aquilo pode mudar, porque dentro da comunidade tem espaço. (...) Pela nossa realidade aqui, certas questões mais, assim, normativas da Igreja em si, a gente não vai mesmo atingir, não vai chegar a essas discussões. (Irmã I., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

Por se tratar de religiosas encerradas no claustro, ou seja, com um modo de vida que envolve pouco contato com a comunidade externa, até mesmo com outras figuras eclesiásticas, por vezes essas mulheres praticam e vivenciam certa autonomia, apesar de subordinadas às autoridades da Igreja.

> Não! Não! O Bispo, não. No nosso Convento, graças a Deus, nós nunca tivemos gente, assim, quer dizer, sempre eles perceberam. Sempre teve um relacionamento de muito respeito. O fato da gente ser diferente também tem muita importância. Nunca teve Bispo que chegou aqui e disse 'agora isso vai ser assim'. (...) Quem vê nossa casa, assim, do jeito que a nossa casa é, que tem mentalidade muito própria e tudo isso. Ninguém vem aqui dizer 'você tem de ser diferente'. (Irmã A. M., 62 anos, 44 anos de vida religiosa contemplativa).

Em outro depoimento, contudo, a sujeição às determinações da Igreja é taxativa e, guardadas as devidas proporções, até mesmo *defendida*.

> Então, o sacerdote sempre será homem. E a mulher? E a mulher, assim, a religiosa, que, na vida, assim, da religião católica, assim, a consagrada, sempre é tida como um efeito de Nossa Senhora. Nossa Senhora estava sempre acompanhando Jesus, estava sempre em silêncio. Sempre assim, atenta às coisas que Jesus falava, guardando tudo isso no seu coração. (...) Então, isso sempre é: a hierarquia da Igreja sempre é uma coisa de valor, que eu sinto que é de valor e sinto assim que isso, na Igreja, nunca deve ser mexido. (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

Pode-se dizer que na fala anterior há traços de perpetuação de *ideias platônicas*, tal como nos coloca Schott (1996):

> Platão continua a considerar as mulheres como mais fracas do que os homens em todos os aspectos. Com isso quer dizer que a fragilidade das mulheres é não apenas física, mas aplica-se às qualidades necessárias para a atividade intelectual ou a liderança política (p. 24).

Uma peculiaridade da hierarquia dentro do Convento Clariano está na sua modalidade "familiar". Apesar da dificuldade em vivenciar o voto da obediência, as religiosas frequentemente atribuem à Abadessa, também chamada apenas de "Madre", a equivalência da *autoridade materna*, segundo a qual o amor e o carinho dedicado às suas "filhas" amenizam o enfrentamento da subordinação. Também Grossi (1987) chega à mesma conclusão ao afirmar que

> (...) a hierarquia existente nos conventos se fundamenta no modelo familiar no qual existe a relação mãe/ filha e a relação entre irmãs. Ora, é em cima destes modelos que vai se construir os exemplos de afeto e hierarquia estruturantes do convento. (p. 85).

Essa divisão se concretiza a serviço de um *bem maior*, como descreve uma das monjas:

> Assim, toda regra, todos os horários é também cumprimento como obediência. Se a gente for obediente, a gente vai cumprir aquele horário, por obediência, por amor a Nosso Senhor. Porque é a vontade dele que a gente faça aquilo, naquela hora. Mas, por exemplo, a gente está com mal-estar, dor de cabeça, não está passando bem, a gente chega na nossa Madre, porque ao mesmo tempo que ela é superiora, ela é mãe, entende? Fala com ela, ela entende. (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

Desse modo, é possível considerar o voto da obediência como um meio utilizado pela instituição católica para *enquadrar* seus membros e manter o controle de uma sociedade específica. Nesse sentido, é oportuna a afirmação de Rosado-Nunes (1985), para quem é

> (...) a obediência que permite a manutenção da estrutura rígida da vida religiosa tradicional. É a referência ao sagrado que torna intocáveis as pessoas e impossibilita uma atitude crítica. Uma autoridade que representa na terra a própria divindade não pode ser contestada. (p. 45)

Já o voto de pobreza, pedra angular de toda Ordem Franciscana, é justamente o que se refere à renúncia em relação a qualquer materialidade, mesmo à disposição de bens próprios. Seu intuito é evitar que as ingressantes na Ordem de Santa Clara preocupem-se com questões financeiras, permitindo, destarte, que se dediquem com maior ênfase à consagração.

O voto de pobreza pressupõe que aquelas que se propõem a viver única e exclusivamente para Deus devem estar *livres das coisas mundanas* e desapegadas das riquezas materiais, conforme já o prescrito pelos próprios fundadores da Ordem, Francisco e Clara, em suas respectivas *Regras* e *Formas de Vida*. Como se pode observar nas declarações a seguir, *as religiosas confirmam a necessidade instituída desse voto* e atribuem a ele também a busca por um dom maior.

> Depois, com o voto da obediência e o voto da pobreza eu renuncio as coisas externas, quer dizer, as coisas materiais, para receber um dom muito maior que é o amor de Deus, que é doado pra nós. (...) Pelo voto de pobreza eu renuncio o meu modo de pensar, meu modo de ser, para poder fazer a vontade do meu Esposo [Cristo]. (Irmã A. M., 62 anos, 44 anos de vida religiosa contemplativa).

> A gente vai se desprendendo de gostar de tal coisa. O hábito [vestimenta habitual das monjas], por exemplo. É aquele hábito, a gente não tem muita escolha. Não escolhe que roupa vai usar, como vai pentear o cabelo, se nem cabelo não tem mais. Então, a gente vai cedendo aos poucos. Essa vaidade a gente vai perdendo aos poucos. E tudo isso é perda de tempo, assim, pra nós. Imagina, ficar tanto tempo arrumando o cabelo, escolhendo uma roupa que vai usar... (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

Ao ingressarem no claustro religioso e até o momento da Profissão Temporária, as místicas podem permanecer em posse dos bens que porventura disponham (desde imóveis até pertences pessoais, como sapatos e livros). Esta prerrogativa é perdida antes da Profissão Perpétua dos votos solenes, quando a freira, então, deve renunciar *plenamente* às suas posses,

de modo que tal abdicação deve valer também para a *legislação civil*. Exceção é feita quando a disposição de propriedades, por parte de monjas consagradas, seja utilizada em favor do próprio mosteiro, como já registrei anteriormente.

O despojamento que envolve o voto de pobreza não se refere apenas à renúncia de bens materiais e da vaidade, mas inclui ainda o abandono do convívio familiar e a desistência dos estudos (se uma monja Clarissa não tiver completado o Ensino Superior, por exemplo, antes de ordenar-se, não poderá fazê-lo depois, justamente por causa da exigência claustral). Nesse sentido, as colocações que ouvi eram *pacíficas*, dando mesmo a entender que, por vezes, *este despojamento configurou inclusive um dos motivos para o ingresso na vida religiosa de clausura*.

> [Sobre dar seguimento aos estudos] Na vida de clausura, não! Quando a gente opta pela vida de clausura a gente deixa tudo, tudo mesmo, do mundo. Todas, assim, as atividades que existem fora daqui [do mosteiro], a gente deixa tudo. A faculdade, a irmã deixa, porque não tem necessidade, na verdade. Dentro do Convento, se você realmente tem vocação, não tem necessidade de ter uma faculdade. Porque a nossa vida é muito simples. Assim, o ideal mesmo é a oração. Porque é uma vida muito simples mesmo. (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

> É o que a gente chama de formação permanente, sabe, então tem alguns padres que dão curso pra gente aqui. Sempre em termos de formação religiosa mesmo, que a gente tem aqui. Cursos, por exemplo, de outros temas assim aí a gente não tem. E nem quer também, pra quê? Já não deixei a vida do mundo lá fora? (Irmã I., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

O impedimento do acesso das mulheres religiosas aos estudos formais é um indicador de prática sexista dentro da Igreja, bem como uma *tecnologia de gênero*. Afinal, o controle da instituição sobre a submissão feminina encontra-se justamente em exigir que os sacerdotes sejam obrigatoriamente instruídos, de modo a atingir o maior grau de escolaridade possível. Os custos consequentes são subsidiados pela Ordem ou Congregação de que participam. Como aponta Schott (1996*,* p. 116), "a ausência de mulheres da vida acadêmica reflete sua exclusão do sacerdócio e do ministério"[91]. Portanto, também demonstra a supressão das mulheres das decisões dentro/ advindas da hierarquia eclesiástica.

[91] No Mosteiro paulista, todos os cursos de formação realizados são doutrinais e teológicos, com o objetivo de manter a atualização das monjas quanto às regras eclesiásticas. São seminários e palestras ministrados por

Do mesmo modo, a desistência acerca do convívio familiar (refiro-me à família biológica das irmãs), outra exigência inerente ao voto de pobreza, pode ser entendida como a preservação do pensamento de São Tomás de Aquino[92] (1225-1274), para quem

> (...) o desejo do prazer, senão regido pela razão, interfere na busca do conhecimento da obra de Deus, que é acessível aos anjos. Portanto, para atingir as verdades inteligíveis, deve-se estar livre dos laços e das preocupações temporais acarretados pela vida familiar (AQUINO *apud* SCHOTT, 1996, p 93).

A origem da profissão de votos religiosos remete-se ao período anterior ao nascimento de Cristo. E permanecem até hoje como princípios fundamentais da vida de religiosas do claustro, o que pode levar à conclusão de que, para além da incoerência apresentada por teorias acerca da *necessidade* da submissão feminina, que as normas que regem a vida religiosa contemplativa das mulheres ainda são marcadas pela *inflexibilidade do pensamento voltado à segregação das mesmas*.

V. *3. O ofício das horas e a eloquência do silêncio.*

O dia a dia na clausura é metodicamente estabelecido e possui uma programação intensa. A agenda é definida de acordo com o que foi prescrito nas *Regras* de Santa Clara de Assis. O despertar começa bem cedo, às 04h30, e o dia de trabalho se encerra às 22 horas. Só há mudanças, com um maior horário para descanso (ou recreio, como também é denominado), aos domingos e nos dias santos.

A oração e o silêncio são as atividades preponderantes. Cinco são as *recitações* (rezas com leitura de passagens bíblicas), realizadas ao longo do dia. Apesar de haver horários estabelecidos para o 'silêncio rigoroso' (momentos em que nenhuma das monjas pronuncia

---

homens (padres ou frades). Segundo uma das religiosas, nunca aconteceu de uma mulher ou mesmo outra monja ministrar um curso e/ou uma palestra no convento.

[92] Tomás de Aquino foi um padre dominicano, importante teólogo e filósofo seguidor das ideias aristotélicas, as quais condicionou a uma disposição para a prática do Bem. Apresentou a proposta filosófica e educacional denominada *Escolástica*, resumidamente, a concordância da fé e da razão, bem como a compilação do conhecimento neste assunto. Um dos seus feitos mais marcantes para o conjunto das ideias ocidentais foi o registro de sua confiança de que o avanço da civilização ocidental possui, sim, um significado real e que a existência espiritual e intelectual são, nesse sentido, assaz preciosas (BERLIOZ, 1994).

sequer uma palavra e evita, ao máximo, fazer qualquer ruído), procura-se cultivar o mesmo sempre que possível, ainda que no exercício das tarefas do mosteiro.

Porém, como admite a própria Madre M. J., na prática o cumprimento dos horários não é nem consegue ser tão rígido e, muitas vezes, precisa ser readaptado às novas circunstâncias que o dia traz.

> Mas, assim, o dia, assim, em tese, é sempre móvel. Inclusive o horário de deitar, o horário de levantar, o horário que tem que fazer algo, tudo isso é 'mais ou menos' programado. (Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).

As irmãs dividem-se no exercício das atividades necessárias ao bom funcionamento do convento. Anualmente, a Abadessa estabelece o ofício que cada religiosa deverá desempenhar ao longo de doze meses. São *quinze* os serviços estabelecidos pela Ordem Clariana, observados na prática pelo Convento paulista:

• *Arquivista* – monja responsável por registrar e guardar crônicas e documentos importantes ao mosteiro, como recibos, atas conventuais, atestados de óbito etc.

• *Bibliotecária* – irmã que cataloga e organiza a biblioteca do convento; no *Mater Christi*, as funções de Arquivista e Bibliotecária são exercidas pela mesma religiosa, a Abadessa Madre M. J.

• *Cozinha* – trata-se de oficina provisória, com escalas realizadas em rodízio. No Mosteiro, os horários são apresentados sempre aos sábados, de modo que, na cozinha, todas as freiras trabalham ao menos um dia por semana.

• *Cronista* – irmã encarregada de registrar, por escrito, todos os principais acontecimentos de cada dia no mosteiro (atividade que é feita desde as *Crônicas da Fundação* até a atualidade).

• *Depositária* – cargo geralmente atribuído a uma *irmã veleira*[93] e que corresponde à organização da casa, incluindo limpeza de salão e depósito, consertos e compras.

---

[93] A *Forma de Vida em Clara de Assis* já previa, como registrei anteriormente, a atuação fora do convento de uma ou duas freiras. Embora no documento nunca fique claro como eram escolhidas tais irmãs e quais exatamente eram suas funções no espaço externo ao mosteiro, hoje as chamadas irmãs veleiras parecem ocupar o mesmo papel. A elas cabe receber visitantes, lidar com técnicos, médicos que precisem adentrar o claustro, realizar compras e pagamentos.

• *Ecônoma* – responsável pela contabilidade e pelo controle dos gastos do convento; anota débitos e créditos da casa em livro de contas e realiza pagamentos, como luz, água etc.

• *Enfermeira* – ofício geralmente realizado por uma irmã professa solene para o cuidado com outras monjas que apresentem problemas de saúde.

• *Lavanderia* – oficina com a atribuição da lavagem de roupa do mosteiro (hábitos, lençóis, toalhas e afins). Comumente esta tarefa é estabelecida às postulantes.

• *Portaria* – também responsabilidade da irmã veleira, que realiza o primeiro atendimento a quem visita o convento e atende/ faz chamadas telefônicas.

• *Provedora* – irmã a quem compete determinar o cardápio da semana e controlar o estoque de alimentos.

• *Refeitório* – função de servir as refeições, recolher os pratos e limpar a mesa; também com escala semanal, trata-se de ofício pelo qual todas as monjas devem passar.

• *Roupeira* – responsável pela organização e manutenção (serviços de costura) de todas as roupas, tanto de uso pessoal, quanto as de banho, cozinha e quarto.

• *Sacristã* – monja encarregada de cuidar de tudo que diz respeito à capela externa do mosteiro.

Há, ainda, os ofícios de *Abadessa* e de *Conselheira*, que se distinguem dos demais pelo fato de que, para assumirem tais atividades, as irmãs precisam ser *eleitas* pelas demais monjas professas solenes do mosteiro[94], conforme esclarece Madre M. J., atualmente em seu segundo mandato:

> Então, tem eleição de três em três anos, que pode ser reeleita. Só que exige mais votos para a reeleição. Então, na primeira eleição as irmãs que votam são aquelas irmãs que já têm compromisso para sempre. O voto solene que a gente fala, o voto perpétuo. Mas quem não tem os votos perpétuos não pode votar. Todas as que são 'capitular' são as que já estão para sempre no convento. Essas que participam da eleição. Então, assim, pra quem quer ser abadessa precisa ter a metade mais um dos votos das irmãs. Agora, pra ser reeleita, ela precisa de dois terços dos votos. Precisa um número maior de pessoas que estão aqui. Então, eu fui eleita pela minha comunidade. Não que a gente não faça nada. Eu amo cada uma delas. E lógico que

[94] A eleição é verbalizada e deve ser assistida pelo Bispo.

> também o tempo de vida no mosteiro me ajudou muito. (Irmã M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).

As *Conselheiras* são também eleitas e irmãs professas solenes. Seu número varia de acordo com o tamanho do mosteiro. No Convento Clariano paulista, são quatro as conselheiras, cuja função é justamente compor uma junta conventual para auxiliar a abadessa na administração da casa.

Toda essa organização tem como objetivo distribuir as atividades entre as monjas, de forma que cada uma possa contribuir ativamente. Por vezes, em razão do número de religiosas ser inferior ao de ofícios, ocorre de uma mesma irmã acumular funções. No que se refere à administração do sustento do convento, são observadas as *qualidades pessoais* das religiosas. Exemplo disso é a tarefa de traduzir livros (geralmente, escritos de Santa Clara, de São Francisco de Assis e de algum/a outro/a santo/a da Ordem), uma atividade bastante solicitada por parte de outras comunidades e que se tornou uma espécie de tradição no *Mater Christi*, uma vez que a Irmã D. é poliglota: tem conhecimentos de latim, italiano, inglês e , como ela mesmo diz, aprendeu a escrever e a falar francês com "Maman" (com sua mãe biológica). Da mesma forma, os trabalhos artesanais, como pintura, fabricação de velas, confecção de cartões e convites, bordado e costura, são distribuídos conforme a aptidão das religiosas.

Por outro lado, caso uma monja não apresente um talento específico ou caso surjam novas atividades, faz-se necessário que a mesma se qualifique para colaborar. O uso (desde 2008, portanto, recente) do computador no Convento é um exemplo disto. Para utilizá-lo nos trabalhos de digitação e na confecção de santinhos[95], lembranças de Batismo e Primeira Comunhão, etc., foi preciso que uma das freiras recebesse aulas de Informática[96].

---

[95] Santinhos são pequenos cartões impressos, que retratam devoções católicas e que são produzidos em massa para o uso dos fiéis católicos/as. Eles representam tipicamente uma cena religiosa ou um santo em tamanho reduzido, para facilitar o transporte e a coleção, e no verso podem apresentar orações, dedicatórias ou homenagens.

[96] Os ensinamentos foram repassados por um primo da religiosa, que recebeu autorização do Bispo e se prontificou a visitar o mosteiro para tal fim.

Hoje, também as religiosas sentem os efeitos da "tecnologização" do mundo e a esse processo atribuem maior dificuldade à aceitação (e venda) de seus trabalhos, conforme expõe a Abadessa:

> Teve uma época que era mais fácil o nosso trabalho, que as pessoas aceitavam. Se fosse possível a gente ganhar algum dinheiro com esse trabalho, mas, depois, teve época que foi mais difícil. Agora, por exemplo, na nossa casa, sempre teve gente que pegava encomenda. Hoje, com o negócio de ter máquina, tudo isso, muita coisa já desapareceu, a gente não pode mais fazer. Mas, agora, o que atualmente a gente mais faz é hóstia. Porque, daí, é com a máquina. As nossas máquinas não são muito modernas, mas têm uma produção relativamente boa. E, daí, a gente oferece para as paróquias, principalmente aqui da diocese. Quer dizer, então, que é uma entrada boa. (...) Porque é uma coisa que tem que ser muito bem feita, tem que ter cuidado. Cuidado que uma fábrica por aí pode fazer mal feita. Então, a gente fica feliz de poder fazer isso. Depois, outra coisa que a gente faz, e que você deve ter percebido, é que agora os padres estão muito mais preocupados de usar paramentas e estolas, e tudo isso. Teve uma época que todo mundo estava deixando um pouco de lado, celebrava missa com menos cuidado, assim, não tinha aquele cuidado mesmo. Agora não. Muita coisa já está retomando. Tem padre agora que já quer uma porção de coisa. Mais bordado, mais trabalhado. Então, nós também fazemos isso, esse trabalho. E ultimamente a gente também tem tido cartão, até convite de casamento, isso também está dando entrada. Isso daí já é uma coisa nova. (Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).





As fotos compõem o material etnográfico da pesquisa.

A dedicação ao aprofundamento da espiritualidade exclui da rotina das Clarissas os cuidados e o zelo com a aparência. Cosméticos, perfumes, espelhos, acessórios e afins não fazem mais parte de suas vidas, uma renúncia oficializada quando do ingresso no convento, a partir principalmente da profissão do voto de pobreza. Para Grossi (1987), elas não são estimuladas a cuidar do corpo, pois o importante é o espírito; assim, ao abandonar os valores

do mundo externo, as monjas deixam de ser "corpos desejantes e caminham para se tornarem espíritos desejantes" (p.53). O desprendimento em relação à vaidade é exercido em busca de um dom maior, qual seja o amor de Deus.

A renúncia à vontade e aos desejos próprios é um trabalho constante na vida cotidiana das monjas. Produtos de higiene, roupas íntimas e demais objetos de uso pessoal são adquiridos por uma das freiras responsáveis por isso ou, ainda, recebidos através de doações. São guardados em um depósito, sob controle da irmã Depositária; a ela compete a entrega do produto solicitado pelas outras religiosas – que, portanto, não podem escolher ou expressar preferências por 'marcas de fantasia'. Elas recebem e usam o que há disponível, conforme resposta da monja a seguir, quando indagada sobre a eventual escolha de um sabonete ou de um creme dental:

> Não, não escolho. A não ser, por exemplo, assim, se a irmã tem alguma alergia, aí que ela não pode usar aquele sabonete, só tem que usar o de glicerina, que é antialérgico, tudo, aí, a necessidade nunca tem lei! Nunca tem lei, certo, para isso aí. Então, ela pode falar: 'Eu não posso usar esse sabonete porque me dá alergia'. Aí, sim. Num caso de necessidade. Mas, para escolher só, não. A gente usa o que a gente ganha. (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

Para as religiosas meditativas, a vaidade é composta de valores superficiais *inerentes ao universo feminino.* Tal a forma como foram doutrinadas pelas *tecnologias de gênero* da Igreja, as místicas creditam o pecado da vaidade à natureza feminina, que deve ser combatida quando que se opta pela consagração religiosa. Isso as obriga a trabalhar constantemente a sua renúncia. Preocupar-se com a aparência e com o corpo seria desvirtuar-se da dedicação exclusiva às questões divinas.

> Não existem vaidades aqui [no mosteiro]. Claro que algumas coisas que a gente se acostuma lá fora, manicure, pedicure, depilação, quando a gente entra aqui, a gente sente falta, é normal. Mas é preciso lutar contra todas as vaidades, porque aqui tudo é muito simples (Irmã F., 33 anos, 12 anos de vida religiosa contemplativa).

> Eu confesso que do que eu mais senti falta era de escolher a roupa pra vestir. No começo, eu ficava olhando o hábito pendurado na porta e lembrava como eu gostava de escolher roupa, combinar cor, acessório. Mas tudo isso ficou pra trás. Eu ganhei uma vida mais simples quando entrei pra Ordem, mas é uma vida melhor, mais perto de Deus (Irmã M. P., 30 anos, 10 anos de vida religiosa contemplativa).

A simplicidade das Clarissas é compreensível, inclusive, na *cerimônia de vestição*. É um ritual muito simbólico, onde a postulante à vida consagrada, antes de receber seu hábito, entra na igreja com um 'vestido de noiva' ("Afinal, a gente se casou com Cristo", Irmã M. I., 55 anos, 34 anos de vida religiosa contemplativa); trata-se de uma homenagem à Santa Clara que, abandonando a casa paterna, trajou suas melhores vestes e seguiu para a Porciúncula, onde teve os cabelos (objeto de adorno e de cuidados, portanto, de vaidade) cortados por Francisco, despiu-se e foi coberta pelo hábito da pobreza. Assim, vê-se que é um ritual repleto de sentidos para a Ordem, em que as vaidades são todas abandonadas. As posses das irmãs passam a ser, então, um hábito, o escapulário (uma espécie de pequeno colar e um pingente com as imagens de Clara e Francisco), a correia (um pedaço de corda usado amarrado na cintura), a capa branca, o véu, a coroa e um crucifixo, geralmente carregado junto ao coração, como um broche, ou preso ao redor da cintura. Todos os demais objetos são de propriedade do mosteiro.



A foto compõe o material etnográfico da pesquisa.

A leitura é bastante incentivada no convento, porém, as irmãs só recebem e lêem jornais ou revistas aprovados pela Santa Sé. Quanto a livros, estes podem ser escolhidos através do catálogo da biblioteca do convento, mas não lhes é permitido o manuseio e a consulta direta dos livros. Uma vez interessada em alguma obra, a monja deve solicitá-la à irmã Bibliotecária. Contudo, nem sempre essa prática é obedecida. Embora bem planejada, a

Liturgia das Horas deixa espaço para pequenos lograres, como o de emprestar um livro e só registrar sua retirada depois.

> Tem uma biblioteca até que grande aqui. Na nossa comunidade a irmã não tem de ir lá, entrar a qualquer hora e pegar o livro. Mas, a gente pede e a irmã que é responsável, ela é bem organizada lá e tudo, tem o jeito dela, mas o livro que a gente quer, a gente pede. E a biblioteca até que é bem grande mesmo. Têm lá os catálogos, lá a gente procura o que a gente quer e pede. (Irmã I., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

> A irmã bibliotecária nem sempre pode atender a gente, ela também tem outros ofícios, então, às vezes, mas muiiito às vezes mesmo, a gente vai lá e pega um livro, lê rapidinho e depois devolve. Mas eu sempre avisei a irmã que tinha pegado livro, mesmo se ela não estava lá na hora (Irmã T., 41 anos, 17 anos de vida religiosa contemplativa).

As monjas também podem sugerir a compra de livros que não constem de sua biblioteca, todavia, a aquisição somente é efetivada se aprovada pela irmã Bibliotecária e pela Abadessa. A solicitação condicionada à vontade de uma pessoa hierarquicamente superior pode ser um indicativo do funcionamento de uma instituição totalitária, onde se comprova a ausência de individualidades aliado ao interesse em *uniformizar* as religiosas. Nesse sentido, a identidade seria uma *comodidade material* perdida pela monja quando da profissão de seus votos de renúncia.

Assistir à TV e/ ou acessar a Internet não são ações da rotina das irmãs do Mosteiro. Por opção[97] e por entenderem que tais mídias diminuiriam seu tempo de dedicação à contemplação, as monjas desse convento, ainda que possuam três computadores, duas impressoras (com *scanner*) e uma TV de plasma, presente de familiares de uma das irmãs, no Natal de 2012, as Clarissas estabeleceram regras para sua utilização. Os computadores são usados apenas para o trabalho, como a impressão de cartões e santinhos. Há um endereço

[97] Sobre os meios de comunicação, o documento que instrui sobre a vida contemplativa e clausura das monjas – a *Verbi Sponsa*, p. 20, determina: "As normas relacionadas com os meios de comunicação social, em toda a variedade que hoje se apresenta, visam salvaguardar o recolhimento; pode-se realmente esvaziar o silêncio contemplativo quando se enche a clausura de ruídos, de notícias e de palavras. Por isso, tais meios devem ser usados com sobriedade e discrição, não só quanto aos conteúdos, mas também quanto à quantidade de informações e ao tipo de comunicação. Leve-se em conta que, nas pessoas habituadas ao silêncio interior, tudo isto se imprime mais intensamente na sensibilidade e emotividade, tornando mais difícil o recolhimento. O uso do rádio e da televisão pode ser permitido em circunstâncias particulares de caráter religioso. O eventual uso de outros meios modernos de comunicação, como fax, telefone celular, internet, por motivos de informação ou de trabalho, pode ser consentido no mosteiro, com prudente discernimento, para utilidade comum, conforme as disposições do Capítulo conventual."

eletrônico feito em nome do mosteiro e, embora as irmãs professas solenes possam utilizá-lo, isso só deve ser feito *entre mosteiros*. Ou seja, uma Clarissa de um convento somente pode enviar e receber e-mails para e de outras monjas, ainda que de outras ordens religiosas.

No que se refere à TV, as freiras raramente a acessam; embora tenham permissão para assistir um telejornal por dia, são raras as que o fazem. Madre M. J. é uma delas:

> Se minha vocação é rezar e velar pelo mundo, e essa é a nossa vocação, eu preciso conhecer um pouco desse mundo. Preciso saber o que acontece com o mundo, para pedir a Deus por ele (Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).

As monjas também podem assistir documentários ou filmes religiosos, desde que previamente aprovados pela Santa Sé. Também têm permissão para acompanhar grandes acontecimentos do mundo católico, caso da eleição do atual pontífice, Papa Francisco, em março de 2013. Cabe destacar que essa prática tem se tornado cada vez mais comum entre os mosteiros Claridianos. Hoje é significativo o número de conventos com acesso à Internet e que possuem endereço eletrônico (até mesmo contas individuais para as religiosas). Alguns mosteiros, inclusive, possuem *sites* exclusivos que disponibilizam informações sobre a vida religiosa contemplativa e sua rotina.

Embora a rígida disciplina domine o cotidiano das irmãs, há alguns momentos de descontração; são os chamados 'recreios' e ocorrem duas vezes por dia, por um período de uma hora (após o almoço e após o jantar). São as raras ocasiões em que não se escuta o som do silêncio no claustro. Nestas oportunidades, as monjas podem interagir umas com as outras e se conhecer melhor. Contudo, estas horas apenas são compartilhadas entre professas solenes e noviças aos finais de semana e em feriados. Nos demais, elas fazem "recreio" em separado. A justificativa para esse aparte é o comportamento, *às vezes*, pouco adequado das noviças que, por ainda estarem em formação, nem sempre cumprem à risca o respeito ao silêncio, o que é observado sempre pelas irmãs solenes.



A foto compõe o material etnográfico da pesquisa.

Assim, a disciplina, nas atividades diárias da vida religiosa contemplativa, é orientada para uma prática *ascética*, em que os procedimentos estão *a serviço de um ideal*, qual seja, a *contemplação*. Permanece, entre as monjas, a percepção da existência de fatores externos ao seu cotidiano, que se não lhes são negados, tem seu uso bastante reduzido, principalmente se comparado com o *seculum* – e cito aqui, por exemplo, essa 'quase' renúncia à tecnologia. A fala da abadessa, a seguir, confirma que, por vezes, é necessária uma adequação da rotina do convento em razão de visitas inesperadas, por exemplo:

> Mas sempre têm coisas diferentes que acontecem. E está muito menos sossegado do que era. Agora tudo muda muito depressa, não tem uma rotina no mosteiro, porque sempre tem uma coisa diferente. Às vezes, a gente costuma dizer, Deus sempre renova. Tem dias que a gente acha, 'puxa, nada de novo acontece'. Mas, por outro lado, tem dias que não. E nessa diversidade assim, não sinto que todo dia é a mesma coisa. Não é, não consegue ser. (Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).

Nos últimos anos, a rotina do Mosteiro também se alterou com o aumento da frequência de saídas das religiosas do claustro. Não obstante ser exigido que os motivos para o afastamento do cenóbio estejam esclarecidos por escrito e que a autorização do Bispo seja

dada previamente, cada vez mais os compromissos do dia a dia e o cumprimento de obrigações civis coagem as monjas a se ausentarem temporariamente.

> A gente sempre aproveita quando sai, porque a gente sai muito mais que antigamente, por causa de médico, por qualquer exame você precisa ir ao médico, são três a quatro viagens que a gente precisa fazer. Porque você vai para a consulta, depois você vai para o exame, depois pro retorno, se tem cirurgia, pior ainda, se tem tratamento. Nós tínhamos uma irmã que fazia hemodiálise. Aí, ela ia pra São Paulo [capital do estado] toda semana e fazia a hemodiálise em São Paulo mesmo. Então é variado. (...) Aí a gente aproveita uma ida dessas e a gente faz o que precisa. É claro que a gente vai em velório da família , tudo que precisar a gente vai. A gente evita, mas às vezes que precisa a gente também faz. Precisa um pouquinho também de bom senso, né? Se for uma necessidade absoluta... Também acabou essa espécie de tabu da Clarissa não pode mais sair. Esse tipo de tabu que existia antigamente não existe mais. Agora, cada convento tem a sua realidade e cada uma vê o que pode fazer e o que não. (Irmã M. I., 55 anos, 34 anos de vida religiosa contemplativa).

Ainda que a fala da irmã possa confirmar certa 'invasão da clausura' pelo contexto social no qual se inserem as Clarissas, o cotidiano rígido, marcado por renúncias e sacrifícios, representa a compreensão do ascetismo nos dias de hoje, no sentido de que "para que haja ascetismo propriamente dito, basta, pois, que essas práticas se desenvolvam de maneira a tornar-se a base de verdadeiro regime de vida" (DURKHEIM, 1989, p. 376). As alterações que ocorrem no estilo de vida das monjas, por conta do imprevisível, não são habituais; sua maior valorização ainda é a contemplação através do silêncio[98].

Também é possível (e preciso) denotar que a rigidez na determinação das tarefas cotidianas atende ao interesse de manutenção de uma ordem e de uma hierarquia. Como reconhece a própria Abadessa, *a obediência hierárquica é uma necessidade para a convivência em comunidade e para uma determinada produção*.

> Às vezes as pessoas falam que acham absurdo viver sob obediência. 'Você consegue viver durante muito tempo?' É uma bobeira esse negócio. A gente vive bem, a gente tem que obedecer. Não existe a obediência do soldado? Muitas vezes por uma coisa estúpida, mas eles têm de obedecer. E isso eu acho bonito, a gente aprende. (...) Vê a obediência numa orquestra pro maestro. Que lindo, né? Quer dizer, se você não obedece, mas a música é uma coisa linda, vai se sentir infeliz porque obedece? Não! Obedece a pessoa. E é a mesma coisa na vida religiosa. Você não obedece porque obedece. Você põe a cabeça no seu lugar, funciona, toda vez que você vai fazer aquilo você sabe que vai produzir. Porque, senão, daí vira um absurdo só. E é tão lindo isso, justamente essa coisa de juntos obedecerem um. (...) Se cada um vai fazer

[98] Como coloca Weber, "para o verdadeiro místico vale o princípio: a criatura deve estar calada, de modo que Deus possa falar". (2004, p. 242).

> o que ele quer, vira um horror. (Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).

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.

Independente do nível sócio-econômico e do grau de instrução das religiosas, é notável que a vida em clausura, em suas diferentes fases, está permeada de conflitos existenciais que decorrem dos mais variados motivos. Geralmente os tumultos envolvem questões como afetividades, identidades, papéis sociais, participação na dinâmica do grupo ou, ainda, crise em relação aos valores compartilhados no mosteiro que, em determinada altura da vida religiosa contemplativa, se apresentam com maior intensidade.

Nesse sentido, com a intenção de auxiliar suas monjas e fornecer o adequado suporte no enfrentamento desses conflitos, o Mosteiro promove, desde 2011, palestras com um psicólogo voluntário (amigo de uma das irmãs). Segundo a Abadessa, trata-se de um trabalho que se mostra cada vez mais necessário e para o qual as religiosas, mesmo as mais antigas, não se vêem preparadas para realizar. Mas, há resistência – e significativa – das freiras que, na maioria dos casos, entendem esse profissional como alguém que trata de pessoas com

problemas graves, beirando a "loucura". O depoimento seguinte nos permite entender essa preocupação:

> Cada vez mais a gente precisa tomar cuidado na preparação dessas meninas, então, ele [o psicólogo] dá conselho mesmo, ele é uma pessoa, mesmo na Ordem, para trabalhar com as questões definitivas, sabe? Então, ele, como se preparou muito bem, elas mesmas acharam ótimo. A gente faz um acompanhamento, como você falou, não é que a gente tenha tido um problema mais sério. É uma coisa que a gente está percebendo que é muito bom. Tanto que eu convidei esse moço para fazer umas palestras pra comunidade. Porque é muito importante. (...) E é bom pra todas nós. Tem gente que é bem resistente para psicólogo. Acha que é só pra quem está doente. E foi justamente isso que ele fez uma palestra e falou pra nós, que eles [os profissionais da área de saúde mental] são tão discriminados e que ele não sabe porque são tão discriminados assim. Então, isso daí já 'quebrou' um pouquinho e as mais novas estão aproveitando isso. E acho que, se Deus quiser, ele [o psicólogo] vai dar uma continuidade e vir. (...) Porque são conhecimentos que nós não temos, nós, mais velhas, não temos. E as meninas também, além de não ter, elas também não têm o mesmo preparo de família que nós tivemos. Eu nunca tinha sentido necessidade tempos atrás, mas agora eu acho imprescindível fazer parte da formação. E agente vê que não tem mais condição de não ter. (Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).

Assim, pode-se perceber que a determinação da rotina rígida das monjas encerradas no claustro é estabelecida com o objetivo de *preservar seu ideal*, *de preservar um projeto de igualdade* que conta já com mais de oitocentos anos, mas que *nunca escapou incólume às mais variadas tensões*. Os jejuns, as penitências, as vigílias, os retiros e o silêncio permanecem como a proposta de vida religiosa contemplativa, que as freiras entendem como necessários ao processo de santificação o qual todas almejam.

Por outro lado, verifica-se que as situações do *contexto social externo* ao claustro no qual as irmãs, mesmo encerradas, se inserem, fazem-se cada vez presentes e mais intensas, *dinamizando* o estilo de vida destas mulheres.

V.4. O século e a clausura: relacionamentos.

Para realizar uma análise científica da vida religiosa feminina em clausura é indispensável considerar as relações estabelecidas por esse grupo de mulheres com a sociedade em que se inserem. Cabe ressaltar que, nessa minha investigação, não me deterei nas questões que envolvem a política da vida religiosa contemplativa, bem como da instituição a qual se vinculam as monjas. Minha escolha, entretanto, não deve ser interpretada

como negação e/ ou desconhecimento da estrutura interna hierárquica imposta incondicionalmente à vida dessas mulheres. Acredito já ter esclarecido minha posição quanto à utilização de tecnologias de gênero pela Igreja em relação às suas místicas e a consequente confirmação das religiosas a um modelo de vida submisso às normas católicas.

Especificamente no trato das relações sociais das Clarissas, entendo que o conceito weberiano acerca do misticismo não se aplica, uma vez que o autor concebe tal forma de vida religiosa como uma espécie de 'fuga do mundo', isto é, uma fuga para a contemplação do mundo, em que a monja se retira da realidade concreta para dedicar-se ao claustro e suas regras. Há nesta concepção uma *minimização da ação destas mulheres*, cuja atitude seria apenas e simplesmente o silêncio (WEBER, 2004, p. 45).

Mais aplicável, de certo modo, é a divisão que estabelece Durkheim acerca dos dois grandes fenômenos religiosos, o *sagrado* e o *profano*, os quais se complementam e são fundamentais para a vida social, ao mesmo tempo em que não podem coexistir (DURKHEIM, 1989). Afinal, para ser uma monja encerrada na clausura e levar uma vida mística, com regras ascéticas, é preciso *se ausentar ou se separar do mundo*.

Seja como for, pude observar em minha investigação que, apesar do modo de vida rígido e disciplinado, dedicado à contemplação e à oração, essas mulheres religiosas também participam e atuam efetivamente em seu cenário social; de modo que não podem simplesmente ser excluídas do universo social em que emergiram para serem soterradas em outro.

A questão que percebi pode ser divisada em várias situações, mesmo sob o controle austero da clausura, quando o mundo externo "invade" o mosteiro de diferentes formas: através da preocupação de fiéis que visitam as freiras; os contatos com seus parentes e familiares; por meio das saídas autorizadas; da mídia; pelo cumprimento de obrigações civis.

Nesse sentido, a respeito da afirmação de que religiosas contemplativas vivem "fora do mundo", a colocação de Comblin (*apud* ROSADO-NUNES, 1985*,* p.62) é assertiva:

> Na realidade, os religiosos nunca estiveram fora do mundo. Ninguém pode viver fora do mundo. Os religiosos comem, bebem, moram em casas, possuem, vendem e fazem, de modo geral, todas as operações econômicas. Os religiosos estão na sociedade rural ou urbana. Vivem na cidade ou no campo, têm relações sociais, têm certo relacionamento com as autoridades públicas, etc. Fazem parte da sociedade, ainda que residam dentro de recintos fechados com grades de ferro, atrás de muros altíssimos.

E essas relações, de fato, podem ser observadas na rotina de uma Comunidade Clariana. As irmãs, desde a fundação do mosteiro, relataram/ relatam as dificuldades de obtenção dos recursos para viabilizar a sua construção, bem como os desafios que lhes foram impostos. Foi através de seus esforços, de seus contatos com amigos, familiares, conhecidos e com a população em geral, que a criação do convento tornou-se exequível. Além disso, o fato de serem religiosas e se proporem a uma vida de clausura não as exime de *obrigações civis*. A afiliação religiosa não as torna imune aos compromissos sociais. Mesmo porque dessas obrigações as freiras utilizam-se para garantir sua autonomia e a permanência do patrimônio adequado a uma vida de contemplação.

O *Mater Christi* está constituído juridicamente e devidamente registrado em Cartório Civil. Há uma conta bancária em nome do mosteiro, bem como recolhimento de CPMF e declaração de impostos[99]. As monjas possuem documento de identidade, cadastro de pessoa física junto à Receita Federal, título de eleitora. Elas cumprem com uma série de compromissos da vida leiga e, ao realizar estas tarefas, participam ativamente de seu cenário social. São ações que ocorrem paralelamente à vida contemplativa, sem, todavia, que uma esfera exclua a outra.

Como coloca Leila Algranti (1993, p. 51):

> Estamos acostumados a pensar as instituições de clausura como espaços fechados ao exterior, mas quando se trata de analisar a dinâmica dessas instituições e seu

[99] De acordo com a legislação atual, as religiosas são isentas do Imposto de Renda; no entanto, declaram-no, em nome do mosteiro, anualmente. O convento tem isenção do IPTU, concedida por lei municipal, conforme informou a abadessa.

> significado, percebe-se que os limites entre elas e a sociedade não existem. As instituições são criadas a partir de normas que expressam o sentimento e os valores dos indivíduos; moldam-se às necessidades da sociedade e possuem, assim, certa dose de flexibilidade. Sem dúvida são espaços de encerramento, mas é exatamente esta dinâmica – encerramento/ abertura – que permite captar sua ligação com a sociedade.

Cada vez mais, situações *tipicamente contemporâneas* acabam, mesmo sem a solicitação das religiosas, "invadindo" o mundo da clausura. Cito como exemplo o fato do Mosteiro paulista ter sido procurado, por parte de uma operadora de telefonia celular, com o propósito de alugar uma área do terreno do mosteiro e ali implantar uma antena transmissora (por conta da localização estratégica do convento). O acontecimento, inusitado, demandou alterações na rotina do cenóbio, pois foi preciso, inclusive, consultar o Bispo para realizar a concessão.

Destarte, pode-se afirmar que a realidade do contexto social em que se inserem as religiosas sobrepõe-se às muralhas do convento. Mesmo sem acesso irrestrito à Internet, ao uso do telefone e da televisão, ainda que não leiam diariamente os jornais e as revistas de 'civis', o mosteiro é constantemente influenciado pelo que acontece no mundo externo.

A própria violência urbana ameaça as monjas; os muros e os portões de ferro não as eximem do medo de uma eventual invasão e/ ou agressão. Elas preocupam-se com sua proteção a ponto de cogitarem a instalação de um sistema de segurança atualizado, com alarmes e câmeras.

Também vivem as aflições de garantir seu futuro, como as que envolvem as questões relativas à sua saúde. Hoje, raros são os hospitais católicos (as *Santas Casas de Misericórdia*, por exemplo), que promovem assistência médica às religiosas sem repassar os custos. Daí a necessidade de aquisição de plano de saúde privado para as treze irmãs do Mosteiro.

> (...) Todo mundo nos aconselhava, inclusive o Bispo também aconselhou, que a gente tivesse convênio de saúde. (...) Porque antigamente ficava assim, se uma irmã ficava doente, todo mundo tinha um parente, amigo, pra ajudar. O médico vinha em casa. (...) Hoje mudou muito essa parte. As irmãs tinham muitos amigos na Santa Casa, porque elas tinham a condição delas fazia com que elas pudessem atender qualquer religiosa. Hoje não existe mais. Tem irmã lá, mas não tem mais funcionário na Santa Casa. Quer dizer que é tudo difícil. Tem o SUS, mas você não consegue entrar, você tem que entrar como indigente. (...) Quer dizer que é super difícil.

> Depois, as irmãs que tinham o Hospital Santa Catarina, elas eram donas do hospital, de uma maneira que elas podiam. (...) Hoje elas não podem. O Hospital é uma sociedade. Elas não podem dizer: 'ah, essa aqui é minha amiga'. Às vezes, nem para a família elas conseguem. Então, com o tempo, a gente foi vendo que era mesmo necessário. (Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).

A fim de garantirem uma remuneração mínima para o convento, todas as irmãs contribuem com o INSS para o recebimento de futura aposentadoria. O valor do pagamento mensal é obtido dos recursos do mosteiro (da mesma forma que as aposentadorias para ele retornam/ retornarão).

Por tudo isso, verifica-se que a altura dos muros do claustro, por si só, não pode ser considerada garantia de separação com o mundo exterior. A dependência exclusiva das muralhas para o isolamento não afiança mais ao convento o caráter de *instituição total*, como o era na Idade Média, uma instituição que controlava ou buscava controlar a vida dos que se submetiam a ela, substituindo todas as possibilidades de interação social por 'alternativas' internas. Se assim fosse, seria plausível a extensão do conceito também aos condomínios residenciais, às residências particulares que, às vezes por consequência da violência urbana, buscam o isolamento e a intransponibilidade de suas estruturas.

Deste modo, afirmar simplesmente que a escolha das monjas pela contemplação foi uma mera tentativa de 'fugir do mundo' e que estas são mulheres de pouco conhecimento, que sofreram alguma desilusão amorosa ou financeira, enfim, toda essa explicação é propriamente uma forma de pensamento *discriminadora de gênero*. Igualmente, dever-se-ia considerar, então, as mulheres leigas que de alguma forma se desiludem e optam por uma vida de solidão, ainda que não reclusas. Mulheres que se recusam a assumir os papéis que ainda lhe são socialmente atribuídos, a saber, os de esposa e mãe. Pensando na contramão das imposições sociais realizadas por tecnologias de gênero, a vida religiosa contemplativa seria apenas *mais uma* dentro as variadas escolhas de vida que uma mulher do século XXI poderia fazer.

Assume-se que a escolha pelo claustro religioso é realizada por mulheres que entendem os percalços e as dificuldades da vida contemplativa, não atribuindo a estes desafios

obstáculos nem maiores nem menores do que os que apresentam o convívio matrimonial, familiar, profissional fora do claustro. Como afirma uma das Clarissas, é possível *viver em contemplação no meio da multidão*:

> Isso aqui é uma separação, mas é uma separação, vamos dizer, muito simbólica. Porque o fato de eu estar na clausura e do mesmo jeito você está. Então, não é que o convento define... Ajuda! E também é muito importante a gente estar bem. É uma ajuda, é um sinal e uma ajuda. Tem tanta gente que consegue levar uma vida muito contemplativa no meio do centro da cidade. (Irmã I., 82 anos, 59 anos de vida religiosa contemplativa).

> É duro viver dentro, mas também é duro viver fora [da clausura]. (Irmã M., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

As monjas são mulheres que optaram e, portanto, hoje não abrem mão de seu estilo de vida; que aceitam, suportam e convivem com os desafios de suas escolhas – dificuldades que talvez (e saliente-se aqui o *talvez*) ocorram em menor frequência e com menor expressividade se comparados com a vida fora do mosteiro. E *talvez, por isso mesmo*, sejam conflitos maiores do que a vida laica, não religiosa, não encerrada, possa imaginar.

CAPÍTULO VI.
A memória que me contam.

> Ouve-me, ouve o meu silêncio. O que falo nunca é o que falo e sim outra coisa. (...) Capta essa outra coisa de que na verdade falo porque eu mesma não posso. Lê a energia que está no meu silêncio (Clarice Lispector).

> Nunca soube direito o que fazer da vida. Não gostava do colégio, brigava com minha família. Trabalhei como manicure, mas não gostava também. Não gostava de nada, eu não tinha nada de especial, sabe, nenhum talento. Não tinha nenhuma paixão por algo. (...) Entrar pra Ordem me trouxe paz. Não toda paz que eu queria, mas é um processo. (...) A vida no convento é a melhor eu já tive (Irmã M., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

Este capítulo dedica-se a buscar conhecer as trajetórias das monjas do primeiro Convento Clariano paulista, desde seus inícios, adentrando os labirintos de suas escolhas, os

conflitos, internos e externos, que elas enfrentaram, suas conquistas, suas perdas, os significados que atribuem, todos os dias, na liturgia das horas, às suas vidas. Enfim, busca-se entender, da forma mais plena possível, quem são essas mulheres.

VI. *1. Quem são elas?*

Aparentemente alijado/as do mundo público, o/as membros do clero católico – e, em particular, aqueles e aquelas que se inscrevem em ordens comumente caracterizadas pelos votos de pobreza e de reclusão – quase nunca estão na ordem das discussões que envolvem historiadore/as, sociólogo/as e antropólogo/as da atualidade. E, quando são notado/as, o são sob os mais frequentes estereótipos.

Embora mudanças tenham ocorrido, a forma como tais fontes sobre vocações e condições de vida religiosas foram produzidas permanece fortemente ancorada a preconceitos e ao senso comum, principalmente quando se investiga arquivos e discursos religiosos. Daí a importância de se buscar conhecer, ouvir, analisar, da melhor forma possível, a história dessas pessoas.

A imagem de que freis e freiras devem ser calmo/as, silencioso/as, obedientes e servis, recolhido/as da multidão, ainda está presente nas falas e nas práticas do/as que tomaram para si a responsabilidade de estabelecer, ao menos 'oficialmente' (ou ainda, 'academicamente') o que é ser *um homem/uma mulher a serviço de Deus*. Contudo, o cotidiano raramente comprova tais 'teorias'.

Quando elaborei o projeto que deu origem ao presente estudo, um dos meus interesses principais era o de conhecer a população das mulheres em clausura religiosa no Brasil, membros das diversas Ordens e Congregações católicas. No decorrer de minha investigação, me deparei com a inexistência de dados sobre essas mulheres; não havia sequer informações básicas por parte de órgãos competentes da Igreja. Atribuo esse fato ao nível *de segregação feminina* nesta instituição, particularmente no que se refere às religiosas contemplativas.

Persisti na obtenção de alguma referência sobre a população religiosa feminina em clausura e contatei, por *e-mail*, a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), que, apesar de ter preocupação com a formação de religiosas tanto de vida ativa quanto contemplativa, não possui informações sobre o contingente nacional dessas mulheres. Restou-me, então, consultar o Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais – CERIS.

Obtive um exemplar deste Anuário com o Mosteiro e consegui, assim, algumas informações sobre os vinte e um mosteiros da Ordem de Santa Clara no Brasil, bem como o número de monjas dessas unidades (dados registrados na Introdução deste presente estudo). Contudo, ainda assim não posso afirmar que os dados estejam completos e/ ou corretos, uma vez que na publicação do CERIS não consta, por exemplo, justamente os nomes e números das irmãs do *Mater Chisti*, no qual realizei minha pesquisa (?). Seja como for, trata-se de um movimento inicial, advindo de uma fonte de pesquisa respeitável, para o conhecimento das mulheres consagradas da Igreja Católica brasileira.

Meu estranhamento diante da dificuldade em conseguir alguns números decorre do fato de que todas as mulheres, ao ingressarem na clausura religiosa, precisam de autorização do Bispo da Diocese a que se encontram vinculadas. Conforme ratificado pela Abadessa do Convento, ao entrar no claustro as irmãs preenchem um cadastro com todos os seus dados e o enviam ao Bispo. Ao ser indagada sobre os possíveis motivos que dificultam a disponibilidade de tais informações, a Madre aquiesceu e respondeu apenas que os cadastros deveriam estar arquivados em "alguma pasta" na Cúria Diocesana. Em contrapartida a tal indiferença, as freiras relataram-me com alegria a divulgação do 'Guia Diocesano 2012', no qual, pela primeira vez, constavam os nomes de todas as integrantes do convento e suas respectivas datas de nascimento.

Por conta dessas divergências e para fins de análise, utilizei as informações das treze religiosas com as quais conversei no Mosteiro paulista. Nenhuma freira do convento se negou a conversar comigo, embora algumas tenham sido muito mais eloquentes do que outras.

A fim de estabelecer algumas informações sobre o nível sócio-econômico das religiosas – já que não pude obter estatísticas no contexto nacional, apresento, a seguir, os dados que consegui organizar de forma razoavelmente tabulada.

A primeira análise refere-se à média etária das monjas, de 50 anos[100], que pode ser considerada alta, mesmo se tratando de um mosteiro que tem quarenta e cinco anos de fundação. Veja-se tabela abaixo:

TABELA 04 - NÚMERO DE RELIGIOSAS POR FAIXA ETÁRIA – MOSTEIRO *MATER CHRISTI* 2013/2014.

Faixa de Idade	Número de Religiosas
20 a 30 anos	2
30 a 40 anos	2
40 a 50 anos	3
50 a 60 anos	2
60 a 70 anos	2
+ de 80 anos	2
Média etária do MC	**51 anos**

Fonte: Dados extraídos do material etnográfico da pesquisa.

Quinze por cento das religiosas do Mosteiro supracitado têm idade superior a 60 anos, a mesma porcentagem em relação às que apresentam idade superior a 80 anos. Considerando que três irmãs têm entre 40 e 45 anos, pode-se entender porque o Convento tem evitado aceitar vocacionadas que se encontrem em uma faixa etária mais avançada. A razão seria a atenção para com a *manutenção* da comunidade, no sentido de que as monjas mais idosas, caso necessitem de cuidados especiais de saúde, possam ser atendidas pelas freiras mais jovens, conforme o estabelecido pelos princípios Franciscanos.

Um segundo fator analisado diz respeito ao grau de instrução das mulheres que residem no Mosteiro investigado.

[100] Essa média foi obtida através da soma de todas as idades, dividida pelo número de monjas.

TABELA 05 - NÍVEL DE ESCOLARIDADE DAS MONJAS DO MOSTEIRO *MATER CHRISTI* – 2013/2014.

Formação escolar	Número de Religiosas
Ensino Médio Completo[101]	10
Ensino Superior Incompleto	1
Ensino Superior Completo	2

Fonte: Dados extraídos do material etnográfico da pesquisa.

Três monjas declararam ter Formação Superior; duas completaram seus cursos (uma irmã tem diploma superior em Letras e outra em Enfermagem), uma das monjas não conseguiu (entrou para o convento antes de bacharelar-se em História). Assim, a categoria Ensino Médio Completo é, obviamente, preponderante entre as religiosas encerradas neste mosteiro, uma vez que se trata de exigência para participar da Ordem.

Um dado que chamou a atenção, ainda neste item, refere-se ao grau de escolaridade dos pais e mães das monjas. Enquanto que dos doze *pais* das irmãs (um não foi informado), cinco possuíam nível Superior Completo, cinco completaram o Ensino Médio e dois o Ensino Fundamental, as *mães* das religiosas, por outro lado, apresentaram números *significativamente* diferentes: somente uma tinha ensino Superior Completo, quatro concluíram o Ensino Médio, apenas cinco frequentaram o Ensino Fundamental (mas duas delas não o completaram), além de duas mães sequer terem ido à escola e uma ter sido 'alfabetizada' em casa.

Vislumbra-se, assim, uma discriminação de gênero no contexto familiar das monjas, o que se caracteriza, ao menos, em um elemento reforçador da submissão destas mulheres aos seus maridos.

Quanto à questão da etnia, onze das dezenove religiosas afirmaram-se caucasianas e duas indicaram afro-descendência. Em relação à sua naturalidade/ procedência, as monjas

[101] O Ensino Médio Completo é o nível educacional mínimo *exigido* para se adentrar vocacionalmente no convento. Assim, não faria sentido acrescentar outras categorias, se sabemos que as monjas necessariamente as completaram.

advém, significativamente, de núcleos urbanos (sete delas, por exemplo, nasceram e cresceram em capitais brasileiras). Veja-se tabela a seguir:

TABELA 06 - NATURALIDADE DAS MONJAS DO *MATER CHRISTI* – 2013/2014.

Estados Brasileiros	Número de Religiosas nativas
Minas Gerais	2
Paraná	1
Piauí	3
Santa Catarina	1
São Paulo	6

Fonte: Dados extraídos do material etnográfico da pesquisa.

Acerca do exercício de atividade profissional das próprias monjas antes do ingresso na clausura, identifica-se que, das treze mulheres, cinco não desempenharam qualquer profissão; quatro eram religiosas de vida ativa e, antes de se consagrarem à Ordem de santa Clara, realizavam trabalhos artesanais nas suas respectivas Congregações; duas foram professoras do Ensino Médio (ambas em colégios particulares de suas cidades), uma era operária em uma fábrica de tecidos e uma manicure.

No caso das irmãs do Mosteiro paulista, a partir de dados que eu mesma coletei, não posso confirmar que os motivos de ingresso na clausura estão vinculados ao *ethos* rural, como apontado nos estudos de Miriam Grossi (1987), uma vez que todas as monjas do supracitado convento são provenientes de centros urbanos (grandes ou não). Por outro lado, é possível sancionar a característica do menor grau de escolaridade das mães das religiosas em comparação aos pais, conforme registra as pesquisas de Sílvia Fernandes (1999; 2004), e ainda o nível sócio-econômico superior das religiosas que ingressaram na clausura até a década de 1970, como apontado por Débora Diniz (1995).

Distintamente das mulheres seculares, as monjas diminuíram o interesse na própria formação, optando por crer (e afirmar a crença de) que pertencem a um grupo *sagrado*, *especial, escolhido*. Desse modo, sentem-se portadoras de uma *força superior*, capaz de fazê-las vencer e superar as dificuldades da existência.

Assim, apesar das restrições, dos eventuais conflitos que a escolha pela clausura religiosa possa ter produzido – rompimento de relacionamentos próximos, impossibilidade de continuar frequentando locais habituais, a abdicação do convívio familiar e de manutenção das relações parentesco e amizade – essas mulheres atribuíram (e ainda atribuem) à vida no claustro um valor superior, quase divino, de modo que o mundo externo perde, a cada dia no convento, os seus significados anteriores.

VI. 2. O "egoísmo de ser freira".

A opção e o efetivo ingresso na vida religiosa contemplativa são compreendidos pelas monjas como parte de um processo que ocorreu em suas vidas, uma sequência contínua de fatos que tiveram início no cenário familiar e que exerceram influência determinante na supracitada escolha.

O ambiente doméstico se sobressai, em distintos momentos, no discurso das religiosas. Atribuímos à família o sentido de uma 'instituição'; Berger (1986, p. 100) a definiu como "um complexo específico de ações sociais, em que o comportamento do indivíduo recebe as primeiras orientações segundo os interesses sociais".

Assim, é na família que se originam os processos constitutivos do indivíduo e da sociedade; nela são estabelecidas as primeiras relações, transmitidos os valores primordiais. O grupo familiar é o primeiro grupo de inserção social, ao mesmo tempo em que é, também, o espaço privativo do sujeito.

Nesse sentido, o que identifiquei nos depoimentos das monjas é que sua estrutura familiar atendia a um estilo *tradicional*, representado pela ordem reprodutiva 'natural', composta por pai, mãe e filhos. A autoridade paterna foi reconhecida como expressamente presente na maioria das famílias das religiosas – uma delas atribui ao pai o poder de decisão sobre todas as questões do lar, com a observação de que tal poder seria exercido de forma amorosa, como cabe a um "homem de Deus".

Oportuno esclarecer que não encontrei uma uniformidade aparente nos lares de origem e tampouco um padrão na religião familiar ou na vida profissional e afetiva das vocacionadas. Observei, sim, nas falas das irmãs, *a manifestação expressa do poder autocrático paterno*. As mães, mesmo quando em concordância com suas filhas, procuravam evitar possíveis conflitos em favor da manutenção de uma harmonia doméstica.

> Meu pai sempre foi o tipo muito rigoroso, ele não deixava, não deixava nada quase. Mas, com o tempo, como eu trabalhava fora, era independente, tinha meu dinheiro, tinha tudo. Depois dos 18 anos, eu fui adquirindo um pouco mais de liberdade do meu pai. (Irmã M., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

> (...) Ela [a mãe] só sofria porque meu pai sofria muito, então ela sofria com ele. (...) 'Você não pode agora fazer seu pai ficar bravo porque ele perdeu a mãe dele, acabou de perder sua avó e ele vai sofrer muito com tudo isso, espera um pouco' [sobre contar ao pai sobre a escolha pela vida religiosa contemplativa]. Aí eu esperei mais um ano... (Irmã A. M., 62 anos, 44 anos de vida religiosa contemplativa).

> Assim, teve um tempo que ele foi bastante [autoritário]. Ele foi assim, ele se impunha muito, nossa! Nessa parte, a gente morria de medo. 'Ai, se o pai ficar sabendo alguma coisa' [de namoro]. Porque se a gente está gostando, a gente acabava mesmo. Ele cuidava dessa parte da gente assim, a gente morria de medo dele. O pai sempre foi assim, muito paizão também, sabe? Muito perto da gente, muito próximo. E sempre preocupado com a gente. (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

A partir da leitura destes depoimentos, pode-se supor que a relação destas mulheres com seus pais foi marcada pelo autoritarismo. O uso de expressões como "tipo muito rigoroso", "bravo" ou ainda "a gente morria de medo dele" remete a um rígido controle sobre as ações e sobre o comportamento dessas filhas. Uma autoridade causadora de tensão doméstica e que tem significativa importância sobre a escolha pela vida religiosa contemplativa.

Entretanto, nenhuma das religiosas atribui, *diretamente*, sua opção pelo claustro a uma *tentativa de libertação* da educação paterna possessiva.

> Quando cheguei no terceiro ano do colegial, eu tinha que tomar uma decisão para saber o que é que eu ia estudar, o que é que eu ia fazer, porque eu não tinha nada claro pra mim, nada, nada claro... (Irmã F., 33 anos, 12 anos de vida religiosa contemplativa).

> Quando eu comecei a pensar em vocação, eu fazia faculdade, como você (...), estava no segundo ano de História. E aí eu deixei o curso, porque, pela necessidade que eu sentia de poder discernir melhor. A faculdade tomava muito tempo. Eu estudava à noite, eu trabalhava. E eu tinha de poder estar mais na paróquia, eu participava de grupo de oração carismática, na época. E eu tinha necessidade de poder estar mais,

> viver mais intensamente isso, para poder discernir o que era aquilo que eu queria, o que eu ia fazer da minha vida. Se realmente o meu caminho era esse ou não. E aí eu tranquei matrícula na faculdade. (Irmã M., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

> Aí, quando eu terminei o segundo grau, todos os jovens se preparavam para a faculdade, né? Eu também me preparei, mas ficava pensando, 'o que eu vou fazer?'. Não conseguia achar a resposta que me satisfazia. Teologia, Filosofia? (...) E, nesse meio tempo, antes, antes de terminar, um pouquinho antes talvez do terceiro ano acabar, eu conheci uma jovem que conhecia as Clarissas. Eu também já tinha ouvido falar delas. Aí, ela começou a falar que ela vinha aqui, frequentava. Engraçado que eu fiquei e ela não (risos). (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

> Eu era professora, me formei lá na faculdade S. S., não sei se você conhece. E comecei a lecionar. Mas eu sempre pensava assim, que eu tinha influência, que o bem que eu queria e poderia fazer era muito pequeno numa classe de aula assim [abre os braços para mostrar que a sala de aula mediria quase a metade do locutório]. Porque eu dava espanhol e depois latim, dava num colégio. Mas achava que meu trabalho era muito limitado e como Santa Clarinha que queria ser missionária no mundo inteiro e era o que eu queria, mais ou menos, não "mundo inteiro"... Mas vida religiosa contemplativa atinge o mundo inteiro, sim. (Irmã T., 82 anos, 60 anos de vida religiosa contemplativa).

Percebe-se que a escolha pela vida religiosa aconteceu, na maioria das vezes, em uma idade em que essas mulheres se viram na necessidade de 'definir seu caminho'. O convento, por razões diversas, surgiu como oportunidade de independência do convívio familiar e, ao mesmo tempo, enquanto possibilidade de manter-se numa comunidade onde as relações se equiparam às relações domésticas – e a figura masculina paterna, então perdida, pode ser *reencontrada em Deus*.

A vivência de um relacionamento amoroso ocorreu apenas para duas religiosas do Convento (ao menos, assim me foi narrado) que, todavia, atribuíram pouca importância a isso.

> Namorado tive um só. (...) Até mesmo assim, quando eu comecei a pensar tudo isso, bem no começo de eu... porque primeiro... a primeira vez que eu pensei em vida religiosa, primeiro que eu achei 'a louca endoidou de vez agora' [risos]. Você ser religiosa! (...) E nesse tempo até que eu arranjei um namorado que eu achava que tinha sido paquera, tive umas coisas assim, mas eu não tive namorado mesmo, e eu sentia necessidade de namorar pra poder discernir melhor esse caminho. E até foi nesse meio tempo que eu tive um namorado. Mas, também, durou pouco tempo, a gente terminou, e aí depois foi voltando aquilo [a vontade d ser freira]. Nessa época que a gente pensa: 'ah, aquilo lá não teve nada a ver mesmo'. (Irmã M., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

> (...) Nunca me interessei por ninguém. Algumas moças, às vezes, se interessam. E também nunca ninguém se interessou por mim. Quer dizer, algumas pessoas assim, ou melhor, uma, não duas pessoas que eu me interessei por um tempo. Mas, foi coisa rápida. Não foi muito tempo. Foi mesmo um namorico. (Irmã C, 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

O descaso ou, como a ocorreu com a maioria das irmãs do Convento paulista, a inexistência de relacionamentos amorosos pode ser atribuída ao interesse em "garantir a legitimidade da vocação" (FERNANDES, 2004, p. 318), excluindo a possibilidade de matrimônio – a não ser, simbolicamente, com Deus, que é visto, simultaneamente, como pai e esposo. É admissível, ainda, que o pouco interesse decorra da vontade de não repetir o exemplo do vínculo conjugal de seus pais, caracterizado predominantemente pela subserviência da mãe. Deixar a família original para constituir a sua própria, pelo casamento, pode significar a reprodução da relação de domínio patriarcal, uma opção de vida que essas mulheres não encontraram razão para concretizar.

Entrar para a vida religiosa contemplativa pode significar a busca por um lugar onde seja possível não coexistir com o mundo masculino que, pelo relacionamento com os pais, não remete a uma experiência positiva.

> Parece ser razoável pensar que a experiência negativa de algumas moças no relacionamento com os pais, na infância e na adolescência, pode produzir nestas jovens o desejo de afastamento do mundo masculino. Uma situação que pode ser plenamente vivida no modelo de vida conventual. (FERNANDES, 2004, p. 08).

O mosteiro, mesmo com toda a sua rígida disciplina e rotina, com a exigida abnegação dos valores materiais e com o propósito de viver na castidade, na obediência e na pobreza, permite a essas mulheres vivenciarem um estilo de vida no qual são portadoras de maior independência do que no cenário do convívio familiar. De acordo com as falas das monjas a seguir, o convento pode, sim, proporcionar uma vida "alegre e normal".

> Mas não é bem assim, nós somos de carne e osso como todo mundo, a gente dorme, a gente come, a gente acorda, a gente trabalha. A nossa vida não é só rezar, rezar, rezar também. Quer dizer, é uma vida normal, humana. (Irmã I., 82 anos, 60 anos de vida religiosa contemplativa).

> Quando a gente é feliz por dentro, a gente sente que isso não acaba. É uma alegria muito maior, porque, na verdade, essas alegrias de festas são só no momento feliz, depois passa. E a alegria aqui é uma alegria perene, cada dia aumenta mais. É diferente. (Irmã M., 43 anos, 22 anos de vida religiosa contemplativa).

> Porque a gente, de falar a gente não convencia. E, assim, no meu coração eu sentia, (...) eles [falando sobre os pais, que foram contra a sua opção pela VRC] vão ver que eu não estou num lugar triste. Se eles conhecerem as irmãs, eles vão sentir a alegria do coração das irmãs e vão perceber que eu vou ficar num local onde realmente as

> irmãs são felizes, e são alegres, e onde também, se eu gostar, eu também vou ser feliz. Eles vão perceber a alegria das irmãs. (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

Mesmo com a exigência da obediência, as religiosas admitem haver, dentro da comunidade conventual, a possibilidade de argumentação e diálogo com a Abadessa, o que não ocorria quando da relação paterna.

> Na questão teológica, assim, não cabe a nós discutir, então, nesse ponto, talvez seja diferente. Mas em propostas, assim, mais de viver em comunidade, da estrutura da comunidade, em algum momento, quando tiver até alguma chance, eu posso até colocar, posso até discutir, posso até colocar aquilo que eu penso e tentar argumentar de uma maneira que, de repente, aquilo pode mudar. No caso, talvez seja só uma diferença. Pela nossa realidade aqui, certas questões, mais assim, normativas da Igreja em si, a gente não vai mudar, mesmo que, é, a gente não vai atingir, a gente não vai chegar a essas discussões. (Irmã M., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

> Lógico, essa obediência é sempre dialogada. Naquilo, por exemplo, que me sinto limitada, eu posso dialogar com minha mãe [abadessa]. Eu acho que eu não vou conseguir, é, mas eu posso expor as minhas dificuldades. Não que eu me cale e pronto! Eu sempre posso dialogar e até é bonita essa humildade de sentir as limitações, as dificuldades. Ao mesmo tempo que o superior, assim, impõe uma ordem, de a gente realizar como seu desejo, ele é um pai [referindo-se ao Bispo]. Ao mesmo tempo, a superiora é mãe, assim, ela tenta compreender aquela alma, aquela pessoa. Não é que seja aquela coisa imperativa e pronto. Vai ser assim e não tem conversa! Não, sempre tem diálogo. Mas a gente tem que sempre estar bem atenta, pra não escapar, com jeitinho, não obedecer o que é. Porque a gente vê no superior a vontade de Deus. (Irmã A. M., 62 anos, 44 anos de vida religiosa contemplativa).

O maior opositor à escolha das monjas pela vida religiosa parece mesmo ser o pai; apenas uma das irmãs afirmou que seu progenitor, definido como um homem de "muita fé e muita oração", teria respeitado e concordado com sua decisão.

> (...) a minha mãe estava contrariada, os meus irmãos estavam contrariados, então eu senti uma força muito grande no pai. De vez em quando ele perguntava porque que eu queria, porque que eu não queria mais ir para a África. Tudo que eu falava para ele, ele ficava quietinho. Ele não ficava argumentando. Mas ele só perguntava de vez em quando. E aí ele dizia assim para mim, que se eu sentisse que não era a minha vocação, não era para eu ficar. Mas, ao mesmo tempo, ele dizia que eu tinha toda benção dele. Mas, aí, foi engraçado que, depois de quatro meses que eu estava no convento, que eu recebo a primeira carta dele, me surpreendeu tanto, porque nessa carta ele dizia assim: 'Filha, só hoje eu vim entender e aceitar a sua vocação'. Isso me surpreendeu, porque eu achava que ele era o único que entendia. Então eu ficava toda feliz e falava assim: 'Bom, aqui em casa o pai entende a minha vocação', até me sentia toda orgulhosa porque o pai atendia e aceitava, e na verdade ele não entendia e não aceitava. Ele respeitava. Ele respeitava, ele sentia, inclusive ele falava para minha mãe que quando Deus chama alguém, ninguém pode se opor. Se é mesmo o chamado de Deus, os pais tem que respeitar. E o meu pai dizia para minha mãe que acima do pai e da mãe estava Deus. Então, se eu sentia que Deus estava me chamando, eles não podiam se opor; falava assim para a minha mãe. Então, com isso, eu achava que ele estava super feliz com a minha vocação. (...) Aí ele me contou toda uma história, que quando eu saí de casa ele ficou tão nervoso. Ele ficou

> muito assim deprimido, que ele começou a sofrer muito. (...) Na verdade ele não conhecia assim a vida religiosa contemplativa. Aí ele ficava assim sofrendo, pensando, né, de mim aqui, atrás das grades, para nunca mais voltar em casa. Então ele começou a sofrer muito com isso. (Irmã D., 67 anos, 43 anos de vida religiosa contemplativa).

A maioria das outras místicas confirmou que seu pai se opôs à escolha da vida religiosa. Duas afirmaram, inclusive, que chegaram a romper drasticamente as relações com seu progenitor, mas terminaram por restabelecê-las depois. Uma das irmãs me colocou que seu ingresso na vida religiosa de clausura somente ocorreu após o falecimento do pai, por entender que o mesmo não suportaria sua escolha.

> Então foi assim bem difícil mesmo nesse sentido, porque ele não conseguia aceitar de maneira nenhuma. Porque meu pai sempre se disse ateu. Então ele não conseguia aceitar de maneira nenhuma. Só depois que a minha mãe morreu é que ele mudou. Acho que pra ele foi um choque muito grande, assim a morte da minha mãe, acho que talvez ele foi rever, acho, muitas coisas. E aí foi só depois disso que ele voltou a falar comigo. Aí depois ele vinha me visitar sempre. (Irmã M., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

> Meu pai foi muito influenciado por um amigo, que era ateu, e um irmão dele que também era espírita. Então com essas ideias ele não ia aceitar nunca a Igreja. Então ele viu que ter uma filha religiosa seria uma vergonha à família. Não uma vergonha assim, mas uma inutilidade, ainda mais a vida contemplativa, é uma coisa inútil, você vai ficar fechada, freira no convento, egoísmo para ser santa, ficar fechada egoisticamente. Então fica aqui fora, você tem seu diploma, você pode trabalhar, e obviamente se fosse enfermeira, se fosse professora, então era uma maravilha. Então ele foi sempre contra. E assim mesmo foi muito dura a minha entrada, porque ele não aceitou de jeito nenhum, mas fiquei firme e entrei. (...) Eu tenho dois irmãos. Um irmão mais velho seis anos, e uma irmã mais nova três anos. Eram muito amigos, muito unidos. Mas eles aceitaram. 'É sua vocação, você vai se sentir bem, então siga seu caminho'. A minha irmã dizia 'Siga, siga mesmo'. Ajudou bastante. 'Vá firme, porque nunca vai alcançar que papai dê licença', então me aconselhavam: 'Fuja, fuja!' Eu, não, fugir não vou fugir, porque se eu fugir é mais doloroso para ele e eu quero que ele me consulte, que diga: 'Pode ir'. Mas não chegou esse dia, não. Ele falou 'pode ir, mas não chegou esse' dia, não. Ele falou que podia ir, mas não era para voltar de novo. (Irmã M. P., 30 anos, 10 anos de vida religiosa contemplativa).

> (...) Então, aí, eles vieram [no dia da entrada da monja ao convento]. E foi assim muito gratificante, porque ao mesmo tempo em que ele sentia aquela alegria que vinha aqui de dentro, assim, das irmãs, ia perdendo aquele medo de que parecia um enterro. (...) Voltaram pra casa com 'O lugar dela é aí mesmo, porque ela está muito feliz aí. As irmãs são muito alegres, são muito felizes, é uma família, não é nada daquilo que a gente pensava'. E sempre dessa forma. E aí eles foram se convencendo, aos pouquinhos. (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

Duas irmãs assentaram que foram suas mães suas maiores opositoras à vida religiosa contemplativa, mas que, todavia, posteriormente respeitaram a posição tomada.

> Porque minha mãe, de cara, ela se opôs, ela ficou muito brava, porque aí ela já estava conformada com a minha vocação de irmã, tudo. E ela ficou muito assim...

> Ela não queria de forma alguma. (...) O meu pai dizia assim para a minha mãe que lá em casa todos os meus irmãos e as minhas irmãs escolheram o esposo e a esposa que quiseram, que eles tiveram a liberdade de escolher quem eles quiseram, então eles não poderiam se opor também a minha vocação. Que eu também tinha a liberdade de escolher aquilo que eu queria, então isso era um argumento muito forte do meu pai e ele colocava isso muito sério com a minha mãe. Minha mãe, então, ela não dizia nada para mim, mas ela chorava. (Irmã F., 33 anos, 12 anos de vida religiosa contemplativa).

> Minha mãe, sobretudo ela, no começo, sentia, tinha muita resistência. Mas todas as vezes que ela vinha visitar, ela dizia: 'Dessa vez você vai voltar comigo. Você volta comigo!' Mas aí, eu fui falando da madre, fui escrevendo, eu fui falando, dando notícias como é que eu estava no mosteiro. Das alegrias que eu sentia aqui. Mostrando sempre para eles assim, sabe, como eu estava realizada. E, todas as vezes que eles vinham aqui, voltavam diferentes pra casa deles. (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

Ao que se percebe, a escolha pela vida religiosa e pela vida religiosa contemplativa especialmente (ou seja, que demanda enclausuramento), gera, inicialmente, muita controvérsia em relação à família da freira. Com significativa frequência, a vida no lar ganha ares fortes de rispidez e mesmo de ruptura, quando da verbalização da opção, o que exige das vocacionadas uma grande determinação em prosseguir em sua decisão[102].

Destarte, através das conversas com as religiosas do Mosteiro Clariano paulista, foi possível contemplar o seu interesse em *repetir/ perpetuar*, pela sua escolha de vida, a vivência das relações familiares, incluindo-se aí o convívio com o masculino, diário e intenso, porém, de ordem divina. A Deus é atribuída a responsabilidade de pai e marido, como se observa na fala da Abadessa:

> Eu acho assim, que a gente tem que tratar as irmãs com amor de mãe. Isso é muito característico, (...) é como mãe mesmo. Então, eu disse 'bom, já que, eu fiquei abadessa, quanto tempo?' Que às vezes a gente não soma; vinte filhas, dez filhas, cinco filhas. Eu ficava com isso: 'olha, eu não sou nem mãe solteira, nem mãe viúva. Então, quer dizer que as minhas filhas têm um pai'. Então, eu vou ter como equilibrar bem essas coisas. Isso me consola. (Madre M. J., 57 anos, 36 anos de vida religiosa contemplativa).

---

[102] Miriam Grossi (1987, p. 26) identifica que "a filha passa por um processo de ruptura com sua família de origem, ao ingressar na Ordem Religiosa. Ruptura que tem um duplo sentido, pois é desejada pela filha ao se afastar do meio familiar, mas que é, sobretudo, imposta pela Congregação, que as impõe a volta à família antes de ter sido feita a Primeira Profissão, que significa o compromisso com a Vida Religiosa. Esse conflito pai/filha que antecede a ruptura deixa de existir a partir do momento em que a filha faz seus primeiros votos. Pois, uma vez consagrada, a filha se torna fonte de prestígio para a família frente à sua comunidade. Os pais elaboram a dimensão do sacrifício de uma filha a Deus como um dom que se reverte para eles".

A comparação das relações dentro do claustro com as relações familiares é constantemente corroborada (assim, como as alegorias entre a vida religiosa com o casamento); de tal modo como no núcleo familiar, o mosteiro *educa* as jovens postulantes, atendendo aos preceitos da Igreja. A própria estrutura familiar do convento atende a uma idealização, em que o *papel da mãe* é assumido pela Abadessa, cuja função é proteger, orientar e preservar o funcionamento e a organização do lugar e de seus membros. Dessa forma, as religiosas vivenciam as relações familiares até o fim de suas vidas, dentro do claustro ou não.

> Porque a gente sente que é uma família aqui [no mosteiro]. Isso eu posso dizer que é. A gente se sente em casa. Quer dizer, a estrutura, não é aquela estrutura que cada um faz o que quer, é uma vida comunitária, mas, por exemplo, assim, a madre é chamada madre porque ela é mãe, ela é vista como mãe. (Irmã I., 82 anos, 59 anos de vida religiosa contemplativa).

> Cada vez que entra uma irmã é uma renovação da família. Por mais que a gente queira recebê-la, a gente aprende muita coisa, é sempre uma alegria. É como uma criança numa família. Uma criança é uma alegria na família. Então, a gente pode estar passando por essas vicissitudes. (Irmã D., 67 anos, 43 anos de vida religiosa contemplativa).

No convento, contrariamente ao que ocorre na família natural, há um processo inicial de seleção, em que se verificam as condições para o ingresso na vida religiosa, conforme já comentei anteriormente. Contudo, cumpridas as exigências determinadas pela Igreja e sanadas as questões de ordem prática do mosteiro, a aceitação da irmã deve ocorrer sem rejeição e/ ou discriminação quanto a sua qualificação. As cobranças decorrem apenas do cumprimento das normas do convento. E há uma inegável (e inefável) *vigilância* quanto à dedicação e à devoção da postulante em relação à vocação para o claustro.

A peculiaridade das relações familiares do mosteiro está justamente na interpretação do papel da figura masculina que, na clausura, é representa pelo divino. Na visão das irmãs, Deus, pai e esposo, é *poderoso, exigente* e *ciumento*, ao mesmo tempo em que é *bondoso* e *amoroso*. A adoração das religiosas por Ele, com todos os seus sacrifícios, as investe de um

poder capaz de alcançar pessoas do mundo todo e justificar, desse modo, as limitações espaciais do mosteiro:

> É uma pessoa que bate na minha porta. Eu acolho. Me abro para Ele. E, ao estar me abrindo a Ele, eu não me abro a um homem. Eu me abro à divindade. Eu me abro a Ele, a todo mundo, porque Nele está tudo incluído. Quer dizer, eu acho que [em termos de] realização como mulher, eu me sinto perfeita. (Irmã I., 82 anos, 59 anos de vida religiosa contemplativa).

> Porque estou aqui e sou feliz. A minha celinha é pequena. Três metros por dois, pequenininha, um ovinho, mas ali eu sou feliz. Eu abro minha janela, um quadradinho só, vejo o céu azul, mas sou feliz, me sinto, meu fim é aqui. Eu conto com Jesus no Céu. Aqui não me limita. Ao contrário, me dá expansão. Porque a minha vocação é abraçar o mundo todo. É rezar pelo mundo todo. É salvar as almas que precisam. Quantos pobres, quantos pecadores estão longe de Deus? Amarrados com droga e problemas sexuais, com problemas de todos os tipos que podem existir nesse mundo. Na miséria, na pobreza. Então precisam de uma ajuda. Eu não posso estar lá para dar a mão, mas eu posso rezar e pedir a Deus que dê alguma solução naqueles problemas. E a gente vê como Deus escuta a oração da gente. Quantas vezes a gente reza por pessoas que precisam, que as mães vem aqui dizendo que o filho está num caminho difícil, em caminhos perigosos, e pedem ajuda. E depois dizem 'Graças a Deus nossos filhos estão bem agora, estão em paz', então a gente fica feliz de ver como Deus trabalha. Como a graça vai profundo nos corações. Você não está em contato com eles, mas a oração atinge e as pessoas se voltam para Deus. (Irmã T., 41 anos, 17 anos de vida religiosa contemplativa).

É possível perceber, assim, que *a vida conventual reproduz, de forma simbólica e atravessada pelas escolhas das freiras, a estrutura hierárquica e conservadora da família*. Ainda que ao professarem o voto de castidade e, assim, deixarem de cumprir seu papel fundamental na reprodução humana (de acordo com a concepção de uma sociedade patriarcal), essas mulheres ressignificam a maternidade: elas se tornam *mães espirituais*, responsáveis pela salvação do mundo através de suas orações. Suas tarefas domésticas não lhe garantem independência financeira, apenas atendem à preservação da comunidade e suas condições básicas de sobrevivência.

Ainda que não lhes seja exigido nenhum padrão estético de beleza, lutam com o seu desapego constantemente. Seu destino também é o casamento, embora o noivo seja transcendente e divino. Devem *submissão* a ele através das práticas do silêncio e da contemplação.

VI. 3. Um sonho de liberdade.

Em praticamente todos os depoimentos, as monjas do MC indicaram que sua escolha por uma vida religiosa encerrada no claustro foi uma *expressão de liberdade*. Clausura e liberdade, duas palavras com sentidos oficialmente antagônicos que, no entanto, são apontadas como complementares nas falas dessas mulheres. Seja como for, não é possível afirmar, mesmo por suposição, a vivência de fato da liberdade pelas Clarissas. Por tratar-se de uma questão na qual os elementos subjetivos são parte fundamental e atribuídos a um sentimento, compartilho da colocação de Berger (1996), para quem

> (...) a liberdade não é acessível empiricamente. Mais precisamente, embora a liberdade possa ser por nós experimentada como uma certeza, justamente com outras certezas empíricas, não é passível de demonstração por quaisquer métodos científicos (p. 137).

Por isso mesmo é importante tentar perceber como as religiosas compreendem o conceito de liberdade e como o expressam concretamente, de forma a atentar para os elementos subjetivos supracitados, assim como seus indicadores objetivos (por exemplo, a possibilidade de ir e vir quando quiser).

Portanto, considerarei, primeiramente, as motivações das monjas ao optarem por seu modo de vida. Percorrendo suas trajetórias com olhar atento é possível verificar as suas diversas e distintas razões, de modo a contemplar uma análise do sentimento de liberdade para as irmãs enclausuradas[103].

Um elemento sempre presente em estudos sobre conversão religiosa, por exemplo, e que pode também ser destacado na investigação sobre monjas, consiste dos dados biográficos dessas pessoas. Em todos os depoimentos ouvidos no Convento, a biografia das religiosas foi-me explicitada pelas mesmas através de sequências de acontecimentos de suas vidas. Situações incomuns ou não, experiências individuais e/ ou coletivas, fatos que foram vivenciados por essas mulheres e por elas interpretados e reinterpretados. E são justamente as

[103] Importante ressaltar que entendo, logicamente, que minhas considerações aqui não esgotaram o tema. Contudo, é minha finalidade, ao menos, adentrar ao debate do mesmo.

compreensões e considerações destes momentos que atribuem significado verdadeiro às suas vidas.

Pois, as freiras apontam que foi na forma como se deu suas trajetórias que elas encontraram a razão, o motivo para o ingresso na clausura. Denotam que os eventos, na época de sua ocorrência, ainda não haviam adquirido o sentido que teriam quando interpretados após a consagração religiosa. Trata-se de uma "cadeia de causalidade" (BERGER, 1996, p. 138), que atribui às irmãs uma consciência subjetiva da liberdade de que são (ou se sentem) hoje portadoras.

> Porque, assim, a nossa vida tem que ser um chamado. Tem que ser um desejo que Nosso Senhor mesmo coloca. Porque, quando não é, a gente não aguenta ficar uma semana no convento. Porque a vida da gente ao mesmo tempo que para mim era tudo encantador desde que eu entrei até agora. Tudo encantador, tudo me faz ver que eu sou como um peixe dentro da água. Que em outro lugar eu nunca iria sentir a felicidade que eu sinto aqui, iria ser, assim, como um peixe fora da água, mesmo. Certeza eu tenho, essa liberdade. Assim, tudo isso tem essa escolha, com uma liberdade total. Livre para fazer isso como um chamado mesmo de Nosso Senhor. Como Deus quis. Coloca desejos de ser só Dele, de se consagrar só a Ele e de cuidar só das coisas Dele, de viver só para Ele. De pensar nas coisas Dele, e deixar tudo que há no mundo, de uma forma radical. Que nada no mundo parece que preenche e que tudo fica assim como que um estorvo na vida da gente, no mundo. Se não tiver essa liberdade, a gente não fica. (Irmã C., 28 anos, 8 anos de vida religiosa contemplativa).

Outro aspecto que deve ser apontado como possível indicador de *liberdade* na escolha pela vida claustral das religiosas está na consideração do eremitério como a possibilidade de um novo mundo. Pois,

> (...) a liberdade pressupõe certa liberação de consciência. Quaisquer que sejam nossas possibilidades de liberdade, elas não se poderão concretizar se continuarmos a pressupor que o "mundo aprovado" da sociedade seja o único que existe. A sociedade nos oferece cavernas quentes, razoavelmente confortáveis, onde podemos nos aconchegar a outros homens (...). (BERGER, 1996, p. 166).

É o ingresso nessa nova realidade, nesse novo grupo, que permite a essas mulheres constituir lugares próprios e deixar para trás os núcleos em que foram socializadas. O elemento surpresa encontra-se no fato de a escolha dessas religiosas não guardar relação com o que a sociedade lhes impõe, como sucesso profissional, casamento e maternidade. E, dessa forma, pode-se entender sua opção, sim, como um *ato de liberdade*.

De acordo com o pensamento de Bauman (2001; 2003; 2009) sobre o que seja exercer a liberdade, seria necessário que as monjas, ao elegerem a vida religiosa contemplativa, não tivessem receio de sofrer punições – o que sabemos que ocorreu, na maioria dos casos, de acordo com seus depoimentos. Todavia, a responsabilidade da escolha foi das próprias religiosas, que se manifestaram para concretizar seus objetivos.

Por outro lado, o (novo) grupo em que se inseriram lhes proporcionou outra ordem aos seus dados biográficos. Seu novo segmento (o claustro), assim como a família, encontra-se estruturado hierarquicamente, objetivando o controle social daquelas que dele participam, além de garantir sua própria preservação. O comportamento é padronizado, com horários determinados e disciplina severa, de forma que as religiosas acreditam ser esse o único comportamento possível. Ou ainda a maneira exclusiva para conquistar a salvação.

Paradoxalmente, entretanto, é esse mesmo comportamento que, segundo as irmãs, permite que vivam em um mundo autêntico e confiável, como exemplifica o depoimento a seguir.

> É impressionante, e é uma coisa que eu tinha comentado muito com as pessoas que hoje a gente vendo um pouquinho daquilo que é o que as pessoas vivem no mundo. Assim cada dia mais tantas pessoas que vem aqui cheias de problemas, traumatizadas, é assalto, é isso, é aquilo. Então, às vezes as pessoas ficam muito angustiadas, muito ansiosas, com problemas assim tão sérios. Então eu já começo, eu fico tão assustada, eu falo 'meu Deus, onde que está a liberdade?' Então eu começo a ver que os meus amigos, assim, que prisioneiro é quem está aí fora, Vanessa. Eu estou vendo assim, nossa! É impressionante, por exemplo, têm amigas minhas que falam assim, em ambiente de trabalho às vezes não consegue ter relacionamento com uma colega, não pode confiar uma coisa de si mesma, de família, é uma inveja, é uma fofoca, é isso, é aquilo, só que não tem, ela acaba se fechando embora esteja num mundo com muita gente, mas acaba tanta gente solitária, que não tem com quem você conversar, com quem você compartilhar coisas da sua alma. Então isso, para mim, eu fico assustada. 'Meu Deus, o que que é isso?' E aí eu penso o que é a liberdade! Eu falo assim, a liberdade é atrás das grades! Eu nunca imaginava! E hoje eu vejo assim isso tão grande, tão grande. E aqui não, a gente só cresce, para gente não existe um mesmo, não existe nada. Impressionante! Então hoje eu estou olhando assim, ao contrário, eu falo, eu olho aqui, eu vejo você atrás da grade. Que o nosso mundo é tão estranho, que as pessoas estão cada dia mais angustiadas, então cadê essa liberdade? E acho que liberdade é justamente você ser você mesma. Quando você consegue ser você mesma, você é livre. E aqui, através da oração, a gente acaba se abrindo tanto, que acaba sendo transparente. Porque você se coloca diante daquele que conhece tudo! Que é Deus! Então você não precisa ter nenhuma máscara. Você é aquilo que você é. Então acaba caindo tudo. Isso para mim que é a liberdade. (Irmã R., 43 anos, 25 anos de vida religiosa contemplativa).

Pode-se observar na fala intensa e ininterrupta de Irmã R., que, apesar de viver na clausura, a monja sente-se *portadora de uma liberdade capaz de expandir-se para o mundo* todo. Pois, "para a vontade divina não há limites". Não importam os muros e as grades de ferro. Para as Clarissas, são suas orações que chegam a todos os necessitados e as investem, as religiosas, do sentimento de ser livre.

> Nós vivemos uma liberdade, sim. Não podemos ir e vir quando quisermos, não podemos falar quando e o que desejamos, nem temos muitas das escolhas que faríamos fora do convento. Mas, vivemos a maior das liberdades: a de expressar nossa fé em Deus. Talvez não da forma exata como gostaríamos, já que isso foi decidido pra nós há muito tempo. Mas, acredito na minha liberdade, sim. (Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).

> Mas é difícil da gente que, depois que entra pra cá, é uma coisa tão impressionante, é uma coisa de uma liberdade mesmo que, sabe, não vejo grade, não vejo muro, para mim é uma coisa que é até difícil explicar, é uma coisa que, um dia até, escrevendo para um padre, até a respeito, mais ou menos, disso, eu dizia que é uma coisa assim que é... Tudo que eu sentia, pelo menos que eu experimentava, mesmo querendo entrar no convento, e experimentava fora, assim, não vejo nada disso; é como se a gente, passando aqui para dentro, é a gente sentir que é uma coisa assim, uma liberdade tão diferente, uma coisa tão interior, uma coisa tão que flui, que parece que não tem grade, não tem muro. Aqui dentro eu nem penso naquilo que está lá fora, que existe. Aquela impressão que eu mesma tive, de opressão, de uma coisa pesada, não tem nada disso. Não sinto nada disso. (Irmã M., 39 anos, 6 anos de vida religiosa contemplativa).

Servir a Deus é a razão que, segundo as irmãs, as *realiza*. Sua primazia está na vida espiritual e silenciosa. E esse processo de doação é carregado de sacrifícios. Resta, assim, a dúvida: quais motivos levam estas mulheres a se propor tantas restrições?

Stark (1996, p. 57) acredita que "os problemas humanos são situações recorrentes que requerem investimentos (custos) particulares para a obtenção de recompensas". Nesse sentido, pode-se supor que as monjas, ao ingressarem no mosteiro e ressignificarem suas vidas, investem em busca de uma gratificação que representa, para elas, 'o' bem maior. Atribuem, assim, à sua escolha um valor superior, capaz de compensar todas as eventuais exceções que sofrem.

É possível supor também que a convivência com o novo grupo (as clérigas da Ordem de Santa Clara) forneça respostas mais favoráveis a questões formuladas anteriormente por essas mulheres, respostas que nenhum outro segmento poderia lhes oferecer. A compreensão

e a atenção com que as irmãs se voltam umas para com as outras podem ser responsáveis pela criação dessa harmonia tão desejada em outros períodos de suas vidas, de modo a produzir um elevado nível de auto-estima que levam as freiras a se adaptar rapidamente – e denominando todo o processo de "mistério" ou de "chamado divino".

Pode-se perceber, então, *um sentido de liberdade particular* oriundo das religiosas: o de que essas mulheres, ao ingressarem no claustro, agem conforme seus desejos e se tornam, de fato, concretizadoras da própria vontade. Portanto, *livres*.

Por outro lado, *não se pode fazer vistas grossas à ambivalência* presente nessa concepção de liberdade, apresentada pelas religiosas, que ocorre em dois momentos de suas vidas: primeiro, ao ingressar na vida de clausura; segundo, quando dão prosseguimento ao estilo de vida atual do convento. Sim, essas mulheres fizeram valer sua vontade ao concretizarem sua escolha religiosa. Porém, *o comportamento controlado dentro do claustro não lhes permite uma continuação desta prática*; consequentemente, sua 'liberdade', antes afirmada, ganha um sentido mais 'particular'. Afinal, a imposição da austeridade cotidiana, da obediência às privações estabelecidas, *torna inútil (e sem lugar) o exercício do livre arbítrio*.

As determinações da vida religiosa não agem de forma a *privar* as mulheres de sua liberdade, mas, antes, de maneira a torná-las *incapazes de ser livres*. Ao *condicionar o comportamento das monjas, a Igreja as impede de estruturar e administrar a sua própria vida*[104]; e, para serem aceitas junto à instituição, as religiosas internalizam a necessidade da clausura, ou seja, da 'não-liberdade'.

À luz dessa interpretação, *o ato de liberdade* que foi praticado no momento da escolha pela vida em clausura (portanto, foi uma *conquista*), passa a ser um *privilégio* – um privilégio que, a serviço da instituição religiosa, não é mais concedido a essas mulheres, uma vez que o exercício dos papéis que são estabelecidos às monjas é condicionado à *fiscalização*

[104] Uma conduta que a hierarquia desempenha desde sempre e *intencionalmente*. Veja-se, por exemplo, o processo de cooptação do fenômeno mendicante fundado por Francisco de Assis, como já registrei em capítulo anterior.

eclesiástica. A liberdade torna-se uma *concessão*, uma *deliberação* da parte dos que se incumbem do poder de emancipar as religiosas de uma 'servidão' (no caso, a vida mundana, civil), mesmo que escolhida.

Assim, pode-se analisar a atuação feminina, tanto no contexto secular quanto no do claustro, sob um mesmo prisma: o da *segregação por gênero*. Em ambos os cenários manifestam-se as discriminações. Os avanços conquistados pelas mulheres leigas – no mercado de trabalho, na vida doméstica, na sexualidade – equivalem, guardadas as devidas proporções, aos movimentos de associação dos conventos, movimentos criados pelas religiosas devido, justamente, à necessidade de se refletir sobre a realidade vivida dentro da clausura[105].

A liberdade afirmada pelas monjas professas distingue-se daquela que vivenciaram inicialmente, quando se permitiram suprir um desejo. Talvez, hoje, elas vislumbrem a noção de "liberdade completa" que, segundo Bauman (2003, p. 84, grifos meus), "só pode ser imaginada (embora não praticada) como *plena solidão*: abstenção total de comunicação com outras pessoas". Seja como for, esse estado, até mesmo em teoria, não pode ser sustentado.

"Fazer política" em outras esferas: possibilidades.

Muito provavelmente, uma das principais dificuldades encontradas por qualquer pesquisador/a que se dedica a uma relativamente inédita (e, portanto, complexa) pesquisa – por exemplo, as condições e intenções de vida que se desenvolvem em um universo específico – são as que envolvem a malfadada 'invisibilidade' da vida cotidiana diante do que é *oficial*. Não por acaso, a historiografia atual, que há décadas enfrenta uma crise dos modelos tradicionais, vê-se diante da necessidade de rever seus discursos, até então baseados na universalidade das versões, bem como, e principalmente, de dar espaço e voz aos sujeitos que

[105] No caso das Clarissas no Brasil, tem-se a Federação Sagrada Família, sobre a qual já falei anteriormente.

até então atuavam e transitavam nas margens da construção histórica (contudo, não no declive dos acontecimentos).

Os movimentos sociais contemporâneos, em particular, os feministas, através da crítica à rigidez das oposições binárias como categorias explicativas, obtiveram sucesso em buscar e estabelecer referenciais de análise menos limitados, que permitam integrar homens e mulheres nas suas relações, no desenvolvimento dos processos sociais. Nesta linha, Joan Scott (1990) apresentou uma contribuição importante ao debate ao propor o uso do gênero como categoria de análise, pela qual é possível compreender a relações entre os sexos e a constituição da sociedade, onde se inclui necessariamente a dimensão política.

A partir da perspectiva de gênero, cada vez mais priorizam-se as investigações históricas e sociológicas que procurem incorporar as múltiplas dimensões do social em sua análise, de forma relacional. Dados levantados por tais pesquisas têm evidenciado uma gama infinita de experiências que não podem ser interpretadas a partir de definições dicotômicas, preestabelecidas. A emergência de tais dados conduziu à reavaliação de conceitos e critérios sobre as relações entre o privado e o público, bem como entre o pessoal e o político, na busca de novas alternativas de análise.

As novas abordagens que vêm sendo desenvolvidas a partir dessas novas indagações têm dado visibilidade à presença de indivíduos diferentes como agentes integrados aos processos sociais e, justamente por isto, têm também despertado inquietações teóricas em várias áreas das ciências humanas. Os dados levantados nas investigações sobre a experiência concreta dos seres em sociedade – principalmente nas áreas da História, da Antropologia e da Sociologia – evidenciam que variadas e muitas são as atividades que se têm desenvolvido não somente em espaços tidos como públicos, como a comunidade, a organização religiosa, a vizinhança, a rua e a fábrica, mas antes em lugares que, se podem ser considerados como privados, não oferecem menos influência e consequência sobre as ações humanas. Várias

pesquisadoras e diversos pesquisadores responsáveis por estes trabalhos têm enfatizado a necessidade de serem repensados conceitos ideológicos enraizados e tidos como explicativos e, principalmente, de reavaliar o *político* no campo da história cotidiana (FARGE; PERROT, 2001).

Destarte, a revisão teórica proposta por diversos autores na análise da participação política, além da crítica ao viés androcêntrico, levanta como um ponto fundamental a ampliação do conceito de política, para que abarque não apenas a política institucional, mas também agregue atividades convencionais e não convencionais (ABRAMOVAY; CASTRO, 1998). Esta visão ampliada inclui ainda uma redefinição dos espaços de atuação das pessoas, mostrando as interpelações entre o público e o privado. A política adquire então outras dimensões, mais amplas, abrangendo novas práticas significativas em outros níveis além do tradicional.

A ideia de um cotidiano vivido no privado, isolado dos acontecimentos políticos e sociais, não encontra respaldo também em minha investigação. Sim, a vida de muitos religiosos se constrói no espaço doméstico, mas este fato não pode ser entendido como sinônimo de isolamento e/ou conservadorismo. Ao lado das transformações individuais, pessoais, no nível do privado, se chega gradativamente a transformações no nível público.

A dimensão política não se restringe exclusivamente à esfera pública, às atividades masculinas, mas está presente também no cotidiano que homens e mulheres vivenciam em conjunto numa determinada relação histórica e que interessa analisar com um enfoque integrador, sem pré-interpretações globalizantes, sem juízos valorativos que desqualificam de antemão formas diferenciadas de envolvimento político.

Acredito, assim como teorizou Butler (2003), na possibilidade de haver política sem que seja necessária a constituição de uma identidade fixa, de um sujeito a ser representado para que essa política se legitime. Parece-me necessário repensar essa exigência da política,

qual seja, a presença de um sujeito estável, estático, portanto, imóvel – e que movimento precisaria de um sujeito assim?

Trata-se de tentar deslocar as teorizações e os movimentos de luta do campo do humanismo, como prática política que pressupõe o sujeito como identidade fixa, para algo que deixe em aberto a questão da identidade, algo que não organize a pluralidade, mas a mantenha aberta sob permanente vigilância. Nas palavras de Butler:

> A desconstrução da identidade não é a desconstrução da política; ao invés disso, ela estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada. Esse tipo de crítica põe em questão a estrutura *fundante* em que o feminismo, como política de identidade, vem-se articulando. O paradoxo interno desse fundacionismo é que ele presume, fixa e restringe os próprios sujeitos que espera representar e libertar (2003, p. 213).

O paradoxo que a autora aponta nos impediria de pensar o sujeito como um devir permanente, como um processo ou uma promessa. Mas, isso significaria que esse sujeito seria também 'irrepresentável'? E quais as consequências disso? Existiria alguma possibilidade de ganho nessa 'libertação'? Butler parece defender essa ideia:

> Se as identidades deixassem de ser fixas como premissas de um silogismo político, e se a política não fosse mais compreendida como um conjunto de práticas derivadas dos supostos interesses de sujeitos prontos, uma nova configuração política surgiria certamente das ruínas da antiga (2003, p. 215).

Trata-se de deixar de lado a ideia da existência certa de um 'sujeito da história', substituindo noções unitárias de mulher e de homem, bem como de identidades genéricas afins, por conceitos, mais plurais e complexos, de identidade social, nos quais o gênero seria somente um traço relevante entre outros. Exigir sujeitos estáveis para fazer política cria um pressuposto fixo a uma realidade instável. Em outras palavras, trata-se de tentar construir castelos sólidos na areia...

CONSIDERAÇÕES FINAIS.
O silêncio.

> Se fosse possível alguém compreender e não tirar nenhuma conclusão. (Clarice Lispector).

> Às vezes, mas muito às vezes mesmo – mas acontece, não dá pra negar – eu me pergunto: o que estou fazendo neste mundo? E sabe o que é mais triste? Às vezes eu não sei responder (Irmã D., 67 anos, 43 anos de vida religiosa contemplativa).

Leila Algranti (1993), explicitando o significado da vida religiosa para as mulheres em diferentes momentos da história, definiu-a como sendo um lugar entre a "devoção e a honra", entre a escolha "por vontade própria ou por vontade familiar", mas afirmou que, ao longo dos séculos, na

> vida contemplativa feminina, a clausura acabou por se tornar um fator de sujeição da mulher ao homem e de total dependência das comunidades à hierarquia eclesiástica masculina, em relação aos bispos, ou diretamente ao papa. Reclusão feminina e dominação masculina caminham de mãos dadas (p. 40-41).

A historiadora admite que existiu e que ainda existe a devoção feminina, mas que a permanência da clausura e dos conventos vincula-se mais ao controle das mulheres, à dominação masculina e à exigência social de que exista sempre a *virtuosidade feminina*.

A permanência desses espaços no século XXI problematiza as relações de homens e mulheres no universo da vida religiosa: como as mulheres da contemporaneidade estariam se comportando no convento em suas relações com os homens, uma vez que a conquistas dos direitos avançaram para a igualdade jurídica? A clausura permanece como uma vocação particular para a vida nos conventos? Obviamente, a constatação e a crítica à dominação masculina estão presentes nas comunidades femininas mais esclarecidas, por exemplo, nas abadias que atualmente aprofundam e atualizam seus estudos sobre as relações entre homens e mulheres no mundo contemporâneo. Ou mesmo nas novas reflexões bíblicas que revelam Jesus como um homem que conviveu muito bem com as mulheres, sem subjugá-las.

Mas às possíveis críticas à hierarquia masculina, advém a condição inicial para seguir a vida religiosa, isto é, os juramentos pronunciados pelas candidatas ao ingressar numa congregação: pobreza, obediência e castidade, segundo as determinações dos superiores, os abades e as abadessas.

Considera-se ainda que, mesmo nos dias atuais, uma Ordem feminina somente sobrevive na Igreja se for reconhecida e autorizada pelo clero masculino. As mulheres nunca

puderam (a não ser informalmente, nos primórdios do Cristianismo, antes da patriarcalização da Igreja) e ainda não podem oficialmente celebrar os sacramentos, consagrar hóstias, perdoar os pecados. Apesar do lugar que o feminino vem ocupando nas diferentes funções do mundo contemporâneo, a tradição masculinizada na Igreja Católica permaneceu e ainda sobrevive na organização eclesial.

Ao se pensar a vida comunitária e as possibilidades de vivência harmoniosa ou contraditória quando da fundação do Mosteiro *Mater Christi*, as fontes revelaram mudanças na concepção do modelo de mortificação proposto para o século XXI. O peso que as outras freiras, companheiras de escolha e de modelo de vida, tem na convivência diária pode ser sublimado ou suavizado com a orientação renovada sobre as virtudes contemporâneas em relação às purificações do espírito e ao exercício da caridade. Os documentos afirmam:

> A nossa época compreende melhor a unidade vital entre o corpo e a alma, e prefere, a certas práticas de mortificação que poderiam parecer artificiais, um acolhimento generoso das dificuldades cotidianas, dos acontecimentos e, sobretudo, das pessoas. É por isso que as sínteses insistem principalmente sobre o labor da oração, a seriedade do trabalho, a fidelidade à participação da vida comum, o esforço para nos suportarmos e estimularmos mutuamente. (CRÔNICAS, 1974).

Neste roteiro de mortificação estaria presente suportar a rebeldia de uma noviça ainda adolescente que não manifesta vontade para estudar com afinco; a obediência das ordens, sem contestação; o combate ao sono ou à preguiça na hora de levantar-se e rezar; na falta de disposição em cumprir uma missão de envio e trabalhar em outro mosteiro que esteja necessitando de ajuda por um tempo ilimitado. Estas dificuldades estão presentes no dia a dia das irmãs e são entendidas enquanto inerentes à vida religiosa, principalmente pelas mais amadurecidas em suas escolhas. Como resume Irmã M. M., acerca dos conflitos e dos problemas a serem enfrentados todos os dias:

> Senão, que mérito teria seguir a vida religiosa? (Irmã M. M., 83 anos, 60 de vida religiosa contemplativa).

Uma série de características que analisei neste presente estudo, nas memórias e falas das religiosas que dele participaram, pode ser encontrada ao longo de toda a História da

Igreja. Tais peculiaridades se constituem em recorrências, caracterizando uma estrutura quase imóvel. Foi justamente a análise dessas estruturas que permitiu a Michel Foucault (1997), por exemplo, pensar o confinamento e a exclusão como parte da história dos mosteiros.

A vida conventual é caracterizada, quase que ao longo de todo o tempo, pelo que chamaríamos de *corte físico do mundo*. Contemplativas ou ativas, as religiosas são separadas, espiritual e materialmente, do que foi sua vida anterior ao claustro. Mais do que uma barreira removível ou não, pois a vida no mosteiro é concebida, principalmente, pelo isolamento do mundo exterior, esse engajamento traduz uma *presença transformada*. Mas, sublinhe-se, *presença física transformada*. No convento, todas as práticas corporais são regulamentadas: das genuflexões ao porte da cabeça, à atitude frente à sua superiora, enfim, *o gesto é ordenado* de acordo com as prescrições de cada *Regra*.

O espírito mundano, por sua vez, é fustigado e a maior ou menor pressão, dos pais ou parentes, a favor ou contra a opção pela vida conventual, é também uma constante histórica. Como resume bem Irmã T.:

> Sempre é dura a passagem do mundo para o convento, (...) é uma época sacrificada. (Irmã T., 41 anos, 17 anos de vida religiosa contemplativa).

Para além desse corte, o convento é, desde sempre, *espaço de separação* marcado concretamente pelo claustro. As paredes e muros, ultrapassados no dia em que a monja é aceita pela comunidade religiosa, são signos materiais de uma nova realidade de vida. Ali começa um território de regularidade e silêncio – o pequeno e o grande silêncio.

Nenhuma fantasia individual pode interferir no andamento desse ritmo capaz de traduzir uma situação ideal para o equilíbrio espiritual da comunidade. O horário que preside as atividades é mais do que o imperativo da organização de uma vida em grupo; ele é, sobretudo, o meio de união com Deus através da feitura do trabalho designado. *A autoridade eclesiástica vela zelosamente para perenizar o sistema.*

O hábito (vestimenta), por sua vez, é o signo do engajamento maior, pois é o símbolo da pobreza tal como recomendava Francisco e Clara de Assis. Cumpre também a obrigação do *enfeamento*. Afinal, os signos de beleza e de feminilidade física, como as curvas corporais e os cabelos (sempre curtíssimos), ficam cobertos. *O ascetismo exigido se desdobra nessa vestimenta que é prolongamento do corpo da pessoa*. Toda particularidade desse invólucro exterior é interditada. É preciso 'enterrar' o corpo no esquecimento e no anonimato. Se hoje buscamos personalizar nossa indumentária, as freiras procuram, ao contrário, a simplicidade e o despojamento marcado, apenas, pela vibração secreta de suas expressões e atitudes. No que há de mais profundo no seu ser, reflete-se seu *carisma*.

Tudo indica que o domínio de si, capaz de modelar mulheres a fim de que a espontaneidade ceda frente às conveniências, foi responsável por um mesmo discurso sobre o "encontro com Deus"; discurso caracterizado pelo evanescimento subjetivo. Pois, *corpos modelados correspondem a discursos modelados*. Ou seja, a doutrina espiritual associada ao adestramento físico, quase imutável ao longo dos séculos, produz fenômenos igualmente regulares ao nível do discurso.

Discurso, aliás, amestrado o suficiente para que nada do que aconteça *por baixo do hábito* apareça. Discurso na forma de um ensaio de ego-história onde, desde o século XIII, principalmente, só se mostra o regrado, o limpo, o bom. As irregularidades, as singularidades que deveriam estar cheias de 'burburinhos' são caladas e jogadas para debaixo do tapete das *Crônicas*. Só podem ser captadas nas sutilezas das entrelinhas e das memórias entrecortadas.

Outro aspecto fascinante, neste sentido, é a noção do *casamento com Deus*. Ser "esposa de Cristo" é tanto mais impregnado de simbologia quanto sabemos que o ritual de consagração das irmãs se mistura ao da vestição monástica. Entre os homens, por exemplo, o voto de castidade clerical é pronunciado sem os elementos litúrgicos análogos aos que encontramos na consagração feminina, toda ela correspondente às *regras da decência*.

Mas o ritual do casamento com Cristo não se alinha com a ideia de imolação. Na sua origem, trata-se de *um ritual de união*; o casamento místico sempre foi um mistério de renovação que, escatologicamente, enunciava as núpcias de Deus com sua Criação e seu reencontro definitivo num amor recíproco. O *Novo Testamento* só lhe emprestou uma nova dimensão: a esposa rejeitada por suas infidelidades representava o povo mergulhado em pecados. Porém, a promessa da esposa um dia recuperada na sua pureza, como no tempo radiante do noivado e do amor intacto, há de se realizar, segundo o *Evangelho*, pela ressurreição de Cristo. É essa esposa transfigurada que, no seu *Apocalipse*, São João vê aparecer nos fins dos tempos como uma noiva esplêndida. E a ideia é de que esta promessa pode ser estendida a toda a humanidade, conduzindo-nos em direção à felicidade eterna. Daí, tantas manifestações de alegria e de desejos de oração, por parte da Igreja, pelas religiosas estarem nos conventos, em *contemplação*, *orando, ao mesmo tempo, pelo mundo e por si mesmas*. Suas vidas são o sinal do engajamento e o símbolo da promessa divina.

Vivendo em uma época em que os corpos foram liberados e reabilitados de todos os constrangimentos, época em que eles são lugar de egoísmo, individualismo e hedonismo, ser "esposa de Cristo" parece nos lembrar do oposto. Comparativamente a um corpo 'profano', mestre único e intolerante, a vida religiosa mostra-se, paradoxalmente, um exemplo de oferta de si, de generosidade, de oblação.

Enfim, há que se ter presente que optar pela vida religiosa significa predispor-se a se submeter aos superiores: humildade, obediência e castidade são condições para ingressar como postulante/ noviça e, assim, *se ajustar*, correspondendo ao programa de formação e procedendo aos votos permanentes. Pode-se imaginar que o difícil seria manter-se nessa escolha, o que possivelmente crie desafios no desenrolar do cotidiano e da permanência na escolha do modelo de vida.

Não que as dificuldades sejam afirmadas literalmente mas, nas entrelinhas que as fontes permitem visualizar, se a rotina da vida religiosa pode por vezes ser extenuante, por outro lado ela abre brechas para se pensar o seu contrário. Segundo o que li e o que observei, as religiosas manifestam alegria quando necessitam, por exemplo, viajar a outros mosteiros, em diversos lugares do país, alegria em relação à oportunidade de se conhecer as cidades, seus pontos turísticos, a natureza e as obras realizadas pela humanidade. Essas chances podem soar como um momento mágico e parecem ser sempre bem-vindas.

> Já conheci o mosteiro de Caicó, de feira de Santana e de Belo Horizonte, mas especial mesmo foi quando fui entregar uma encomenda no [mosteiro] Nossa Senhora dos Anjos, no Rio [de Janeiro]. Eu aproveitei para ser um pouquinho turista também, sabe? E as irmãs de lá me receberam tão bem. Eu conheci o Cristo Redentor, o Pão de Açúcar, algumas praias que não lembro o nome, até o Maracanã... Vazio, claro. (Madre M. J., 57 anos, 35 anos de vida religiosa contemplativa).

Deste modo, parece ser justamente *esse carisma das monjas nos tempos contemporâneos*, o modo como elas administram as relações entre o universo das práticas espirituais e sua prestação de serviços à comunidade – no caso, orando pelo mundo. E, por mais difícil que possa ser compreender *esse serviço contemplativo enquanto uma verdadeira atuação no mundo*, principalmente no cenário moderno, nos esclarece Jacques Delors (2012, p. 89), que este modelo de organização monástica, "devido à sua modesta arte de viver e ao seu relacionamento com a natureza e com as gentes, têm qualquer coisa de *muito útil* a dizer ao mundo" (grifos meus).

Essa afirmação do estudioso de que eles (os mosteiros) têm "qualquer coisa de muito útil a dizer ao mundo" 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, *habituando o ser humano a reverenciar o trivial e dar-lhe a magnificência do absoluto.*

Assim, a natureza com sua exuberante beleza, torna-se objeto de contemplação, os desastres cotidianos das imperfeições humanas são engraçados e fazem a vida ser mais alegre; um almoço com bife e batatas fritas transforma-se em uma "refeição de Deus", nos dias especiais do cenóbio e/ ou de celebração dos anos de vida consagrada. O aniversário das monjas é comemorado com desenhos nas paredes, flores pela casa, músicas especiais e 'aquela' caixa de doces que, certo dia, as irmãs ganharam de algum fiel ou parente.

Nesse sentido, a sociedade do espetáculo que marca os costumes da nossa realidade pós-estruturalista, com as notícias de *business* e do *show business*, com os exageros 'artísticos' de celebridades políticas, as mega-apresentações da mídia que alimentam uma população cada vez mais sedenta de grandes acontecimentos e de fortes emoções, está na contramão da vida monástica.

Tornar os corpos dóceis, na perspectiva foucaultiana, tem, igualmente, outras manifestações: *a formação de uma sensibilidade e de uma visão de mundo que educam os sentidos e preparam o interior da pessoa para emoções que se vinculam às representações construídas pelo universo religioso*. Ernst Cassirer (1994) afirma:

> Uma vez que o ser humano formou uma imagem precisa do próprio corpo, compreendendo-o como um organismo completo e estruturado em si mesmo, ele lhe serve, por assim dizer, de modelo segundo o qual ele constrói para si mesmo a totalidade do mundo (p.163).

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.

Nesse sentido, parece que a dicotomia entre o universo religioso e o mundo laico irá *sempre* manter-se, pois os valores que lhes atribuem significados inserem-se por uma *seleção*

de prioridades, de acordo com as escolhas previstas na vida religiosa. O convento ou as casas de clausura feminina apresentam-se como *espaços de fronteira*; eles não são/ estão 'nem lá nem cá' e colocam-se a serviço de *uma negociação conflituosa*, que é a tensão promovida por aqueles que buscam exercer algum tipo de poder da periferia da sociedade. Portanto, estes lugares são indefiníveis pela lógica cultural do racionalismo iluminista, mesmo porque seria anacrônico fazê-lo. Encontrar um lugar de observação que apresente essa instituição com um perfil de coerência para nosso tempo presente (ainda) não é possível. *O convento tanto se apresenta como lugar prazeroso para as vocacionadas e não vocacionadas, como uma prisão para as que involuntariamente formam introduzidas em seus interiores.*

Finalmente, deve-se lembrar sempre, como observei neste presente estudo, que as regras monásticas procuram, constantemente, ressignificarem seus próprios fundamentos, de modo a atribuir 'novos sentidos' para as realidades que se reconstroem a cada dia e a cada vez em maior velocidade. O que ocorre é que *a Igreja Católica tem seu próprio tempo de mudança.* Um tempo que, talvez, seja um pouco mais lento do que gostaríamos.

Referências bibliográficas.

ABRAMOVAY, M. CASTRO, M. (orgs.). *Engendrando um novo feminismo*: mulheres líderes de base. Rio de Janeiro: UNESCO/ CEPIA, 1998.

ALBERTI, V. A existência da história: revelações e riscos da hermenêutica. In: *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, N. 17, 1996, pp. 05-28.

ALGRANTI, L. *Honradas e Devotas*: Mulheres da Colônia. Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste – 1750-1822. São Paulo: José Olympio, 1993.

ARIÈS, P. & DUBY, G. *História da vida privada*. Vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

AUBERT, R. & HAJJAR, J. *Nova história da Igreja*: a Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno III. Petrópolis: Vozes, 1976.

AZZI, R. *A Sé Primacial de Salvador*. A Igreja Católica na Bahia (1551-2001). Petrópolis/ RJ: Vozes, 2001.

BARTOLI, M. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. *Comunidade*: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. *Arte da vida*. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

BERGER, P. *Rumor de anjos*: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2ª edição. Petrópolis: vozes, 1996.

BERLIOZ, J. *Monges e religiosos na Idade Média.* Lisboa: Terramar, 1994.

BERTO, V. F. *Amélia é quem era mulher de verdade?* Mulheres pobres e a construção de uma 'Nova Marília' (1980-2004). Dissertação de Mestrado (2007). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Universidade Estadual Paulista – Campus de Marília.

BIDEGAIN, A. M. Gênero como categoria de análise na história das religiões. In: _____. *Mulheres*: autonomia e controle religioso na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média – Século XI*. Lisboa: Edições 70, 1986.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *O poder simbólico.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____ & PASSERON, JC. *A Reprodução*: elementos para uma teoria do sistema de ensino. 2ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

BROWN, P. *Corpo e sociedade:* o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
BRUNELLI, D. *Ele Se Fez Caminho e Espelho* – O seguimento de Jesus cristo em Clara de Assis. Petrópolis: Vozes, 1998.

BUTLER, J. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BYNUM, C. W. *Jesus as Mother*. Los Angeles: University of California, 1982.

CAIRNS, E. E. *O Cristianismo através dos séculos*: uma história da igreja cristã. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade.* 5ª edição. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.

CARDMAN, F. Women, Ministry and Church Order in Early Christianity. IN: KRAEMER, R. S., D'ANGELO, M. R. *Women & Christian origins*. New York: Oxford University, 1999, pp. 300-329.

CARDOSO, H. H. P. Os "anos dourados": memória e hegemonia. *ArtCultura*, vol. 09, n. 14. Jan/ Jun, 2007, pp. 169-184.

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o Homem*: introdução a uma filosofia da cultura humana. Martins Fontes: São Paulo, 1994.

CHARTIER, R. *A História Cultural*: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

CLARK, E. Early Christian Women: sources and interpretations. IN: COON, L. HALDANE, K. J., SOMMER, E. *That gentle strength* – Historical perspectives on women in Christianity. Virgínia: University Press of Virginia, 1990, pp. 19-35.

COSTA, A. S. O Espelho de Cristo: A Representação da Estigmatização de Francisco de Assis nas Hagiografias Franciscanas. *Anais do I Encontro Internacional de Estudos da Imagem*. Universidade Estadual de Londrina, maio de 2013.

COSTA, R. A transcendência acima da imanência: a Alma na mística de São Bernardo de Claraval (1090-1153). *Anais do Colóquio de Filosofia da Religião – Transcendência e Imanência.* Volume 26. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009, pp. 97-105.

COSTA, S. G. Gênero e História. In: ABREU, M. SOIHET, R. (orgs.) *Ensino de História*. Conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: FAERJ/ Casa da Palavra, 2003, pp. 187-208.

DALARUN, J. *Amor e celibato na Igreja Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

DALLALBA, H. *A saga dos Camaldulenses no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre/ RS: Rosa Literária, 1999.

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.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente:* 1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DINIZ, D. *O Reino da Solidão*: uma etnografia da vida em clausura das Monjas Carmelitas Descalças. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 1995.

DUCHESNE, E. *Histoire ancienne de l´Église.* Vol. I. 3ª edição. Paris: s/e, 1997.

DUPRONT, A. *A religião católica*: possibilidades e perspectivas. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Du sacré*. Paris: Gallimard, 1987.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa.* São Paulo: Paulinas, 1989.

FALBEL, N. *Heresias medievais*. São Paulo: perspectiva, 2005.

_____. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: EDUSP, 1995.

FARGE, A. & PERROT, M. Cultura e poder das mulheres: ensaio de Historiografia. Tradução de Rachel Soihet, Rosana M. Soares, Suely Gomes Costa. In: *Gênero: Revista do Núcleo Interdisciplinar de estudos de gênero*. Florianópolis: NUTEG/ UFSC, 2º semestre de 2001. N. 1, vol. 2, pp. 07-30.

FERNANDES, S. A não-ordenação feminina: delimitando as assimetrias de gênero na Igreja Católica a partir de rapazes e moças vocacionados/as. *Revista Estudos Feministas.* Florianópolis: UFSC, mai/ago de 2005. N. 13, vol. 2, pp. 425-436.

_____. Impasses da vida religiosa em contexto multicultural: interpelações sociológicas sobre demandas de identidade. *Cadernos de Ciências Humanas.* Santa Catarina: UFSC, jul/dez de 2007. N. 18, vol. 10, pp. 679-701.

_____. Entre tensões e escolhas, um olhar sociológico sobre jovens na vida religiosa. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília: UnB, set/dez. de 2011. N. 3, vol. 26, pp. 663-683.

_____. *"Ser padre para ser santo"; "Ser freira para servir a Deus"*. A construção da vocação religiosa – uma análise comparativa entre rapazes e moças no Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.

_____. *Vinho novo em odres velhos?* Uma análise da vida religiosa feminina na modernidade contemporânea. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

FISCHER-WOLLPERT, R. *Os Papas e o Papado*. Petrópolis: Vozes, 1999.

FIORENZA, E. *In memory of her* – A feminist theological reconstruction of Christian origins. New York: Crossroad, 1985.

FLAUBERT, G. *As tentações de Santo Antão*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

FORTES, C. C. Os dominicanos: relações entre masculinidade, feminilidade e a institucionalização da Ordem dos Pregadores no século XIII. *Anais Fazendo Gênero 8 – Corpo, violência e poder.* Universidade Federal de Santa Catarina, agosto de 2008, s/p.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos*: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Resumos dos cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. *Microfísica do poder*. 9ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Vigiar e Punir*: histórias da violência na prisão. Petrópolis: Vozes, 1997.

FRANK, I. W. *Historia de La Iglesia Medieval*. Barcelona: Herder, 1988.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido.* 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GEERTZ, C. *O saber local*: novos ensaios em Antropologia Interpretativa. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

_____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIDDENS, A. Risco, confiança e reflexividade. IN: BECK, U.; GIDDENS, A. & LASH, S. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2006.

GONZÁLEZ, J. L. *The Story of Christianity, Vol. 1: The Early Church to the Reformation*. San Francisco: Harper, 1984.

_____. *The Story of Christianity, Vol. 2: The Reformation to the Present Day*. San Francisco: Harper, 1985

GOTAY, S. S. Teologia contemporânea: origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social cristã nas décadas de 1960 e 1970. IN: *História da Teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981, pp. 139-153.

GROSSI, M. Conventos e celibato feminino entre camponesas do Sul do Brasil. *Conventos e Celibato*. N. 07. Porto Alegre, 1995, pp. 47-60.

_____. Jeito de freira: estudo antropológico sobre vocação religiosa feminina. *Jeito de freira*. N. 73. São Paulo, maio de 1990, pp. 48-58.

_____. *Casar-se com Cristo:* autonomia ou submissão? Relatório final de pesquisa; Projeto nº 065 do IV Concurso de Dotações para Pesquisa sobre Mulher da Fundação Carlos Chagas – Religiosas: Vocação e Identidade. Novembro, 1987.

GRUNDMANN, H. *Religious Movements in Middle Age*. Indiana: Notre Dame, 2002.

HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HEILBORN, M. L. Usos e abusos da categoria gênero. In: HOLLANDA, H. B. (org.) *Y Nosotras Latino americanas?* Estudos sobre gênero e raça. Fundação Memorial da América Latina, 1992, pp. 39-44.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido*: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

IANNI, O. *Teorias da globalização.* 4. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

IRIARTE, L. *História Franciscana*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

JOHNSON, P. *História do cristianismo.* Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. *Equal in monastic profession* – Religious women in Medieval France. Chicago: The University of Chicago, 1991.

KÜNG, H. *Igreja Católica.* Rio de Janeiro: Objetiva, 1983.

LACARRIÈRE, J. *Padres do deserto:* homens embriagados de Deus. São Paulo: Loyola, 1996.

LAPIERRE, JP. *Regra dos monges*. São Paulo: Paulinas, 1996.

LAPLANTINE, F. *Aprender Antropologia*. 8. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LAURETIS, T. A tecnologia do Gênero. IN: HOLLANDA, H. B. *Tendências e impasses* – O Feminismo como crítica da Cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pp. 206-242.

LAVEN, M. *Virgens de Veneza*: vidas enclausuradas e quebra de votos no Convento Renascentista. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

LE BRAS, G. *Les Ordres Religieux* – La vie et l'art. Paris: Flamarion, 1979.

LECLERQ, J. Il Monachesimo Femminile. IN: *Convegno Internazionale* – Movimento religioso femminile e Francescanesimo nel Secolo XIII. N. 07. Assis: Società Internazionale Di Studi Francescani, 1980.

LE GOFF, J.; CHARTIER, R. & REVEL, J. *A Nova História*. Coimbra: Almedina, 1978.

_____. *São Francisco de Assis*. 2ª edição. São Paulo: Record, 2001.

_____. *Os intelectuais na Idade Média.* 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1993.

LISPECTOR, C. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *A cidade sitiada*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *Laços de família*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *Felicidade clandestina.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *Um sopro de vida (Pulsações)*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

LUCCHESI, E. *São João Gualberto*. São Paulo: OSBV, 1956.

MACHADO, L. Z. Gênero, um novo paradigma? In: *Cadernos PAGU* – Trajetórias de gênero, masculinidades... (11). Campinas: PAGU – Núcleo de Estudos de Gênero/ UNICAMP, 1998, pp. 107-125.

MACHADO, M. das D. C. *Carismáticos e pentecostais*: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas, São Paulo: Autores Associados, ANPOCS, 1996.

MAGNO, G. *São Bento:* vida e milagres. Segundo Livro dos Diálogos. 2ª edição. Juiz de Fora/ MG: Subiaco, 2009.

MANSELLI, R. *São Francisco*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes-FFB, 1997.

MATOS, M. I. S. *Por uma história da Mulher*. Bauru/SP: EDUSC, 2000.

MICCOLI, G. Os monges. IN: LE GOFF, J. (Org.). *O homem medieval.* Lisboa: Presença, 1989, pp. 33-54.

NETO, M. M. A categoria "gênero": considerações acerca de suas variações e validades. In: *Revista Política e Trabalho*. N. 16, setembro de 2001, pp. 137-149.

OMAECHEVARRIA, I. *Las Clarisas a través de los siglos*. Madrid: Editorial Cisneros, 1972.

ORLANDI, E. P. *As formas do silêncio* – No movimento dos sentidos. 5ª edição. Campinas/ SP: UNICAMP, 2002.

PARISSE, M. As Freiras. IN: BERLIOZ, J. (Org.). *Monges e religiosos na Idade Média.* Lisboa: Terramar, 1994, pp. 185-200.

PERNOUD, R. *Idade Média* – o que não nos ensinaram. 2ª edição. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

PERROT, M. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

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

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

PISCITELLI, A. Gênero em perspectiva. In: *Cadernos PAGU* – Trajetórias de gênero, masculinidades... (11). Campinas: Cadernos PAGU – Núcleo de Estudos de Gênero/ UNICAMP, 1998, pp. 140-155.

RAGO, M. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, J. M. & GROSSI, M. P. (orgs.) *Masculino, feminino, plural*: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998, pp. 17-35.

REYNES, G. *Couvents de femmes*. La vie des religieuses cloitrées dans La France des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles. Paris: Fayard, 1987.

REZENDE, M. V. *A vida rompendo muros*: carisma e instituição. As pequenas comunidades religiosas femininas inseridas no meio popular no Nordeste. Dissertação de Mestrado. João Pessoas: UFPB, 1999.

RICHÉ, P. *Vida de São Bernardo*. São Paulo: Loyola, 1991.

RICOUER, P. *Tempo e narrativa.* Vol. I. Campinas: Papirus, 1994.

ROSADO-NUNES. M. J. *Vida religiosa nos meios populares.* Petrópolis: Vozes, 1985.

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

RUST, L. *A Reforma Papal (1050-1150):* trajetórias e críticas de uma história. 1ª edição. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

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

SAN AMBROSIO. *Tratado de las vírgenes*. Buenos Aires: Editorial TOR, s/d.

SANCHIS, P. O repto pentecostal à "cultura católico-brasileira". *Revista de Antropologia*, São Paulo: FFLCH/USP, 1994. Vol. 37, pp. 145-181.

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

SCHOTT, R. M. *Eros e os processos cognitivos*: uma crítica da objetividade em filosofia. Rio de Janeiro: Record/ Rosa dos Tempos, 1996.

SCOTT, J. W. O enigma da igualdade. *Estudos Feministas*. Florianópolis, 13 (1), jan/abr., 2005, pp. 11-30.

_____. História das Mulheres. In: BURKE, P. (org.). *A escrita da História:* novas perspectivas. São Paulo: EDUNESP, 1992, pp. 63-95.

_____. Gênero: uma categoria útil de análise história. *Revista Educação e Realidade*, vol. 16, n. 2, Porto Alegre, jul./dez., 1990.

SCHULENBURG, J. T. Female Sanctity: public and private roles. IN: ERLER, M. & KOWALESKI, M. (Orgs.) *Women and Power in the Middle Ages*. Athens: University of Georgia, 1988, pp. 102-125.

SILVA, N. L. Hildegard von Bingen e as visões do além. *Revista Orácula*. Edição especial, julho de 2011, pp. 222-234.

SILVEIRA, I. *Retrato de Santa Clara de Assis na literatura hagiográfica*. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1995.

SOIHET, R. História das mulheres e história de gênero: um depoimento. In: *Cadernos PAGU* – Trajetórias de gênero, masculinidades... (11). Campinas: PAGU – Núcleo de Estudos de Gênero/ UNICAMP, 1998, pp. 77-87.

STARK, R. *A theory of religion*. New Jersey: Rutgers University Press, 1996.

STEIL, C. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religión*. Porto Alegre: UFRGS, outubro de 2001. Ano 3, n. 3, p. 115-129.

TEIXEIRA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*. São Paulo: USP, set/nov. de 2005. N. 67, pp. 14-23.

VAINFAS, R. *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

_____. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, L. M. (org). *História da vida privada no Brasil:* cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 221-273.

VALADIER, P. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VARIKAS, E. Do bom uso do mau gênero. In: *Cadernos PAGU* – Simone de Beauvoir & os feminismos do século XX. (12). Campinas: PAGU – Núcleo de Estudos de Gênero/ UNICAMP, 1999, pp. 11-36.

VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental, séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. O santo. IN: LE GOFF, J. (Org.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

VENTURIM, T. *Freira, Mulher, Cidadã*: que formação para o século XXI? Petrópolis: Vozes, 2001.

WOHLRAB-SAHR, M. Simbolizando a distância: conversão ao Islã na Alemanha e nos Estados Unidos. *REVER*. N. 2, 2002, pp.1-17.

Fontes históricas.

ARQUIVO NACIONAL DA ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, *Regra Segunda da Ordem de Santa Clara dada pelo Papa Urbano IV*, cópia do século XVIII, vol. 45.

CONCÍLIO VATICANO II: *mensagens, discursos e documentos*. São Paulo: Paulinas, 1998.

CRÔNICAS DO MOSTEIRO MATER CHRISTI (1968-2010).
Arquivo do Mosteiro Mater Christi – Guaratinguetá/ SP.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ ET MYSTIQUE. *Doctrine et Histoire* (colect.). Tomo 2. Paris: Beauchesne, 1933.

REGRA DE SÃO BENTO DE NÚRSIA.
http://www.osb.org.br/regra.pdf

REGRA DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS.
http://www.franciscanos.org.br/pdf

REGRA E FORMA DE VIDA EM SANTA CLARA DE ASSIS.
http://procamig.org.br/portal/index.php/regra-de-santa-clara-de-assis/pdf

SÃO PEDRO DAMIÃO. *A vida de São Romualdo.* São Paulo: Paulinas, 1988.

ANEXOS

Cantico delle creature[106]

Altissimu, onnipotente bom Signore,
Tue so'le laude, La gloria e l'honore et onne benedictione.
Ad Te solo, Altissimp, se konfano,
Et nullu homo ène dignu te mentovare.
Laudato sie, mi' Signore cum tucte Le Tue creature,
Spetialmente messor lo frate Sole,
Lo qual è iorno, et allumeni noi per lui.
Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore:
De Te, Altissimo, orta significatione.

[106] Fonte: http://www.franciscanos.org.br/?page_id=3124 Acesso em 25 de abril de 2015.

Laudato sie, mi' Signore, per sora Luna e le stelle:
In celu lái formate clarite et pretiose et belle.
Laudato si', mi'Signore, per frate Vento
Et per aere et nubile et sereno et onne tempo,
Per lo quale, a le Tue creature dài sustentamento.
Laudato si', mi' Signore, per sor Aqua,
La quale è multo utile et humile et pretiosa et casta.
Laudato si', mi' Signore, per frate Focu,
Per lo quale ennallumini la nocte:
Ed ello è bello et iocundo et robustoso et forte.
Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra,
La quale NE sustenta et governa,
Et produce diversi fructi com coloriti flori et herba.
Laudato si', mi' Signore, per quelli che perdonano per lo Tuo amore
Et sostengono infirmitate et tribulatione.
Beati quelli ke'l sosterranno in pace,
Ka da Te, Altissimo, sirano incoronati.
Laudato si' mi' Signore, per sora nostra Morte corporale,
Da La quale nullu homo vivente po' skappare:
Quai a quelli ke morrano ne le peccata mortali;
Beati quelli ke trovarà ne le Tue sanctissime voluntati,
KA La morte secunda no'l farra male.
Laudate et benedicete mi Signore et rengratiate
E serviateli cum grande humilitate...

Cântico das Criaturas.

Altíssimo, onipotente, bom Senhor,
A ti o louvor, a glória, a honra e toda a benção.
A ti só, Altíssimo, se hão de prestar
E nenhum homem é digno de te nomear.
Louvado sejas, ó meu Senhor, com todas as tuas criaturas,
Especialmente o meu senhor irmão Sol,
O que faz o dia e por ele nos ilumina.
E ele é belo e radiante, com grande esplendor:
De ti, Altíssimo, ele nos dá a imagem.
Louvado sejas, ó meu Senhor, pela irmã Lua e as estrelas:
No céu as ascendestes, claras, e preciosas e belas.

Louvado sejas, ó meu Senhor, pelo irmão Vento
E pelo Ar, e Nuvens, e Sereno, e todo o tempo,
Por quem dás às tuas criaturas o sustento.
Louvado seja, ó meu Senhor, pela Irmã Água,
Que é tão útil e humilde e preciosa e casta.
Louvado sejas, ó meu Senhor, pelo irmão Fogo,
Pelo qual iluminas a noite:
E ele é belo e robusto e forte.
Louvado sejas, ó meu Senhor, pela nossa irmã a mãe Terra,
Que nos sustenta e governa, e produz variados frutos, com flores coloridas, e verduras.
Louvado sejas, ó meu Senhor, por aquele que perdoam por teu amor
E suportam enfermidades e atribulações.
Bem-aventurados aqueles que as suportam em paz,
Pois por ti, Altíssimo, serão coroados.
Louvado sejas, ó meu Senhor, por nossa irmã a Morte corporal,
À qual nenhum homem vivente pode escapar:
Ai daqueles que morrem em pecado mortal!
Bem-aventurados aqueles que cumpriram a tua santíssima vontade,
Porque a segunda morte não lhes fará mal.
Louvai e bendizei a meu Senhor, e dai-lhe graças
E serve-O com grande humildade...