

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

JOYCE APARECIDA PIRES

Como mulheres e religiosas: a vida no cenóbio e a contribuição pela filantropia

**Marília
Agosto de 2018.**

JOYCE APARECIDA PIRES

Como mulheres e religiosas: a vida no cenóbio e a contribuição pela filantropia

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

Orientador: Professor *Antônio Mendes da Costa Braga*

Marília
Agosto de 2018.

Pires, Joyce Aparecida.

P667c Como mulheres e religiosas: a vida no cenóbio e a
contribuição pela filantropia / Joyce Aparecida Pires. –
Marília, 2018.
159 f. ; 30 cm.

Orientador: Antônio Mendes da Costas Braga.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –
Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de
Filosofia e Ciências, 2018.

Bibliografia: f. 150-158

1. Vida monástica e religiosa. 2. Conventos. 3.
Assistência social. I. Título.

CDD 248.89432

Elaboração: André Sávio Craveiro Bueno

CRB 8/8211

Unesp – Faculdade de Filosofia e Ciências

JOYCE APARECIDA PIRES

Como mulheres e religiosas: a vida no cenóbio e a contribuição pela filantropia

Dissertação apresentada a Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como parte das exigências para a obtenção do título de mestre.

Marília, 23 de agosto de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Antônio Mendes da Costa Braga

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, (UNESP, Marília).

Prof. Sílvia Regina Alves Fernandes

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

Prof. Christina de Resende Rubim

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, (UNESP, Marília).

AGRADECIMENTOS

Às freiras e formandas responsáveis pela congregação Pobres Filhas de São Caetano, pela corajosa acolhida deste trabalho. Sempre me acompanharão.

Às funcionárias e funcionários que trabalham na obra da congregação, pela intensa convivência ao longo das visitas e entrevistas e pela confiança.

Ao orientador Antônio Mendes da Costa Braga, por sua disponibilidade analítica, sinceridade e interesse em acompanhar-me na realização desta pesquisa e trajetória, desde a graduação. Muito obrigada!

À professora Dra. Christina de Resende Rubim que, como coorientadora participou e trabalhou comigo, ensinando-me a fazer pesquisa. Abriu sua casa e seu coração me acolheu. Levo comigo seu grande exemplo.

À banca de exame de qualificação.

Aos queridos professores, Sérgio Augusto Domingues (in memoriam), Silvia Regina Alves Fernandes, Lúcia Maria Vianna Possas junto ao LIEG, Rosângela de Lima Vieira, Maria Valéria Barbosa, Brenda Maribel Carranza Dávila, Larissa Maués Pelúcio Silva, Marina Gusmão Mendonça, Sílvia José Benelli, Zélia Lopes da Silva, e tantos outros que passaram por minha vida e aos colegas do curso de graduação e pós-graduação da Unesp de Marília.

Agradeço muito às funcionárias e funcionário da Universidade Estadual Paulista, campus de Marília e Assis, Pós-graduação e bibliotecas das Unesp (s) pela competência e cumprimento do dever e a prestatividade.

À minha família, pela paciência com a filha, pelo carinho e incentivo que sempre souberam oferecer, acompanhando discreta e humildemente meus passos, alegrando-se com as etapas vencidas.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Finalmente, um agradecimento especial a meus alunos, que me permitiram o diálogo gratificante para a necessária troca de experiências nos momentos de atividades didáticas.

“O trabalho de passadeira obrigava mamãe a esse encerramento, ao que se prestava por outro lado de bom grado, comprazida no paraíso aparente, porque não era uma mulher que visse mais além das aparências. Eu me atirava como um vampiro sobre a ilusão: vivia do sangue do paraíso fantasmal.” AIRA, p. 82, 2013.

Como eu me tornei freira

RESUMO

O presente estudo aborda a vida religiosa feminina na Igreja Católica Apostólica Romana e busca, na particularidade da vida cotidiana dos agentes envolvidos, uma compreensão da vida cenobítica contemporânea em interface com a filantropia. Com o intuito de obter dados sobre a temática, o trabalho empírico foi desenvolvido junto a um instituto religioso de freiras inseridas em obras filantrópicas, do interior do estado de São Paulo, Brasil. Entrevistas, observações e visitas foram realizadas por meio de contatos estabelecidos com o grupo de freiras. A pesquisa revela como através do *tempo* e *espaço* cenobítico, são produzidas experiências com o sagrado e os contextos sociais para a inserção dessas mulheres no trabalho de assistência social saúde e educação, importantes à população local. Abre-se uma oportunidade para refletir como as mulheres agem a partir de uma posição feminina eclesial subalterna e, ao se doarem para os serviços religiosos, produzem agenciamentos, conferindo sentido à vida consagrada. Além disso, o estudo aponta para a necessidade de novas investigações que versem sobre os diferentes aspectos da vida religiosa cenobítica e a relação dessas mulheres com a sociedade.

Palavras-chave: Feminino. Religião. Cenóbio. Cotidiano.

ABSTRACT

The following study approaches the religious female life in the Roman Catholic Church and seeks, within the private daily life of the subjects involved, a comprehension between the contemporary cenobitic life facing the philanthropy. To obtain data about the theme, the empirical work was developed in partnership with a religious institute of nuns inserted in philanthropic work from the countryside of Sao Paulo State, Brazil. Interviews, observations and visits were made since the contact to the group of nuns was established. This research reveals how, by the cenobitic time and space, are produced experiences with the sacred and the social contexts to insert these women in the social work, health care and education, essential to the locals. That is an opportunity to consider how women act in face a feminine ecclesial position and, giving themselves to the religious service, produce meaning to the consecrated life. Thus, the present study pointed out the need for further research on different aspects of the cenobitic religious life and the relationship of these women to society.

Keywords: Female. Religion. Monastery. Daily.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CPFSC: Congregação Pobres Filhas de São Caetano

EF: Entidade Filantrópica

ILPI: Instituto de Longa Permanência para Idosos

IPFSC: Instituto Pobres Filhas de São Caetano

PFSC: Pobres Filhas de São Caetano

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
 CAPÍTULO I	
I.1 Caminhos metodológicos: o campo de pesquisa.....	13
I.2 Um contexto religioso.....	33
I.3 Uma perspectiva de gênero para compreender o contexto social onde estão inseridas as mulheres católicas consagradas.....	44
 CAPÍTULO II	
II.1 As religiosas católicas chegam ao Brasil.....	51
II.2 Uma congregação para o exercício da filantropia.....	80
 CAPÍTULO III	
III.1 Compreendendo as “Pobres Filhas de São Caetano”: vida religiosa feminina no Brasil contemporâneo.....	93
III.2 Sujeitas de uma relação de subalternidade?.....	136
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 145
 REFERÊNCIAS.....	 150
 ANEXO.....	 159

INTRODUÇÃO

Os dados apresentados ao longo desta dissertação convidam à reflexão sobre os apelos socioculturais que estão associados a uma percepção de feminilidade de mulheres consagradas para a dedicação exclusiva dos serviços caritativos em obras filantrópicas na Igreja Católica Apostólica Romana.

Os três capítulos desse trabalho foram escritos a partir do contato com o grupo de freiras da cidade de Cândido Mota, interior do estado de São Paulo, Brasil. Refletem preocupações conhecidas dos cientistas sociais: compreender o funcionamento das instituições totais, discutir os estudos de gênero e suas expressões no cotidiano, no imaginário, na linguagem mítica e ainda, compreender as formas de expressão das religiosidades e dos modelos alternativos de vida social que foge à lógica previsível do consumo dirigido (LEFÈBVRE, 1991) da sociedade moderna.

Os dados apresentados não falam por si mesmos, são moldados por minhas interpretações que envolvem as problemáticas pertinentes ao campo acadêmico: desigualdade social e de gênero, religiosidade e vida cotidiana. Os fragmentos retirados do diário de campo dão lugar a enredos e encenações montados explicitamente para dialogar com ideias existentes, tanto no senso comum como na comunidade acadêmica, que ocorrem nos espaços onde transitam pessoas, símbolos religiosos, ritos, cuidados aos idosos e às crianças. E, ainda, a justaposição de dois mundos, intra e extra conventual na vida cotidiana de mulheres consagradas pela Igreja na contemporaneidade.

Na ordem dos sacramentos da Igreja (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1983) é explicitado o poder institucional – marcador social de desigualdades e diferenças –, que orienta e regula a inserção das mulheres e seus trabalhos na Igreja e nos espaços públicos, restando a elas posições subalternas em relação à realização e participação dos sacramentos e tomada de decisões no campo religioso. Foi elaborado um processo de pesquisa a partir do contexto geral de uma instituição normativa eclesiástica existente denominada e direcionada ao feminino na Igreja.

Busquei compreender a particularidade deste fenômeno religioso, por meio do trabalho de campo onde as freiras da congregação Pobres Filhas de São Caetano (PFSC)¹, estão inseridas.

Essa instituição religiosa congrega mulheres de estatuto sócio econômico baixo, desprovidas de recursos de todo o tipo, que vivem em um instituto conventual para uma vida cenobítica, contribuindo pela filantropia em contextos relacionados a saúde e educação. O que pretendi foi construir etnografia que tivesse como interface a religião e o feminino, em dois tipos de instituição cenobítica e filantrópica, e que versasse sobre a vida religiosa feminina católica por meio da aproximação das discussões do campo da antropologia, da religião e dos estudos de gênero.

Neste percurso, encontrei indícios dos fundamentos teológicos, filosóficos e políticos da constituição do cenóbio (espaço da vida comum) em relação ao grupo das Pobres Filhas. Portanto, pretendo contribuir, entre outras coisas, para pensar os contextos da vida religiosa, sua gênese e processo, a partir de um movimento interpretativo que parte do geral para o particular e do particular para o geral.

O grupo de freiras pertence à Igreja Católica e possui sua sede, como sua origem, em Turim, na Itália. As religiosas são orientadas e formadas na busca cotidiana de uma vida mais santificada, incorporada aos moldes institucionais/sacramentais da Igreja Católica Apostólica Romana. Neste sentido, a pesquisa não pretendeu problematizar a prática dos leigos na Igreja, mas, os agentes sociais que tentam se aproximar mais fielmente aos sacramentos institucionais católicos e litúrgicos, a partir de uma rotina histórica e sacralizada pela instituição religiosa católica tradicional.

Esse ideal de vida é construído e conquistado no cotidiano prático da vida das PFSC. No esmaecer de suas vivências, é produzida uma sensação de que seus ideais estão sendo realizados e praticados a partir de uma rotinização cotidiana da vida cenobítica², por meio da experiência religiosa que o contexto conventual contemporâneo proporciona: rituais, orações, autoflagelações, oferendas, profissionalização e assistencialismo, oferecendo, assim, sentidos às suas vidas.

¹ Para referir-me ao grupo das Pobres Filhas de São Caetano usarei as iniciais PFSC. Também usarei: freira, irmã, irmãs de São Caetano, Pobres Filhas e a abreviatura Ir, pois é comum as religiosas e leigos usarem essas denominações nos espaços públicos onde as freiras se inserem e no próprio espaço religioso conventual. Em dicionários da língua portuguesa, é comum encontrar o significado da palavra freira como irmã de Caridade ou religiosa.

² A vida cenobítica se caracteriza pelo uso comum da vida e das coisas.

Em relação aos métodos da pesquisa, propus como chave metodológica a apreensão da vida cotidiana, a fim de compreender as questões relativas ao universo das PFSC na contemporaneidade. Foi possível identificar e expor uma rotina de suas vidas, a qual afirmo ser forjada e possível de ser praticada somente a partir das regras rotinizadas que impõem horários para todas as atividades. É neste contexto que essas mulheres podem realizar o serviço religioso no qual dialogam e se relacionam com atividades extra conventuais que caracterizam o serviço filantrópico dessas freiras inseridas.

Clifford Geertz afirma: “A cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem.” (GEERTZ, 1989, p. 321). A descrição metafórica do trabalho do antropólogo como uma leitura por cima dos ombros dos nativos reflete a preocupação do autor em suspender os próprios valores para apreender as perspectivas locais acerca dos sentidos e significados em jogo nas práticas culturais. Do ponto de vista antropológico, o recurso metodológico do profissional em se colocar no lugar do outro, ou a de tentar compreender sua realidade, é um esforço intelectual constante.

No que diz respeito às comparações realizadas entre diferentes contextos históricos e conjunturais da vida religiosa no Brasil, os trabalhos de Maria José Rosado-Nunes (1985; 1992; 2011; 2015) e de Silvia Regina Alves Fernandes (1996; 2006; 2010), foram fundamentais para entender as conjunturas políticas e históricas mais amplas, contribuindo para análises mais sólidas sobre a vida religiosa feminina no Brasil, desde a colonização até o caso específico deste estudo.

A cerca do grupo das PFSC em Cândido Mota, busquei compreender os aspectos gerais enquanto uma instituição forjada por um ideal transcendente, ou seja, Deus. Nesse caminho a dissertação foi dividida em três capítulos, dentre os quais no primeiro realizei uma discussão inicial sobre a metodologia da pesquisa e o campo empírico. No capítulo I.1, propus uma discussão sobre o contexto religioso contemporâneo, em seguida, no capítulo I.2, uma discussão sobre gênero e suas articulações com os estudos sobre religião.

Nos capítulos subsequentes, II.1 e II.2, respectivamente, insiro verso sobre a vinda de mulheres católicas consagradas ao Brasil e a emergência de conventos no país. No capítulo seguinte reescrevo a história da fundação da CPFSC para compreender qual o seu lugar no campo religioso da Igreja Católica e a condição das mulheres inseridas nesses espaços.

No último capítulo, apresento minhas observações sobre o cotidiano do tempo cenobítico das freiras. Busquei me aproximar das particularidades da vida dessas mulheres consagradas inseridas. Com a técnica da etnografia, vivenciei as experiências dessas freiras no instituto religioso, bem como suas ações nos espaços públicos da cidade: bairros e distritos rurais por onde socializavam.

Pormenorizei aspectos no que diz respeito ao trabalho não assalariado com o cuidado aos idosos e crianças que utilizam os serviços dos estabelecimentos de assistência social e educação: o ritmo das horas e cotidiano nesses espaços em interface com os processos de socialização e adesão para vida religiosa. Em seguida, por meio dos dados etnográficos, problematizei as ações caritativas e de assistência social dos agentes da pesquisa, além da legitimação dos movimentos renovadores de socialização das freiras inseridas em contextos sociais específicos.

Convido o (a) leitor (a) a conhecer este universo complexo da vida religiosa feminina no Brasil, no qual construí uma trajetória de pesquisa. Nos próximos capítulos, apresento injustiças históricas, modos alternativos de se viver a vida e de enfrentamento dos medos e inseguranças, mas sobretudo, de luta e desejo por justiça social. Aproximem-se.

CAPÍTULO I

I.1 Caminhos metodológicos: o campo de pesquisa

É importante ser destacado o uso do conceito de campo trabalhado por Pierre Bourdieu (2004) nesta pesquisa. Campo religioso, segundo o autor, é um microcosmo no qual estão imersos os agentes sociais e as instituições produtoras, reprodutoras e transmissoras dos saberes, práticas e modos de pensar sujeitos a organizações sociais próprias, possuindo relativa autonomia em relação ao macrocosmo mas, não obstante, sofrendo suas imposições.

Portanto, a pesquisa sobre o cotidiano das freiras de Cândido Mota foi realizada buscando fazer a análise em uma dupla perspectiva: a do campo religioso (que envolve a relação dessas freiras com a hierarquia e com a própria Igreja Católica) e a da cidade de Cândido Mota como um campo onde, efetivamente, elas realizam as suas vidas como católicas consagradas inseridas. Desse modo, interpreto as redes de relações travadas pelas religiosas em diferentes espaços, contextos e temporalidades, como um microcosmo no qual existe uma espiritualidade de vida consagrada feminina em sintonia com o que acontece no campo social mais amplo: religioso, político e econômico da cidade, no qual produzem e reproduzem saberes e práticas.

Atualmente, a cidade de Cândido Mota tem uma população estimada em 29.884 habitantes, segundo o último Censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010. A fundação da cidade ocorreu com a formação de uma caravana de homens formada para o empreendimento de reconhecer, ocupar e colonizar uma vasta área do sul do estado de São Paulo, em 1890.

Era chefe dessa expedição o Coronel Valêncio Carneiro de Castro que, em 1892, comprou a fazenda Macuco e distribuiu as terras entre seus herdeiros. Para iniciar a urbanização, vendeu terras a preços baixos a quem desejasse se estabelecer. Em 1907, chegaram os trilhos da estrada de ferro Sorocabana, facilitando o escoamento da produção cafeeira, e também o progresso e, conseqüentemente, a valorização das terras. De 1914 a 1920, a população cresceu verticalmente, chegando moradores de várias origens, credo e nacionalidade que compravam as terras para o plantio. Durante essa época, o povoado era conhecido pelos nomes de Posto Jacu, Parada do Jacu ou Chave.

Em 1920, o povoado passa à categoria de Vila de Cândido Mota em homenagem ao Secretário de Agricultura do Estado de São Paulo, Cândido Mota. Em 24 de dezembro de 1921, pela Lei Estadual 1831/21, no governo de Washington Luiz Pereira de Souza, foi criado o Distrito de Cândido Mota. Já em 28 de dezembro de 1923, pela Lei Estadual 1956/23, o distrito foi elevado à categoria de Município, cuja instalação foi estabelecida no dia 13 de março de 1924. A partir dessa data, a história política candido-motense se inicia com a instalação da Câmara Municipal e a eleição do primeiro Prefeito, Antônio da Silva Vieira.

Na Rua São Caetano, esquina com a Rua Sebastião Leite, exatamente na via central que atravessa de ponta a ponta a cidade, está localizado o Instituto Pobres Filhas de São Caetano (IPFSC), com CNPJ: 46.846.515/0001-08. Nessa mesma via, também se localiza a Igreja Matriz Nossa Senhora das Dores, o Fórum Municipal e a escola estadual conhecida como Grupão, destinada a crianças do primeiro ciclo do Ensino Fundamental.

Esta mesma via inicia-se com a construção que abriga a Organização Não Governamental (ONG) chamada Centro Vocacional Da Criança E Do Adolescente De Cândido Mota, com CNPJ: 44491694000182. Também popularmente conhecida como Centro Vocacional “Frei Paulino”, inaugurada em 1973 por um dirigente e idealizador chamado Reverendo Frei Paulino Roveri. Essa ONG tinha como finalidade ensinar apenas meninos em regime de semi-internato, contribuindo para o aumento de mão de obra especializada e fontes empregatícias. Atualmente, a instituição atende crianças e jovens, meninos e meninas, oferecendo serviços de assistência social, apoio à permanência escolar, atividades complementares à escola e educação profissionalizante.

Segundo o Código Civil Brasileiro, atualmente, são pessoas jurídicas de direito privado as organizações prestadoras de serviços ou chamadas do terceiro setor. De acordo com o Art. 44 do Novo Código Civil (Lei 10.406 de 2002): as associações, as sociedades, as fundações, as organizações religiosas (acrescentado pelo art. 02, da Lei 10.825/03) e os partidos políticos.

No caso das obras filantrópicas nas quais as freiras se inserem, o trabalho é dedicado à saúde, administração do Instituto de Longa Permanência para Idosos (ILPI)³ Sociedade São Vicente de Paulo e Nossa Senhora das Dores e possui o CNPJ: 46.846.507/0001-61 e da creche Casa da Criança Nossa Senhora das Dores, com CNPJ: 46846523000154, ambos edifícios localizados ao lado do instituto religioso, apresentados na imagem 1.

Imagem 1 - Localização dos estabelecimentos dirigidos pelas religiosas PFSC, no interior do estado de São Paulo.



Fonte: imagem produzida pela autora e adaptada com os recursos do *Google maps*.

Essas instituições foram criadas por iniciativa de algumas famílias do município e custeadas com recursos públicos e da própria congregação italiana, entre outras da Europa. Nessa cidade, o instituto é especialmente direcionado à formação internacional de candidatas à vida religiosa consagrada no Brasil. As religiosas recebem candidatas e outras moças que estão passando pelo período de formação, oriundas principalmente das regiões de Togo, Equador, Minas Gerais e Paraná.

³ Utilizei ambas denominações, asilo e ILPI ao longo deste trabalho.

Nos dois estabelecimentos – creche e asilo – trabalham, juntamente com as freiras, outros funcionários e funcionárias assalariados. Inclusive outras pertenças religiosas foram observadas durante o trabalho de campo, o que estabelece entre os agentes sociais, alguns demarcadores sociais de diferenças. Todos os dias, às 17h, reza-se o terço e os idosos acompanham em suas cadeiras e poltronas dispostas no corredor próximo aos quartos e que possibilita acesso à varanda.

Com o uso de um microfone por uma formanda ou freira do instituto – na ausência dessas religiosas, uma jovem funcionária católica –, os idosos acompanham o momento de oração; outras funcionárias, em sua maioria evangélicas, em diferentes ocasiões, escutam os hinos de suas igrejas, através de video clipe no celular.

A preocupação maior, segundo a assistente social da instituição, é manter a qualidade do serviço. A entidade possui uma Diretoria com mandato de três anos, sendo que a atual teve início em 2017.

A prefeitura de Cândido Mota contribui com uma verba mensal no valor de 28.000,00, utilizada para o pagamento dos salários dos funcionários e manutenção do estabelecimento. No asilo, 106 idosos residem atualmente. A prefeitura de Tatumã também contribui uma vez ao ano com cerca de sete mil reais, pois, atualmente, residem na instituição dois idosos procedentes dessa cidade. Apesar de existirem alguns idosos oriundos de Assis, não é destinado nenhum recurso, porque a cidade comporta dois asilos a mais que Cândido Mota.

A instituição conta, portanto, com setenta por cento da aposentadoria dos idosos residentes, essa contribuição chama-se Benefício do idoso. Existe o recurso federal no valor de mil quatrocentos e sessenta reais, e o estadual, ofertado mensalmente, no valor de dois mil setecentos e oitenta e quatro reais e cinquenta centavos. No entanto, esses recursos atrasam, afirmou a assistente social.

Por isso a entidade precisa se manter também por meio de doações provenientes de associações, da população em geral, festas e almoços. A assistente social afirma que, apesar de a instituição receber o benefício do idoso e o convênio dos governos, sempre existe o déficit financeiro. Por isso é realizada a Campanha do Milho e da Soja, que ocorre uma vez ao ano.

Esse recurso, segundo a assistente social, é o que consegue sustentar financeiramente, principalmente os gastos necessários com a alimentação, o asilo e a creche dirigidos pelas freiras, e ainda mais outra creche da cidade que se chama: Associação de Proteção à Maternidade e à Infância Creche Menino Jesus, com CNPJ: 44.492.825/0001-46. Na creche, Ir. Ana, 51 anos de idade, é quem possui o cargo de direção, atualmente, é a Animadora de Comunidade. Atua como mestre das formandas no instituto de Cândido Mota, e é também a responsável pelas casas de missões no Brasil, por tanto designada como Superiora Regional.

Conversando com a coordenadora da creche, pude compreender que a Campanha do Milho e da Soja é significativa para o funcionamento dessas instituições. Tanto o asilo como a creche são favorecidos pelos recursos que a campanha promove pela manutenção e garantia de alimentos necessários às duas instituições. Por isso, o asilo possui um caminhão de pequeno porte e, todo ano, no período de safra, algumas pessoas que fazem parte da diretoria da creche e do asilo – em sua maioria agricultores e advogados locais – passam nos sítios próximos da cidade pedindo as doações.

Explicou-me que a creche possui particularidades em relação ao asilo, é uma instituição educacional de natureza governamental privada, sem fins lucrativos, possui seu Projeto Político-Pedagógico e a Proposta Pedagógica: planos de ação, estatuto, regimento interno e relatórios circunstanciais.

Segundo a coordenadora, além de receber mensalmente o recurso procedente do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação (FUNDEB), o qual não pode ser gasto com alimentação, a verba total não equivale a todos os gastos necessários e, portanto, a instituição também precisa receber doações. As doações eventuais são oriundas da Casa di Conti⁴, hortifrutigranjeiros e, inclusive, dos pais das crianças da creche.

Atualmente, na creche, existem 111 crianças com faixa etária de quatro meses a três anos e onze meses de idade, que estão distribuídas em treze salas com suas rotinas específicas, contando com três professores para cada sala. O FUNDEB destina 344,15 reais por mês como recursos direcionadas à instituição equivalente a cada criança. Por isso, é realizada uma estimativa do valor total anual necessário aos gastos. Para o ano de 2018, por exemplo, a estimativa é o total de 846.609,00 reais. O valor é informado para a prefeitura, esta repassa os recursos do FUNDEB para a instituição, parcelados em doze vezes. Para pagar os alimentos e algumas despesas com funcionários, estimam o gasto de 124.918,51 reais que serão realizados por meio da Campanha do Milho e da Soja.

Além do trabalho de campo, a textualização é o momento em que os diversos elementos da pesquisa devem passar à forma escrita. Organizar todas as dimensões observadas e vivenciadas foi um desafio na produção deste trabalho. Quando a antropóloga sai de campo para construção do texto, com suas regras e dificuldades tão particulares, é um dos momentos em que os problemas costumam aparecer e se multiplicar. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Autores como Clifford Geertz (1989), Mariza Peirano (1995) e Roberto Cardoso de Oliveira (2000), ao chamarem a atenção para a centralidade da etnografia na produção do conhecimento antropológico, colocam o trabalho de campo como fonte principal de informações e como fator potencial de impasses e dificuldades.

Neste sentido, o trabalho de campo que o antropólogo constrói, os denominados fatos etnográficos, será posteriormente utilizado para produzir uma interpretação do grupo estudado. Tais procedimentos comportam riscos que podem ser minimizados pela antropologia e pelos recursos acumulados nessa área.

Ao estabelecer relação com o quê e com quem pesquisei, insisto no caráter relativo da noção de estranho familiar em nossa sociedade, como sugere Gilberto Velho no texto *Observando o familiar* (1981, p. 123-132). Apesar de ser oriunda de uma família católica praticante, ter nascido na cidade onde se localiza o instituto desde 1964, não tinha conhecimento sobre as freiras ou, se tinha algum, esse conhecimento não era mais aprofundado que o da grande parte da comunidade cândido-motense. O que eu conhecia sobre as freiras não ia além dos comentários mais ouvidos e conhecidos do senso comum sobre a figura representativa de uma religiosa consagrada: o hábito e a ideia de santidade feminina viva, por serem mulheres escolhidas, imersas ou mais próximas ao sagrado. As freiras eram, ao mesmo tempo, algo próximo e distante de mim.

Além do questionamento sobre a relação entre um objeto que é próximo e distante ao mesmo tempo, a possibilidade de continuar a pesquisa com as Irmãs de São Caetano durante o mestrado permitiu-me também, quando a ação foi colocada em um contexto de significados particulares, compreender seus valores, suas crenças, suas motivações e seus sentimentos.

Faço referência à minha situação enquanto pesquisadora: sou uma observadora situada, pensando a partir de uma representação coletiva (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 26) e dos meus valores, sendo, por isso, necessário distanciar-me para enxergar com mais nitidez os valores daqueles que chamamos de outro. Meu fazer etnográfico foi se encaminhando para a preocupação em perceber a mudança social, não apenas das grandes transformações históricas, mas também como resultado acumulado e progressivo de decisões e interações cotidianas (VELHO, 1981).

O cenário conventual está configurado por uma conjunção de espaços físicos destinados a cumprir funções diversas. Cada espaço é associado a determinadas atividades sociais e religiosas específicas. No contexto de cada religiosa, existe um espaço de atividade social que lhe confere sentido e pertencimento à instituição, estabelecendo, assim, uma diferenciação entre vários espaços como um marco de atividades religiosas próprias da vida cenobítica.

Existe, por outro lado, uma característica significativa que pode ser comprovada tanto no convento como em outros institutos e mosteiros femininos. É o fato de os estabelecimentos mencionados revestirem-se de uma diferença qualitativa, quanto à acessibilidade das pessoas externas aos espaços reservados às religiosas. Deste modo, existe no convento espaços acessíveis a todos e espaços reservados exclusivamente as mulheres consagradas. Estes últimos referem-se ao que as irmãs denominam como clausura, o qual se constitui em uma das características mais preponderantes da espacialidade monástica.

Segundo as irmãs, compreende-se a instituição conventual como uma casa para a vivência da espiritualidade de mulheres consagradas na Igreja Católica. Existem conventos e instituições religiosas variadas reconhecidas pela Igreja. Mas, de forma geral, pode-se classificar as instituições de freiras em dois tipos: de vida ativa ou de vida contemplativa. Esta última também é conhecida como vida religiosa em clausura e nela não é constante a relação social com pessoas que se situam no mundo externo. Após o Concílio Vaticano II, as instituições declaradas conventuais – incluindo as sub denominações congregação e ordem – passaram a ser reconhecidas como Institutos Religiosos.

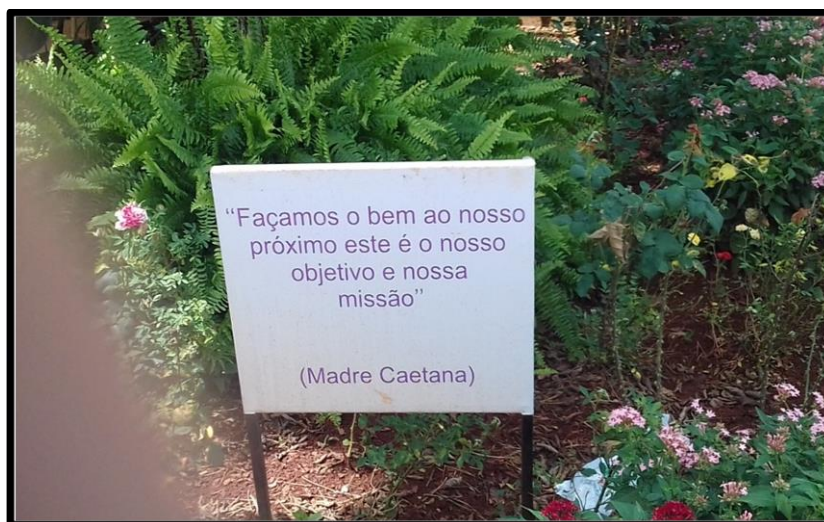
As freiras de vida ativa, por sua vez, estabelecem vínculos sociais com pessoas, grupos e outras instituições para poderem também sustentar a organização da própria vida religiosa e das obras que realizam. Estas não são, portanto, consideradas enclausuradas.

Atualmente, além dos institutos religiosos, existem outras denominações de grupos recentes que participam da Igreja. Segundo Brenda Carranza e Cecília Mariz (2009), existe uma clara diferenciação entre os novos movimentos católicos e as novas comunidades católicas. O primeiro se assemelha ao conservadorismo da instituição, tendo grande influência do clero. Mas a intenção dos novos movimentos é a inclusão do laicato na vivência fraterna do carisma proposto pelo respectivo fundador que, por sua vez, destaca-se como uma figura carismática.

É preciso explicar o que é o carisma desta instituição religiosa e a sua particularidade. O significado de carisma é definido como uma inspiração do Espírito Santo. Inicia-se com o fundador (a) da instituição religiosa e, através dele (a), chega aos demais membros que o desenvolvem nas circunstâncias em que atuam.

Na congregação das PFSC o carisma fundante é voltado à prática de uma vida simples e de dedicação às pessoas desamparadas, encontrado no capítulo 6 de Mateus, *Preocupações exageradas*, versículo 25-34 (BÍBLIA SAGRADA, 2000, p. 1290-1291) e traduzido no discurso das freiras em: *“Amar e Servir Jesus nos pobres, anunciando o Reino de Deus, vivendo abandonadas à Divina Providência”*. Essa frase é encontrada nos emblemas da instituição e em objetos variados. Outros discursos são restituídos de formas variadas, como por exemplo, aplicados no jardim próximo ao portão que dá acesso a instituição.

Imagem 2 – Frases produzidas pelas religiosas, segundo os fundadores da CPFSC, em destaque no ILPI.





Fonte: fotografias produzidas pela autora, 2017.

Já nas novas comunidades, a proposta é um pouco semelhante, mas se distancia no que refere à relação com a instituição. De certa maneira, as novas comunidades assumem um papel de maior autonomia frente à Cúria Romana, apesar de não estarem definidas no Código de Direito Canônico da Igreja, isso não impedindo elas serem reconhecidas pelos bispos locais.

No Trabalho de Conclusão de Curso intitulado: **Pobres Filhas de São Caetano: um estudo sobre vocação religiosa feminina e trajetórias de vidas em um convento no interior de São Paulo** (PIRES, 2015), busquei compreender as trajetórias de vida das freiras inseridas no instituto de vida religiosa em Cândido Mota, o denominado “chamado religioso”, presente nos discursos das freiras, para ingresso na instituição e as modalidades de vocações existentes entre as freiras entrevistadas. A perspectiva de desenvolvimento da pesquisa a nível de mestrado foi a de buscar uma interpretação de identidade de gênero no que diz respeito ao plano institucional cenobítico e filantrópico em relação à vida cotidiana dos agentes envolvidos.

O tema do presente estudo tem relativo apelo também para o campo dos estudos históricos, porque contribui para a compreensão do processo de constituição de estilos de vida e religiosidades femininas institucionais. Durante a realização da pesquisa de Iniciação Científica, com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processo 2013/24692-9, 2014 e 2015), busquei bibliografias que tratassem da temática por mim abordada sobre as religiosas católicas consagradas, e elaborei a descrição das bibliografias de pesquisas elaboradas no Brasil no campo das Ciências Sociais, incluídos nos meus relatórios de pesquisa e Monografia (PIRES, 2015).

No que se refere à bibliografia, Riolando Azzi (1979), por exemplo, elaborou extensos trabalhos que permitiram contextualizar a história dos conventos femininos no Brasil. No campo dos estudos da História, outro trabalho importante foi realizado por Leila Mezan Algranti, **Honradas e devotas: mulheres da colônia** (1993), que identifica o longo processo jurídico de institucionalização de conventos e recolhimentos no Brasil aos moldes da metrópole. A autora constata que as instituições femininas, acolheram, portanto, o produto das representações sobre o feminino do contexto colonial: beatas, santas, meninas para serem educadas nos princípios morais da época, viúvas virtuosas, mulheres desonradas e prostitutas.

Porém, quando considerando os aspectos sociológico e antropológico, o referido tema de estudo, as religiosas consagradas católicas, foi e ainda é frequentemente desprezado como objeto de investigação, possivelmente porque as mesmas não compõem a hierarquia institucional e oficial da Igreja, como sugere a socióloga Sílvia Fernandes (2010).

Maria José F. Rosado-Nunes (1985) produziu uma dissertação de mestrado intitulada **Vida Religiosa nos meios populares**, inaugurando esse tipo de análise ao investigar a modernização da vida religiosa feminina catalisada por um determinado estilo de opção religiosa: freiras nos meios populares. A autora fez uma análise institucional sob o ponto de vista das mulheres freiras, revelando de modo crítico uma intrincada teia de relações, em que o discurso das freiras inseridas em bairros pobres e no campo aproxima-se do discurso das Ciências Sociais e da Teologia da Libertação.

A pesquisa realizada pela antropóloga Mirian Grossi (1990) abordou as formas de construção da identidade de freiras residentes em conventos da região Sul do Brasil, provenientes de famílias camponesas.

A estudiosa e freira Maria Valéria Rezende (1999), em sua dissertação de mestrado **A vida rompendo muros: carisma e instituição**, analisou comunidades de religiosas inseridas nos meios populares na região nordeste do Brasil. A autora trabalhou com a abordagem weberiana das conexões de sentido como motivadora para o ingresso na vida religiosa, defendendo a existência de uma tensão entre carisma e instituição. Existe ainda um olhar nativo realizado por Tereza Venturim (2001), religiosa preocupada com a problemática da formação cidadã das freiras na atualidade, discutindo as suas aposentadorias e outras questões do mundo profano.

A dissertação de mestrado realizada por Débora Diniz Rodrigues, intitulada **Reino da Solidão: uma etnografia da vida em clausura das monjas Carmelitas Descalças** (1996), retoma o estudo sobre mulheres enclausuradas na contemporaneidade.

A socióloga Silvia Regina Alves Fernandes (2010) em sua obra intitulada **Jovens religiosos e o catolicismo: escolhas, desafios e subjetividades**, procurou revelar as crises e as motivações de jovens freiras e seminaristas para a vivência da opção pela vida religiosa no Rio de Janeiro, observando as diversas modalidades de conjugação entre tradição e modernidade.

O fenômeno da vida em clausura é também tema da pesquisa feita por Miriam Verri Garcia, **Liberdade em Clausura** (2006), orientada por Maria J. R. Nunes. A clausura também foi objeto de pesquisa de Vanessa Faria Berto (2015) e Patrícia Cristina O. Rosa (2016), vinculadas ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP de Marília, ambas se utilizando de minha pesquisa na Iniciação Científica, reunidas na minha monografia de bacharelado (PIRES, 2015), como fonte de contribuição para a análises da vida religiosa de mulheres católicas consagradas.

Existe ainda a recente tese de doutorado em História Social (UFSC) de Jaqueline Cubas (2014), **Do hábito ao ato: vida religiosa feminina ativa no Brasil**, que analisa a participação política de freiras de vida ativa durante o período do regime ditatorial no Brasil.

Todos esses trabalhos foram escritos a partir do campo de estudos da religião. Na antropologia, o estudo da religião constitui uma temática comparável a outras, em importância, como parentesco ou estruturas sociais, abrangendo uma complexidade temática em suas fronteiras. Refere-se, para a antropologia, ao conjunto da dimensão social dos agrupamentos humanos ou ainda à complexidade da espécie humana, sendo a religião um dos componentes constituidores de ambas.

Foi preciso chegar ao século XIX e pensar que a religião tinha uma dimensão da obra humana para que pudesse ser pensada como tema das ciências sociais (GUERRIERO, 2013). Os interesses dos primeiros antropólogos da religião se desenvolveram em três direções principais: primeiro, interessaram-se pela religião dos povos primitivos, tentando compreender as origens do mundo civilizado, havendo uma concepção de que, da religião, havia saído todas as outras instituições sociais, como também a filosofia, a arte, as ciências etc. Como segundo caminho, os antropólogos analisaram a religião como forma de conhecimento e raciocínio de interpretação do mundo que seria anterior ao pensamento científico. Em uma terceira opção, havia o interesse nas formas de organização religiosa e social.

Assim, o campo dos estudos da religião na antropologia é constituído e marcado, segundo Silas Guerriero (2013), pelas formas mais primitivas de religião, pelas relações entre religião e cognição e pelas relações entre religião e organização social.

Um bom exemplo do debate sociológico e antropológico da constituição das ciências sociais encontra-se em **As formas elementares da vida religiosa** de Emile Durkheim (1983). Nesse texto, o sociólogo mantém, em sua conclusão, duas vias abertas para justificar os interesses dos cientistas sociais pela religião: sua importância na manutenção do vínculo social em relação à forma de organização dos grupos; e sua importância na instauração de uma oposição entre sagrado e profano, princípio classificador fundamental para instauração de categorias de pensamento.

Partindo do campo das Ciências Sociais, seria necessário, agora, explicitar mais detalhadamente os critérios com os quais analisei o fenômeno vida religiosa de mulheres consagradas inseridas.

O esforço para construção de uma metodologia para o estudo da religião no contexto da sociedade contemporânea levou-me a dedicar horas de trabalho e leituras, sobretudo dos autores clássicos – Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim entre outros –, visando construir um aporte teórico e metodológico que atendesse às particularidades da presente pesquisa, além de contribuir para a minha formação intelectual.

Partindo da formação acadêmica em ciências sociais e da minha sensibilidade para tratar os eventos inusitados e as relações pessoais constrangedoras, sentia ainda que precisava fortalecer-me profissionalmente, através da prática docente e, principalmente, do aporte teórico de leituras de diferentes etnografias em contato com problemas éticos da pesquisa de campo. Em decorrência disso, em vários estudos, encontrei autores dedicados em desvendar os aspectos ideológicos da religião, sua função social e a incidência de seus esquemas mentais nas condutas das pessoas. Esses foram recursos que utilizei para discernir e compreender meu propósito específico.

Nesse processo, compreendi, por exemplo, que a instituição asilar e a creche, administradas pelas religiosas, contribuíram na reflexão sociológica e antropológica a que me propunha, ou seja, as experiências de vida cotidiana dessas freiras. Em decorrência disso, a análise institucional e as longas visitas, por vezes curtas, com inesperados encontros e convites, tornavam-se momentos de observação e de trabalho etnográfico que me acompanhavam no meu retorno à casa e em situações variadas. Eu sentia um estranhamento entre a minha realidade e a realidade daquelas mulheres consagradas.

Durante o primeiro ano de mestrado, em 2016, até o primeiro semestre de 2017, busquei preparar-me teoricamente para o estudo deste fenômeno social, por meio de encontros científicos, seminários, realização das disciplinas do programa de mestrado e, ainda, duas disciplinas que escolhi na UNESP, campus de Assis: Modos de Produção dos Dispositivos Institucionais na Saúde Mental Coletiva, ministrada pelos professores, Dr. Silvio José Benelli – autor de **Pescadores de homens: estudo psicossocial de um seminário católico** (2006) – e Dr. Abílio da Costa-Rosa. A outra disciplina escolhida foi Tópicos Especiais: História oral e memória: seus métodos e questões teóricas na construção da narrativa histórica, ministrada pela professora Dra. Zélia Lopes da Silva. A opção por fazer uma disciplina com o professor Silvio Benelli deveu-se, entre outros motivos, à oportunidade para trocarmos experiências sobre a pesquisa em instituições católicas para a formação de clérigos e freiras.

Iniciei o contato com o campo de pesquisa no terceiro ano de graduação, e retomei o trabalho de campo em 2016 a 2017, no mestrado. Somados cinco anos de pesquisa de campo, visitas ao IPFSC e à sede da congregação em Turim na Itália, tive disponibilidade e aceitação por parte do grupo e das funcionárias das obras asilar e creche.

Pude realizar diferentes observações sobre a concreticidade dos eventos simbólicos que caracterizam as várias faces da experiência religiosa feminina católica como algo realmente vivido pelas mulheres e jovens do sexo feminino e que, como tais, são performadoras de suas atitudes e de suas ações no mundo. No texto, substituí nomes verdadeiros ou de vida religiosa dos agentes que participaram da pesquisa e entrevistas, atribuindo nomes fictícios para resguardá-los.

A investigação foi conduzida pelo estudo do cotidiano, sendo que esta perspectiva pode revelar aquilo que a religião institucional esconde. Seu acesso requer problematizar aspectos como os sentimentos, os desejos, sonhos e contradições. Tratando-se de acompanhar as vivências das religiosas, podemos, portanto, “[...]caracterizar a sociedade em que vivemos, que gera a cotidianidade (e a modernidade) [...]” (HENRI LEFÈBVRE, 1991, p. 35).

Henri Lefèbvre (1991) denomina a sociedade moderna de sociedade burocrática de consumo dirigido. Sua crítica revela como o processo de consumo vem sendo intensificado nos dias atuais. Segundo o autor, o modo de vida urbano se estabelece na sociedade e acaba criando condições para que a mídia desenvolva formas de estimular o consumo, com isso, uma sistemática onda de produtos, o consumo desenfreado, os supérfluos e os descartáveis foram sendo introduzidos no cotidiano dos indivíduos.

Henri Lefèbvre (1991, p. 39) destaca que apreender o cotidiano é atentar para resíduos e repetições, possibilitando assim compreender a sociedade em sua globalidade:

[...] o estudo sobre a vida cotidiana fica subentendido, de um lado, que [...] a cultura não é uma vã efervescência, mas é ativa e específica, ligada a um modo de vida; de outro lado, que os interesses de classe (ligados estruturalmente às relações de produção e de consumo) não bastam para assegurar o funcionamento da sociedade em sua globalidade durante o tempo em que ela funcionar.

Seguindo os ensinamentos de Lefèbvre, considere ainda o conceito de cotidianidade, atribuído por Agnes Heller como fio condutor para conhecer o grupo religioso. Segundo Heller, toda vida cotidiana, abstraída de seus determinantes sociais, é heterogênea e hierárquica, quanto ao conteúdo e à importância atribuída às atividades; espontânea, no sentido de que, nela, as ações se dão automática e irrefletidamente; e econômica, uma vez que, nela, pensamento e ação manifestam-se e funcionam somente na medida em que são indispensáveis à continuação da cotidianidade, portanto, as ideias necessárias à cotidianidade jamais se elevam ao nível da teoria, assim como a ação cotidiana não é práxis, é baseada em juízos provisórios e recorre à ultrageneralização e à imitação. É nesse marco que a autora teoriza sobre o pensamento e o trabalho, a ciência e a arte, os contatos interpessoais e a personalidade (HELLER, 1972, 1975).

A convivência e o funcionamento sociais, segundo Heller, requerem imitação e sistemas habituais relativamente estereotipados, e não podem prescindir do plano de relações mecânicas constituídas pelos papéis, a autora passa a considerar seu exercício nas condições sociais de manipulação e alienação.

Nessas circunstâncias, o homem vai-se fragmentando em seus papéis, pode ser devorado neles e por eles, e viver de forma limitadora da individualidade. Quando isso ocorre, orienta-se, na cotidianidade, mediante o simples cumprimento adequado desses papéis, assimilando mudamente as normas dominantes e vivendo de maneira que caracteriza o conformismo. Nesses casos, a particularidade suplanta a individualidade. Engolido pelos papéis e pela imitação, o indivíduo vive de estereotípias. A grande maioria dos homens modernos não é, portanto, individualidade, na medida em que acaba por tornar-se uma unidade vital de particularidade e genericidade⁵.

Percebe-se que o desejo pela vida consagrada relaciona-se com o contato mais próximo entre as freiras e as aspirantes no contexto da cidade de origem destas últimas, em sua grande parte, oriundas do norte do estado de Minas Gerais⁶, Equador e África. Posteriormente, isso continua quando passam a compartilhar as regras cenobíticas entre elas, exercitando as Horas e as Regras na cotidianidade, onde são instituídas e promovidas no convento legitimado pela Igreja. Nesta etapa, elas podem sentir a dignidade de ser uma religiosa, e ainda testemunhar que foram as escolhidas por Deus.

⁵ A individualidade para a autora, apresenta a aliança da particularidade com a genericidade, por meio de explicitação das possibilidades de liberdade e de fazer escolhas moralmente orientadas na condução da vida.

⁶ Onde existe uma casa de religiosas em Janaúba (MG), Equador e Togo.

Isso que elas chamam dignidade se expressa não necessariamente apenas em aspectos de *status* social religioso, mas é notado e também testemunhado por outras pessoas e leigas. A partir de práticas rotinizadas e até prestigiadas pela Igreja, podem experimentar o verdadeiro sentido – próximo a uma dignidade ontológica dessas mulheres no mundo – para suas vidas de inserção na comunidade católica mais ampla. Inserem-se nos bairros mais carentes da cidade, porém, mais próximas ainda do cotidiano dos estabelecimentos de assistência e saúde, em postos de direção e exercício de poder de comando.

No entanto, essa dignidade, via de regra, possui consequências concretas na vida profissional, intelectual, nas relações de gênero, na autoestima. A memória do sagrado define, estrutura e recria, não a vida dos deuses, mas a trajetória de vida das mulheres portadoras dessa memória. Neste sentido, a memória é, portanto, muito mais uma memória circunscrita ao tempo biográfico das freiras que viveram a vida consagrada nesta congregação, ao cotidiano vivido pelas mulheres da experiência religiosa. Mas não é tão somente uma memória externa nem ligada a acontecimentos primordiais, mistificados e arquetípicos, ainda que o discurso institucional imbuído de acontecimentos mistificados seja reproduzido por elas.

A memória, como fonte de análise, também foi um recurso útil na busca de uma compressão da lógica interna da experiência religiosa e para perscrutar seus códigos de sentido e os significados dessa experiência para aqueles que a vivenciam. Em diálogo com irmã Rita, 32 anos, freira de votos perpétuos⁷, em um momento em que caminhávamos pela saída interna da creche e entrávamos no convento por um portão de ligação entre os dois estabelecimentos, ela declarou, olhando-me nos olhos: “*Queremos viver como os apóstolos de cristo, mesmo nos dias atuais, assim, como seguidoras de Jesus e do estilo de vida que eles viviam*”.

O tema da vida comum para Giorgio Agamben (2014), no que a religiosa concorda, tem seu paradigma no capítulo 2 de Atos dos Apóstolos, *Primeiras conversões*, versículo 44-46: “Todos os que creram estavam no mesmo lugar e tinham todas as coisas em comum[...]”, a “[...] multidão dos crentes tinha um só coração e uma só alma; ninguém considerava exclusivamente sua nem uma das coisas que possuía, tudo, porém, lhes era comum” (BÍBLIA SAGRADA, 2000, p. 1416).

A perspectiva proposta por Agamben é entender que o agente contemporâneo é levado a agir por dispositivos de controle governamental, tal é o modelo do governo dos outros, já analisado por Michel Foucault (1979; 2008). Para repensar a situação política do Ocidente, o filósofo italiano buscou nas origens do monacato cristão e sua experiência dos cenóbios e a vida em comum, cujo maior objetivo era viver fora do direito e da propriedade, criando uma vida que desse, a si própria, a sua norma, resistindo à tentativa institucionalizante de capturar a vida cristã pelo império romano – naquele caso.

É nessa perspectiva que a investigação também se confronta, sobretudo, com o problema da relação entre regra e vida, que define o dispositivo pelo qual os monges tentaram realizar seu ideal de uma forma-de-vida comum. O estudo realizado por Agamben permite uma aproximação com a gênese e processo da vida religiosa feminina na contemporaneidade, em sua forma-de-vida comum.

Ao refletir sobre a teorização da memória social por meio da obra de Maurice Halbwachs (1990), pude realizar uma interpretação do depoimento de Ir. Rita em relação ao longo tempo de duração desta congregação de religiosas direcionada ao feminino na Igreja. Seriam as mulheres religiosas as responsáveis pela manutenção da tradição cenobítica do grupo? Entendo que elas elaboram o sentido da continuidade do grupo também através das descontinuidades históricas, e tentam mostrar isso publicamente. Quando narram, provam a si mesmas que o grupo segue sendo o mesmo e, por isso, pode e é bom continuar existindo.

Outra possibilidade de aproximação da memória religiosa foi a opção pelo aspecto biográfico da memória narrada (KOFES, 2001), enfocando a religião enquanto experiência e noção de algo realmente vivido pelos agentes. O contato com a memória pessoal possibilitou-me compreender, no cotidiano experienciado que a relação com o mito fundante não é exterior ao agente, mas situa-se na relação do agente com eventos fundantes de sua identidade que não é apenas religiosa, mas também pessoal.

Considerarei esse um caminho viável para evidenciar os processos de elaboração de códigos de sentido observados no grupo de mulheres, dos conteúdos simbólicos que definem a identidade do grupo com a congregação e seu carisma e a maneira como correntes culturais se recriam em meio a processos de transformações históricas.

A referência ao sagrado aparece para algumas religiosas e formandas, como um fundamento, ou seja, um divisor entre o antes e o depois do ingresso na instituição, como um caminho que as conduzem da morte para a vida eterna com Deus Pai. Porém, foi mais comum ouvir que “*sempre estiveram na Igreja*”, pois o catolicismo já era a religião praticada por suas famílias, principalmente pelos seus pais e, desse modo, seguiram os ensinamentos de suas famílias e comunidade local, formando-se no catolicismo desde crianças.

Não raro, as decorrentes experiências com o sagrado, presentes nas trajetórias de vida das freiras, são lembradas como acontecimentos que desencadearam um processo de humanização “maior” em relação ao que viam acontecer nas trajetórias das pessoas com quem conviviam em suas escolas, família, e mesmo na Igreja entre os grupos de jovens católicos.

Para esta memória em estudo, a referência tanto é um tempo mítico, ancestral, quanto presente. É no tempo presente que se realiza a mitificação de eventos fundantes em suas biografias, como a profissão dos votos e as orações determinadas pelas horas do dia e da noite, as quais guardam relação com o sagrado. Acessam e compartilham, nesses exercícios diários, portanto, um imaginário que é objeto de reflexividades cotidianas, passíveis de reelaborações e reinterpretações no dia a dia, constituindo, assim, as suas identidades de freiras católicas na contemporaneidade.

Essa memória em construção inscreve-se no grupo de religiosas, onde é recriada a partir de redes de significados. Interessa, nesta pesquisa, não o julgamento das práticas e das posturas dessas mulheres religiosas, a partir de um referencial previamente elaborado, que se alça à condição de critério normativo; mas sim a visualização das pluralidades de suas relações com o sagrado, seus códigos de sentido, suas redes de significados e suas constantes reelaborações nos espaços cotidianos compartilhados por outras pessoas leigas e familiares, que também partilham da experiência religiosa e rituais com as freiras.

A memória não se restringe à lembrança do passado; a memória é recriada a partir de perguntas e referenciais da atualidade. Quem lembra, reconstrói-se a partir dos códigos e das referências com os quais se identifica no momento presente. Assim, o relato oral é composto pela história do depoente, pela expectativa do pesquisador e de uma série de mediações que se interpõem entre os dois ou mais participantes da pesquisa (FERREIRA, 2002).

Portanto, para valer-me de fontes orais, primeiro, cuidei de construir uma confiança e reciprocidade na pesquisa de campo e fora do campo. Moro na mesma cidade da instituição religiosa, o que implicou que, enquanto pesquisadora, participasse do cenário e das irrupções de acontecimentos estenografados, por vezes inesperados, nesta pesquisa.

Com o passar do tempo, encontrar as freiras caminhando pelas calçadas que dão acesso aos estabelecimentos de inserção das religiosas, ou andando de bicicleta ou de carro à caminho da Igreja tornou-me mais familiar ainda. Cumprimentos e convites: “*Ah, Joyce, não esquece da gente, como está a mãezinha? Venha visitar a gente.*”, tornaram-se comuns.

Conduzi o olhar para as familiaridades dos códigos de linguagem e suas redes de sentidos, pessoas e objetos envolvidos. Neste ponto, o distanciamento necessário na investigação de meus sujeitos de pesquisa não foi um dado estanque. Ademais, questões como os ritmos da narrativa, as variações emocionais de quem relembra e relata suas lembranças, as figuras de linguagem e os códigos de sentido subjacentes aos detalhes lembrados, são aspectos importante para o estudo sobre a religião.

Precisava enfatizar não somente o que era dito, mas a maneira como as palavras eram usadas, a linguagem gestual e corporal. Também os silêncios e esquecimentos que faziam parte daquilo que devia ser observado, vivenciado, compartilhado e que foram elucidativos para compreender a forma como um determinado evento incidiu sobre o cotidiano das religiosas (FERREIRA; FREITAS, 2002).

Esses foram detalhes que ofereceram indícios sobre a relação entre os grandes relatos da memória religiosa institucionalizada e sistematizada em saberes normativos, além de sua apropriação e reelaboração nos espaços e micro processos articuladores da vida religiosa no IPFSC.

Cabe agora introduzir, precisamente, o campo teórico da pesquisa, indicar os traços dessa produção e mostrar o olhar investigativo aplicado (RAGO, 1999). Por meio dos estudos de gênero e religião construí uma compreensão sobre as práticas do grupo de mulheres consagradas a partir de uma posição de subalternidade que, por sua vez, sustenta ainda um *status* ambíguo entre cultura e natureza (ORTNER, 1979). No sistema simbólico do cristianismo, a mulher está designada como significado polarizado e contraditório. A forma institucional da Igreja Católica lembra essa situação.

Neste momento, é necessário esclarecer o contexto do mundo religioso contemporâneo. Para tanto, propus, no capítulo subsequente, uma análise contextual da religiosidade e, sobre este aspecto, evidencio a particularidade do campo de pesquisa com mulheres consagradas.

I.2 Um contexto religioso

A universalidade do religioso insere-se na escolha do conceito utilizado. Uma acepção clássica de religião, como aquela utilizada nos primórdios da Antropologia, incorreria no risco da impossibilidade de transpor o conceito para além do Ocidente e dos monoteísmos.

A palavra religião guarda fortes aspectos políticos e ideológicos por se tratar de uma concepção Ocidental colocada à força por sobre outros povos; porém, longe de rejeitar o conceito, ou negar sua existência, reconheço que é preciso sempre levar em consideração o que se entende por religião no campo onde a pesquisa foi realizada.

Nos estudos sobre religião produzidos no âmbito das ciências sociais, as mulheres consagradas, conhecidas pelos nomes de freiras e monjas, foram diretamente vinculadas ao ascetismo, enquanto que o monasticismo⁸ foi considerado, geralmente, como uma forma de vida religiosa *sui generis* por autores como Émile Durkheim (1983), Erving Goffman (1974), Michel Foucault (2008) e Giorgio Agamben (2014).

Em seus estudos sobre o "espírito" do capitalismo, Max Weber (2004) desenvolveu o conceito de ascetismo com maior profundidade, distinguindo-o do misticismo contemplativo. O ascetismo mundano e intramundano é uma concepção de comportamento social em que os seguidores das doutrinas religiosas protestantes se dedicavam à aplicação profissional, sem se importar pelos prazeres que o acúmulo de riquezas poderia trazer. Em contrapartida, o ascetismo ultramundano ou negador do mundo, não é outro senão o que o mesmo autor denomina de ascetismo monacal (WEBER, 2004 apud PIRES, 2015).

O norte americano Clifford Geertz contribui para a compreensão da religião no campo de pesquisa com mulheres católicas consagradas. Isso porque em seus estudos, ainda dos anos 1960, estabelece uma definição de religião considerada como clássica nos dias atuais. Religião para o autor é um sistema de símbolos, e a possibilidade de estudo constrói-se a partir da via do historicismo e da hermenêutica. Geertz procura focar no que a religião representa para seus atores e como ela estabelece a própria noção de realidade para as pessoas que a vivenciam. Para o autor, religião é

⁸ Entende-se monasticismo (no grego *monachos*, significa uma pessoa solitária) como a prática da abdicção dos objetivos comuns dos homens e mulheres em prol da prática religiosa.

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações pareçam singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p. 104-105).

Clifford Geertz atribui o poder da religião ao fato desse sistema simbólico realizar a junção entre o *ethos*, a maneira de ser e de sentir de um determinado grupo, com a sua visão de mundo e a formulação da ordem geral das coisas elaboradas por esse mesmo grupo. A junção dessas duas dimensões tem o poder de formular uma imagem geral da estrutura do mundo e um programa de conduta humana em que, um e outro, reforçam-se mutuamente.

Wouter Hanegraaff (1999 apud GUERRIERO, 2013) estabelece uma revisão crítica do conceito elaborado por Geertz de maneira a poder analisar aquilo que chamou de religião secular. Sem fugir do dilema imposto pelos próprios antropólogos de se discutir religião em termos amplos, procura abarcar tanto a dimensão singular, aqui entendida como religião no singular, e qualquer sistema simbólico que influencia as ações humanas pela oferta de formas ritualizadas de contato entre o mundo cotidiano e um quadro meta empírico mais geral de significados.

Essa formulação responde, segundo o autor, pela noção de religião em geral, mas deve ser desdobrada para podermos compreender as formas que efetivamente se manifestam socialmente. Para tanto, o autor se utiliza de duas subcategorias: religiões no plural/religiosidade e espiritualidades. A diferença entre essas duas subcategorias está no fato de que, na religiosidade, o sistema simbólico é representado por alguma instituição social em especial; enquanto que a espiritualidade não precisa ser institucionalizada. Portanto, toda religiosidade é também uma espiritualidade. Mas nem toda espiritualidade é uma religiosidade.

Assim, a religião necessita, inevitavelmente, de um grupo articulado em torno de um conjunto de mitos, com hierarquia e papéis definidos, e de uma doutrina que manifeste ou demonstre um conhecimento sistematizado. Ao mesmo tempo, essa definição permite englobar sistemas de crenças que não tratam explicitamente de aspectos sobrenaturais, de seres espirituais ou de distinção entre sagrado e profano. Essa ampliação conceitual permite compreender uma série de novas manifestações espiritualizadas da nossa sociedade, como a Nova Era, e que não são englobadas pelos conceitos mais tradicionais de religião.

Tal discussão remete à questão do que é ou não é religioso. Uma vez que a antropologia não parte de um pressuposto da existência de manifestação de um sagrado – que responderia pela substância religiosa de um objeto, de um ato ou de uma ideia, é preciso procurar esses fundamentos em outros terrenos. (HANEGRRAFF, 1999 apud GUERRIERO, 2013).

É nessa direção que Talad Asad faz uma contundente definição de religião nos dias atuais e afirma que não é possível separar os símbolos religiosos daqueles que não são religiosos. Segundo o autor,

[...] diferentes tipos de prática e discurso são intrínsecos ao campo em que as representações religiosas (como qualquer representação) adquirem sua identidade e sua veracidade. Desta afirmação não se conclui que os significados das práticas e enunciações religiosas devam ser procuradas em fenômenos sociais, mas que sua possibilidade e seu status autoritativo devem ser explicados enquanto produtos de forças e disciplinas historicamente específicas (ASAD, 2010, p. 278).

É preciso, no entender do antropólogo, ir a fundo no contexto histórico em que se constituíram e se autorizaram esses símbolos religiosos. A questão básica gira em torno da impossibilidade de uma tradução. Qualquer costume ou ideia fora de contexto traduzido perde em poder compreensivo e corre o risco de ser utilizado como forma de dominação por quem o traduz. Esse é o caso do conceito de religião. Fiona Bowie (2006, apud GUERRIERO, 2013) acrescenta que é preciso sempre ter em mente que a construção da categoria religião se baseou em línguas e costumes europeus.

Para Asad (2010), o fato está em que os nativos são vistos como locais enquanto que os cristãos são universais. Essa concepção de universalidade acaba, mesmo inconscientemente, justificando a sobreposição do mundo e dos valores ocidentais por sobre os demais povos. Asad procura examinar os caminhos pelos quais a busca teórica por uma essência da religião, trans-histórica, separa a religião da política. Faz isso por meio de uma análise da definição de Geertz. Seu argumento é que não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constitutivos e suas relações são historicamente específicas, mas porque essa definição é, ela mesma, um produto histórico do processo discursivo.

Para outros críticos, por se tratar de um conceito ocidental que guarda origem na expansão da sociedade capitalista, servindo muitas vezes como forma de dominação, o termo deveria ser simplesmente abandonado (FITZGERALD, 2000 apud GUERRIERO, 2013). Não poderia ser uma categoria analítica porque não trata de algo transcultural. O argumento central é a da inexistência da religião como fenômeno universal, apesar da tentativa de algumas igrejas em criar uma ortodoxia ou um caminho único para a verdade, como parece ter sido a tarefa da Igreja Católica, desde os seus primeiros séculos. 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 e de direito.

Quando utilizo Igreja Católica e/ou Igreja, refiro-me à instituição Igreja Católica Apostólica Romana que, após a Reforma Gregoriana, ligada diretamente ao Bispo de Roma ou Papa, buscou se afirmar como ocupante não apenas de um lugar de destaque, mas de comando em relação às outras igrejas cristãs, criando assim uma ortodoxia e ortopraxis⁹ a partir dos concílios subsequente, do direito canônico, do envio de legados às mais diversas regiões do ocidente, da busca de apoio nos poderes seculares e, paradoxalmente, da oposição a estes¹⁰ (FRANK, 1988).

A Reforma Gregoriana foi 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 adequado sobre qualquer ser vivente, estando abaixo apenas de Deus (RUST, 2013).

As ideias que prevaleceram na Igreja Cristã do Ocidente foram, em grande parte, concebidas por alguns poucos homens, gigantes da Teologia que, gradualmente, transformaram o pensamento cristão no corpo de ideias complexo e altamente estruturado que dominou o mundo medieval. Esses homens teceram comentários sobre muitos aspectos da vida e do pensamento cristãos, mas nem sempre concordaram entre si, tanto no que diz respeito à doutrina como à prática cristã.

⁹ Ortopraxis ou ortopraxis é a ênfase na conduta, tanto ética quanto litúrgica, em oposição à fé ou a graça. Difere da ortodoxia (uma fé certa), a ortopraxis pode ser compreendida como um conjunto de técnicas e credos que faz parte de uma determinada tradição, que são passados para seus estudantes e mantidos sem alterações. Nessa perspectiva, o resguardo da identidade doutrinal do cristianismo e da missão apostólica é parte da existência da Igreja.

¹⁰ Ressalta-se, contudo, que a universalidade da instituição eclesiástica e seu caráter romano não coexistem, desde o princípio, de forma pacífica e consensual.

Portanto, para compreender o contexto religioso no qual foi construída a pesquisa, parto de alguns elementos da teoria weberiana sobre a religião. Max Weber (1864-1920) é, por excelência, o teórico clássico no qual grande parte da sociologia contemporânea apoia-se para estudar as religiões (SOFIATI, 2011). O autor apresenta o processo de modernização a partir da ideia de racionalização do mundo ocidental, que tem como consequência o processo de desencantamento do mundo. O desfecho desse processo leva à secularização da sociedade.

O processo de racionalização está centrado na tese de que os indivíduos passaram a agir cada vez mais na perspectiva da ação típica ideal, conhecida como ação racional, sendo produzido em um processo de conexão entre a ação racional com relação a fins, e a ação racional com relação a valores, produzindo uma conduta de vida metódico racional (SOFIATI, 2011).

Por isso, como afirma Flávio Pierucci (2003), a sociologia da religião de Weber é uma fonte para a compreensão do processo de racionalização cultural do ocidente, que produz diferenciação, autonomização e institucionalização das diferentes ordens da vida, sendo que, nesse processo, cada esfera de valor justifica-se por si mesma (PIERUCCI, 2003 apud SOFIATI, 2011).

De modo geral, a literatura acadêmica sobre o campo religioso brasileiro tem sido desafiada por um curioso paradoxo: o acúmulo de conhecimento sobre as diferentes cosmovisões parecia ter tornado evidente que, do ponto de vista dos ritos, das crenças e da lógica interna de cada universo, os cultos poderiam ser considerados diferentes entre si. Quando se observa o comportamento daqueles que frequentam esses cultos, as fronteiras parecem pouco precisas devido à intensa circulação de pessoas pelas diversas alternativas, além da acentuada interpenetração entre as crenças.

No contexto desta pesquisa, a possibilidade da religião presente em estabelecimentos denominados como entidades filantrópicas, que corresponde a uma organização em pessoa jurídica que presta serviços à sociedade, principalmente às pessoas mais carentes, e que não possui como finalidade a obtenção de lucro. Nas entidades estudadas nessa pesquisa, estão presentes fiés e não fiés, mulheres consagradas, leigas, crianças, idosos sob a direção de uma organização religiosa católica, pretende propagar uma ideia de fé e religião.

O *status* autoritativo dos símbolos religiosos e expressões religiosas nesse espaço fundado como associação civil, serão explicados enquanto produtos de nosso passado e futuro legítimos, de uma

[...] história particular do conhecimento e do poder (e isso inclui uma compreensão particular acerca de nosso passado e futuro legítimos) a partir da qual o mundo moderno foi construído remetendo o esforço de uma definição antropológica da religião a uma história particular do conhecimento e do poder, a partir da qual o mundo moderno foi construído. (ASAD, 2010, p. 278).

Sobre o ponto de vista entre indivíduos e religiões, nota-se que o pertencimento religioso herdado do berço, transmitido pela família ou pela cultura, em que a figura do católico não praticante aparecia como um padrão recorrente no passado, segundo Pierre Sanchis (2001), se transformou porque o trânsito religioso aparece como uma prática comum.

Assim, as pesquisas qualitativas têm indicado movimentos de mudança, como de conversão, movimentos de errância ou movimentos de pertencimento difuso, com a máxima: Deus é um só e, portanto, pode ser encontrado em vários lugares.

Nota-se ainda o movimento de mesclar elementos de diversas religiões para a construção de uma religião, como uma espécie de bricolagem, auto fabricação religiosa ou o movimento de alguém que diz ter mais espiritualidade do que uma religião. Ou seja, envolvendo pessoas que admiram determinados aspectos éticos, idealísticos, místicos das condutas de grandes figuras da humanidade, nos quais identificam um alto grau de desenvolvimento espiritual, cujos ensinamentos buscam seguir e aplicar no seu cotidiano, mas que não consideram que isso seja uma religião. Ou ainda, o movimento de reinterpretar com um sentido espiritual determinadas explicações científicas sobre o universo, tendendo ligar ciência e espiritualidade (PIERUCCI, 2001, 2006; SANCHIS, 2001).

Paralelamente a esses novos movimentos mais fluídos interpretados por Pierucci, quando em relação ao cotidiano das religiosas e suas obras, observei movimentos de retorno à tradição, busca de origens, de fontes mais puras que pressupõem-se ter ficado esquecidas na história. O historiador Eric Hobsbawm (1995), ao investigar o século XX, verifica que, muitas vezes, essas buscas de fontes sejam uma reinvenção de tradições ou criações recentes que assumiriam o formato de prática, idealmente teriam existido no passado (HOSBSBAWM, 1995).

O diálogo estabelecido com os estudos do sociólogo Perter Berger (1985), se aproxima mais da interpretação específica que realizo sobre o fenômeno social da vida religiosa feminina católica com o grupo das PFSC. Na condição de sociólogo da religião, Berger estabelece a premissa de que a sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo, e que a religião ocupa um lugar de destaque nesse processo.

O autor propõe estabelecer a ligação entre religião e construção do mundo a partir da relação dialética que existe entre os seguintes pressupostos: a sociedade como um produto do homem e, ao mesmo tempo, o homem como um produto da sociedade. Esse processo dialético, que apresenta três momentos, é sintetizado pelo autor da seguinte forma:

É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade (BERGER, 1985, p. 16).

O ser humano difere de outros animais, nasce em um mundo aberto que deve ser modelado pela própria atividade do homem, ou seja, a existência humana é “[...] um contínuo pôr-se em equilíbrio do homem com seu corpo [...]”, do homem com seu mundo. É nesse processo que o homem produz o mundo (BERGER, 1985, p. 18).

A essa construção humana do mundo, Berger chama de cultura. A sociedade ocupa, em sua perspectiva, “[...] uma posição privilegiada entre as formações culturais do homem [...]” (BERGER, 1985, p. 20), e, por isso, ele descreve o processo da objetivação da sociedade e da socialização do ser humano como uma tarefa que “[...] nunca pode ser contemplada, que deve ser um processo contínuo através de toda a existência do indivíduo[...]” (BERGER, 1985, p. 29).

Em meu trabalho de campo, a religião aparece claramente como um importante aspecto do fenômeno social em discussão. Nesse caso, a religião, enquanto construção humana “[...] é a cosmificação feita de maneira sagrada [...]” (BERGER, 1985, p. 38). As religiosas no cenóbio formam um *ethos* como um corpo religioso de *habitus* e costumes.

Pode parecer surpreendente que o ideal monástico, nascido como fuga individual e solitária do mundo, tenha dado origem a um modelo de vida comunitária integral. De qualquer modo, logo depois que Pacômio põe resolutamente de lado o modelo anacorético, o termo monastério passa a equivaler, usualmente, a cenóbio. A etimologia que remete à vida solitária é removida de tal maneira que, na Regra do Mestre, monasterial, pode ser proposta como tradução de cenobita (AGAMBEN, 2014). Teodoro Estudita (apud AGAMBEN, 2014), o cenóbio é comparado a um paraíso, e sair dele equivale ao pecado de Adão que foi expulso do paraíso seduzido pelo conselho da serpente.

Em entrevista, Ir. Graça narra que o espaço conventual permite a ela acessar, experimentar uma paz que não encontrava enquanto morava em São Paulo com sua família.

Eu queria estar num lugar mais aberto, no sentido de estar mais em sintonia com Deus, mais em silêncio. Foi quando eu soube de uma prima que estava aqui neste convento. Hoje ela não vive mais aqui, ela sofreu de depressão e deixou a vida consagrada. Mas, naquela época, com a entrada da minha prima ao convento, eu passei a conhecer mais as possibilidades que eu tinha para fazer o mesmo.

Outra freira identifica o convento como sua casa. Em conversa informal, no pátio do convento, Clara, disse-me:

Eu poderia me casar, teria dado certo, mas eu vim aqui pras Irmãs. Depois de um ano eu entrei aqui. Faz quarenta anos de vida religiosa. Apreendi muita coisa com as Irmãs. Aqui é minha casa.

Referindo-se a esse ideal é que, em sua regra, Agostinho define como primeiro objetivo da vida monástica “o morar unânimes na mesma casa, com uma só alma e um só coração em Deus” (Agostinho, 1377, apud AGAMBEN, 2014).

Berger, ao descrever a fugacidade dos mundos socialmente construídos pelos homens e as constantes ameaças que tais mundos sofrem, menciona a importância dos processos fundamentais da socialização e do controle social como mecanismos que servem para atenuar essas ameaças. Discorre ainda sobre o valor do processo de legitimação “[...] que serve para escoar o oscilante edifício da ordem social [...]” (BERGER, 1985, p. 42). A seguir, o autor descreve o processo de legitimação e mostra o papel da religião nesse empreendimento:

[...] a parte historicamente decisiva da religião no processo de legitimação é explicável em termos da capacidade única da religião de ‘situar’ os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência. [...] a legitimidade religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. [...] os *nomos* humanamente construídos ganham um *status* cósmico (BERGER, 1985, p. 48-49).

As legitimações religiosas, originárias da atividade humana, uma vez cristalizadas em complexos de significados que se tornam parte de uma tradição religiosa, podem atingir certo grau de autonomia em relação a essa atividade.

A religião, que normalmente é utilizada como instrumento de legitimação de uma determinada ideologia social, também pode servir como instrumento de subversão e de mudança cultural na sociedade. Sendo a cultura um constructo humano, ela pode ser desconstruída e reconstruída a partir de uma intervenção ativa do próprio ser humano.

Segundo Berger, o estudo sobre o campo religioso nas ciências sociais requer um olhar atento para as transformações ocorridas na modernidade. Como já foi dito anteriormente, toda potencialidade de secularização, autonomização, diferenciação, racionalização e institucionalização são elementos que precisam ser incluídos nas análises.

Weber (2004) explica que o advento da racionalização ocidental e do processo de hegemonia capitalista foi possível a partir dessa nova perspectiva de visão de mundo dos agentes. O processo de desencantamento do mundo é resultado do processo de racionalização da magia como obstáculo ao desenvolvimento do capitalismo moderno. Sua fonte original está na economia industrial capitalista, ou seja, na proximidade dos processos de produção industrial com o estilo de vida dos indivíduos.

Para Berger (1985, p. 119), a secularização é definida a partir de um “[...] processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos [...]”, significando não apenas um processo sócio-estrutural que se manifesta na retirada das Igrejas cristãs das áreas que estavam sob seu controle ou influência. Consiste também na secularização da consciência, na qual existe uma produção crescente de indivíduos que veem o mundo sem recorrer às interpretações religiosas.

Porém, o cristianismo manteve o caráter histórico da religião. Segundo Berger (1985, p.119), como nos ensina Weber sobre o desencantamento do mundo, um passo para o processo de secularização começa no Antigo Testamento: Israel produziu uma ruptura com a unidade cósmica de sua teologia dominante, tendo como consequência a negação do universo religioso.

São três os traços que caracterizam essa negação, segundo Berger (1985): a) a transcendência quando se assume a postura de que Deus é radicalmente sublime e superior; b) o historicismo quando se assume uma fé histórica e específica, a partir de acontecimentos no mundo; e c) a racionalização da ética quando se assume uma prática ritualística que exclui do culto qualquer elemento mágico. Nesse processo, o indivíduo aparece como ator da história diante de Deus, e ainda, a transcendência de Deus e o desencantamento do mundo estão conectados com as raízes da secularização moderna.

Além de manter seu caráter histórico, o cristianismo católico serviu, involuntariamente, ao processo de secularização da modernidade, pois esse tipo de institucionalização concentrou a atividade e os símbolos religiosos, separando-os do resto do mundo. Existe um potencial secularizante nesta perspectiva, pois o mundo, o profano, fica relativamente independente do mundo sagrado.

Para o antropólogo Peter van der Veer (2013, p. 7), a espiritualidade é um termo crucial para o entendimento da sociedade atual, não como uma forma marginal de resistência contra a modernidade secular, mas como “[...] um aspecto central do projeto moderno.” Mais do que condicionada pela sociedade, a espiritualidade é um fator que dinamiza as relações neste contexto compondo também o imaginário de uma época específica (CASTORIADIS, 2000).

As considerações de Veer ainda avançam no argumento de que a espiritualidade é uma categoria forjada na modernidade e indicam um vínculo com os conceitos de religião e secularização. Para o autor, “[...] o ‘espiritual’ e o ‘secular’ foram produzidos simultaneamente como duas alternativas conectadas à religião institucionalizada na modernidade euro-americana” (VEER, 2013, p. 36).

Trata-se, portanto, de reconhecer que, primeiro, embora seja possível identificar raízes históricas do conceito no misticismo, a espiritualidade é, de fato, uma categoria tributária da modernidade ocidental. O argumento não é vulgar e sua demonstração depende de um amplo esforço genealógico, cujo empreendimento se afasta do tema central desta pesquisa.

O vínculo que a categoria estabelece com a modernidade revela que a espiritualidade é um conceito historicamente situado, e sua emergência é, ela mesma, o produto histórico de processos discursivos. Nesse contexto religioso católico da pesquisa, transformo as categorias homens e mulheres em perguntas, ao invés de serem tomados como categorias fixas, como assim estão prescritos nos códigos do Direito Canônico (1983).

No capítulo subsequente, permito-me esmiuçar as desigualdades e os significados construídos sobre esse universo complexo da vida feminina no cenóbio, por meio das contribuições dos estudos de gênero.

I.3 Uma perspectiva de gênero para compreender o contexto social onde estão inseridas as mulheres católicas consagradas

Por meio do conceito de gênero, busquei compreender as representações da realidade social, tomando as relações e representações de gênero como ponto de partida. O conhecimento da problemática de gênero ajuda a compreender melhor e de forma mais completa a sociedade, e acrescenta também uma vantagem prática na execução de projetos de investigação e de intervenção social.

Os estudos de gênero têm uma existência ainda recente, o que não surpreende, visto que o gênero, como dimensão de compreensão social, foi aceito apenas nos anos setenta do século passado. Até então, reinava o androcentrismo, em que a atenção era quase exclusivamente para o homem e as conclusões a cerca de uma sociedade ou comunidade no seu todo, eram retiradas a partir da vivência masculina.

Os novos movimentos sociais emergem paralelamente à eclosão da fase contemporânea do feminismo, especialmente na Europa pós 1968 e nos Estados Unidos. É possível dizer que foi a partir de então que o campo de investigação científico sobre as mulheres se ampliou, evidenciando a forte relação do movimento social com os estudos feministas. Permitiram, assim, uma nova voz a certos grupos sociais antes excluídos da produção do conhecimento acadêmico e intelectual, também conduzindo a novas interpretações da história e das relações sociais no Ocidente e no resto do mundo.

Nessa conjuntura, um dos movimentos sociais e culturais mais importantes foi o movimento feminista, que produziu dentro e fora da academia novas interpretações da história e da sociedade, a partir das experiências das mulheres e da problematização do que veio a se chamar relações de gênero (ADELMAN, 2004).

Muitas questões colocadas por esta epistemologia devem ser compreendidas em um contexto mais amplo, no processo de transição de paradigmas, fruto das transformações sociais que ocorreram nos anos de 1960. Guerras e movimentos de descolonização trouxeram à tona não só as chamadas minorias: os marginais, as mulheres e os homossexuais, como os habitantes do mundo colonizado, colocando em cena novas vozes coletivas e contribuindo para a desconstrução do sujeito único e universal.

A partir de Simone de Beauvoir (1949) autora de **O segundo sexo: fatos e mitos**, já se avançava o *insight* de que as mulheres seriam o grande outro da civilização ocidental (BORDO, 1997). Para Beauvoir e Susan Bordo, o simples estabelecimento do feminino como aquilo que contrasta com uma norma racional, tida como masculina, concretiza a associação que se faz entre o feminino e a não razão. Desta maneira, a cultura ocidental constrói seu retrato das mulheres como nunca completamente racionais e sempre afastadas de uma verdadeira essência do ser humano.

O movimento feminista, tanto na militância como na academia, conquistou muito, porém ainda existe um longo e árduo caminho a ser percorrido para a conquista de direitos iguais e necessários entre os sexos (SAFFIOTI, 2004). E, por esse motivo, junto a outras pesquisadoras, acredito na importância desta pesquisa com mulheres, em uma perspectiva feminista e com um diálogo com a religião, para que os avanços permaneçam (BIDEGAIN 1996, ROSADO-NUNES 2001, 2005, 2006, 2015; GEBARA 2010).

O marco da passagem do feminismo igualitarista, no molde sufragista, para a fase do feminismo centrado na mulher sujeito, teve como substrato material a sociedade urbano industrial moderna, cuja configuração se acelerou justamente nesse período e foi marcada pela entrada das mulheres no mercado de trabalho, ampliando-se progressivamente no decorrer do século XX.

Aos poucos, as mulheres passaram a ter uma dupla jornada de trabalho (doméstica e extradoméstica) e, com isto, a nova responsabilidade de conciliar vida profissional com vida familiar. Outro fator importante foi o advento da contracepção química e segura nos anos 1960, possibilitando às mulheres escolherem o número de filho/as que desejavam, rompendo com o determinismo biológico e social da maternidade.

As temáticas dos estudos feministas e de gênero estão associadas tanto às grandes fases do feminismo como aos contextos e problemas que lhes suscitaram. O feminismo tem sido delimitado por suas etapas históricas. Três grandes fases são referidas em comum: a universalista ou humanista, ou das lutas igualitárias pela aquisição de direitos civis, políticos e sociais; a diferencialista e/ou essencialista, das lutas pela afirmação das diferenças e da identidade; e uma terceira, denominada de pós moderna, derivada do desconstrucionismo, que apoiou as teorias dos sujeitos múltiplos e/ou nômades (SCAVONE, 2008).

É importante lembrar que essas fases correspondem, em grandes linhas temporais, aos séculos XVIII e XIX, à segunda metade e ao final do século XX e ao início do século XXI; entretanto, não é possível circunscrevê-las em uma perspectiva linear. Apesar de estabelecermos a relação temporal com períodos e lutas distintos, essas fases não são fixas, elas dependem da situação social, econômica, cultural e política de cada sociedade.

Atento-me ao fato de que, na compreensão do social, não se pode abordar os gêneros como opostos, e que deve ser evitado o *a priori* de um sistema binário que entende mulher e homem como categorias sociais fixas. Fundamentalmente, o gênero é um sistema de significados e depende, portanto, do contexto social.

Segundo Joan Scott (1995) diversos domínios da vida social têm sido associados à natureza e retirados da ação humana, bem como tratados como se fossem únicos, no singular. O esforço de Scott e de outras teóricas tem sido justamente o de tomar o sentido oposto: desnaturalizar esses domínios heteronormativos.

A autora retoma as ideias de Michel Foucault ao afirmar que

Gênero é a organização social da diferença sexual percebida. O que não significa que gênero reflita ou implemente diferenças físicas e naturais entre homens e mulheres, mas sim que gênero é o saber que estabelece significados para as diferenças corporais (SCOTT, 1994, p. 13).

Uma vez que gênero é um saber, e entendendo que saber e poder nunca estão dissociados, gênero tem um sentido eminentemente político. Ao refletir sobre construção de gênero de mulheres consagradas inseridas, considero, como propõe Scott, que (1) gênero é construído sobre a base da percepção da diferença sexual e (2) gênero é uma forma primária de dar sentido às relações de poder (SCOTT, 1995). O conceito de gênero foi sendo construído nos estudos relacionados aos diversos campos do feminismo e, por isso, também de ordem ideológica, política e de lutas (SCOTT, 1990); e, ainda coloca, enfrentamento à uma forma de saber acadêmico (SAFFIOTI, 2004).

A historiadora Joyce Salisbury (1995), em sua obra **Pais da Igreja, Virgens Independentes**, interroga a historiografia existente e o silêncio sobre o protagonismo feminino, revelando um testemunho do poder da Igreja para oprimir e da resistente capacidade das mulheres para superá-los. O celibato, para muitas dessas mulheres, representou uma forma de emancipação e efeitos duradouros das atitudes sexuais no período medieval.

O cunho patriarcal dessas religiões até surpreende pela rigidez com que procurou controlar o corpo e a sexualidade das mulheres, como se pode encontrar, principalmente, nos últimos textos do Novo Testamento, em especial no capítulo 2, das Cartas de Timóteo, *Dificuldades do ministério*, versículos 9-15 (p. 1522) e Pedro capítulo 3, *Deveres mútuos dos esposos*, versículos 1-6 (p. 1544), textos característicos de uma estrutura social em que valores e mentalidades patriarcais e segregacionistas ainda existem (BÍBLIA SAGRADA, 2000).

Uma religião patriarcal, segundo Esperanza Bautista – teóloga feminista –, é aquela que segue o modelo do patriarcado *Kyriarcal* e as mulheres, nesse tipo de estrutura religiosa como o Catolicismo, são apartadas de todo poder de decisão, não podendo receber nenhum tipo de ministério ordenado. Em resumo, pode-se dizer que seu acesso a Deus é limitado à mediação masculina (BAUTISTA, 1993). Elisabeth Schüssler Fiorenza (1992; 1994) foi quem elaborou esse conceito e propõe uma análise crítico-feminista, que não depende do marco teórico de um dualismo simbólico de gênero, seu enfoque do ângulo da análise de gênero está direcionado a uma análise sistêmica complexa das estruturas multiplicadoras da opressão.

A partir da década de 1970, a autora começa a articular uma analítica social em termos históricos, propondo uma redefinição do conceito de patriarcado em referência a uma complexa pirâmide social de dominações e subordinações graduadas. Esta proposta deixa transparecer a presença de uma cultura de matriz religiosa, com raízes patriarcalistas, em sistemas atuais de dominação e exploração. O *kyriarcado*, portanto, é um marco intelectual e uma ideologia cultural que legitima e é legitimada por estruturas sociais e sistemas de dominação *kyriarcais*. As forças opressivas do heterossexismo, nesse sentido, são multiplicadas pelo racismo, pela pobreza, pelo imperialismo cultural, pela guerra, pelo colonialismo militarista, pela homofobia e pelo fundamentalismo religioso.

A herança cristã compõe-se de diversas visões de sexualidade e continência aplicada às mulheres. Segundo Salisbury (1995), a primeira posição genérica é a dos primeiros padres da Patrística, como Tertuliano, Ambrósio, Jerônimo, Tomás de Aquino e Agostinho de Hipona.

A tradição judaico-cristã é conhecida por exercer uma moral sexual rígida, principalmente em relação às mulheres, cuja sexualidade tem sido dirigida ao serviço para o outro e à maternidade como um serviço à humanidade. Embora Michel Foucault (1985, p. 38) tenha chamado a atenção para o fato de que “[...] não há muito sentido em falar de uma moral judaico-cristã, uma vez que se desenvolveram processos muito complexos desde a época helenística até Santo Agostinho [...]”, a expressão ‘judaico-cristã’, utilizada neste trabalho, tem o objetivo de acentuar a submissão da mulher ao homem como fenômeno cultural de longa duração presente tanto em certas civilizações da Antiguidade, como nas sociedades cristãs.

Ana Paula Vosne Martins (2015) afirma que, desde meados do século XVIII e especialmente ao longo do século XIX desenvolveu-se uma concepção espiritual e emocional da maternidade, presente nos mais diferentes discursos, mas também já se configurava nestes discursos uma visão cultural da superioridade dos valores morais e cristãos do Ocidente, sintetizada pela palavra civilização.

Linda Nicholson (1999) afirma que o sentido de mulher remete à sua historicidade, isto é, não é encontrado na elucidação de uma característica específica, mas a partir da elaboração de uma complexa rede de características empiricamente descobertas. Por tanto, busco não definir o conceito de mulher, para que pensem em mulheres em contextos específicos. Isso permite também mapear suas semelhanças, o que, para a autora, não inviabilizaria a prática política (NICHOLSON, 1999).

Nas ciências sociais, boa parte das pesquisas sobre religião e gênero têm sido orientadas por dois estereótipos contrários: no primeiro, subestima-se a religião como força cultural, no segundo, é vista como fator principal e único na vida das mulheres¹¹.

Nesses anos de pesquisa com mulheres e religião, precisei refletir sobre o meu posicionamento enquanto pesquisadora, mulher e de origem católica, quando apreendo sobre a vida cotidiana de diferentes mulheres que compartilham a vida consagrada. A partir das freiras, pude compreender um passado histórico e as rupturas possíveis em suas ações microssociais. Insisto nessa tecla: não podemos negar que a hierarquia e a subalternidade na Igreja Católica já se instituiu como fator histórico.

¹¹ Essa última interpretação é geralmente utilizada em estudos sobre mulheres que pertencem às Ordens católicas de vida em clausura (Cf. RODRIGUES, 1995; BERTO, 2015; GACIA, 2006; ROSA, 2016).

Segundo Vuola, (2015), o sexismo das religiões, em suas diferentes comunidades e tradições tem se mostrado um dos obstáculos mais significativos para a emancipação das mulheres e a criação de uma ética sexual realista, humana e concreta. A cultura não é imutável, e ignorar essa história pode ser parte do interesse tanto das forças mais hegemônicas das religiões como algo inevitavelmente sexista e patriarcal sem possibilidade de transformações.

Como no caso das religiões consideradas monoteístas, a própria tradição religiosa oferece, com frequência, instrumentos, interpretações e motivações para opiniões e práticas contrárias, sendo que a posição das mulheres nessas tradições é um exemplo dessa dinâmica. Ao lado do aberto sexismo e da misoginia de muitas teologias cristãs, sempre existiram mulheres e homens que questionaram esse sexismo, em especial sua legitimação religiosa e teológica (GEBARA, 1986; 1992; 2000; SALISBURY, 1995).

Na história, muitas figuras podem ser chamadas retroativamente de feministas, inclusive uma freira poeta de nome religioso Sor Juana Inés de la Cruz. Juana de Asbaje y Ramírez de Santillana viveu entre os anos 1651-1695, em duas instituições conventuais: o convento das Carmelitas Descalças e, depois, na ordem de São Jerônimo, ambos México colonial. A freira escreveu poemas que demonstram o sentimento de injustiça entre homens e mulheres, mesmo vivendo em clausura:

Homens bobos que acusais as mulheres sem razão, sem ver que são ocasião, daquilo do que as culpais: se com ânsia sem igual solicitais seu desdém, como esperais que ajam bem se as incitais ao mal? (Tradução: Mariza Corrêa, p. 192, 2004).

Então, apenas ignorando essa história talvez fosse possível sustentar o argumento de que o feminismo é secular por definição, e que a secularização é a única via possível de liberdade e igualdade de gênero. Segundo Margareth Rago,

A religião é uma realidade que não se pode ignorar quando se pretende mudar e melhorar o modo de vida das mulheres, e não apenas delas. Isso certamente não significa aceitar seus pressupostos e postulados, mas analisa-los a partir de uma postura crítica. (RAGO apud VUOLA, 2015, p. 66).

Essa explanação das leituras realizadas favorece a potencialização das práticas feministas que poderiam passar despercebidas sem as adequadas para a sua visibilização. Possibilita, portanto, elaborar uma compreensão inicial da instituição cenobítica, presente no capítulo subsequente, e discutir tanto as relações de poder que capturam corpos e subjetividades femininos, quanto as práticas e vozes dissidentes presentes no trabalho de campo. No capítulo subsequente, apresento os processos de mudança na vida religiosa no Brasil a partir de análises conjunturais.

CAPÍTULO II

II.1 As religiosas católicas chegam ao Brasil

A ideia construída sobre a história do ocidente pode ser entendida como uma sucessão de episódios envolvendo experiências de alteridades, na qual se identificam, desde a era moderna, três adensamentos de contatos entre diferentes povos e culturas: o alargamento das grandes navegações nos séculos XV e XVI com suas rotas comerciais europeias e levando também à colonização da América; os avanços imperialistas sobre a Ásia e a África no século XVIII e XIX; e a globalização em finais do século XX e início do século XXI.

Esses contatos não aconteceram e nem aconteceram de modo igualitário, mas estão associados a relações de dominação e exploração, justificados ideologicamente pela desqualificação das diferenças como formas inferiores de vida e pensamento. Foram, assim, encontros históricos marcados por profundo etnocentrismo. O “descobrimento” da América, apontado por Tzvetan Todorov (1999) como um momento de experiência radical da alteridade, significou para os europeus uma quebra dos seus modelos de pensamento e, portanto, uma necessidade de legitimação da Europa como centro do mundo e espaço mais civilizado do planeta. As tentativas de enquadramento da nova região e de seus habitantes nas tradições cosmográficas e nos conceitos de humanidade, então vigentes, provocaram uma série de reviravoltas intelectuais.

Ocorreu, nesse período, um processo de releitura da identidade ocidental diante das novas humanidades que a descoberta apresentava, colocando em questão as verdades defendidas pelos europeus. O código religioso era, obviamente, privilegiado, sendo que a distância entre o eu e o outro foi medida pelo parâmetro da fé, cujo grau de intensidade marcava a distância entre a civilização e a barbárie.

O exercício realizado nesse capítulo sobre a análise histórica e com recortes temporais mais amplos tem intrínseca relação com o fenômeno social da vida religiosa. De acordo com Mendonça e Pires (2015, p. 15), voltar ao passado possibilita a reflexão acerca de muitas das nossas mazelas como:

[...] o patrimonialismo, o caráter mercantilista de nosso processo produtivo, a prevalência de *commodities* agrícolas e minerais em nossa pauta comercial e ainda as desigualdades de classe, de gênero e de etnia que fazem deste país um dos campeões em disparidade de renda, além do triste recorde de homicídios [...] Contudo, esse conhecimento ajuda a criar uma consciência coletiva sobre o quanto esses equívocos precisam ser evitados com vistas a construir um país desenvolvido, não só economicamente, mas também e fundamentalmente em termos civilizacionais.

Uma conjuntura regida por uma dinâmica própria, cujos contingentes são articulados por relações sociais e políticas instáveis, mas que perduram, é o convento e as freiras. Assim, coloca-se a possibilidade de que, dadas certas condições micro e macro sociais, determinada religião – e suas instituições – desempenhe uma função social transformadora – ou nem tanto. Veremos como algumas transformações foram possíveis e, depois, como alguns processos de mudança recuaram com o tempo.

Para continuar a reflexão, vou me ater mais especificamente ao cristianismo e, neste contexto, particularmente ao catolicismo. A Igreja Católica, por séculos, foi a igreja hegemônica que, por durante trezentos anos, foi uma religião de Estado, e que, portanto, possui uma força simbólica, religiosa, cultural e política fundamental na construção da identidade do que denominamos civilização ocidental.

Candido Procópio de Ferreira Camargo (1973), sociólogo, discutindo sobre os censos de 1940, 1950 e 1960, referia-se já à sociologia do catolicismo no Brasil como uma sociologia da perda, não presumia um futuro de agregação, mas de diminuição e estagnação. As tendências registradas no início dos anos 1970 pela equipe do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap), liderada por Candido Procópio Ferreira de Camargo são confirmadas mais uma vez pelo censo demográfico de 2010. Quando, numa população de duzentos milhões, quase setenta milhões se declara católico, tem-se uma maioria esmagadora da população ainda se declarando católica.

Então, somos um país ainda fortemente católico, embora, cada vez mais plural. E cada vez mais plural não só em relação à declaração crescente, mas aos de grupos que são minoritários em relação à Igreja Católica e muito fortes politicamente na sociedade. Grupos que se tornaram de fato significativos politicamente no Brasil e também pelo peso e influência religiosa que possuem na grande mídia e principalmente na televisão.

Em campo, verifiquei que as candidatas à vida religiosa são oriundas de contextos sociais sem muitos recursos e escolaridade (PIRES, 2015). A maioria delas é nascida no norte do estado de Minas Gerais e no país africano Togo e regiões próximas. Muitas delas relatam o desejo por se profissionalizarem através do ingresso na instituição religiosa, e algumas veem, nos exemplos de freiras cantoras que aparecem nas mídias, seus referenciais principais para seguirem na vida religiosa. No entanto, poucas conseguem terminar os estudos profissionalizantes, pois a instituição carece de trabalho em outras localidades do Brasil e do mundo, devendo a jovem estacionar os seus estudos de formação universitária para atender os pedidos da congregação.

Rosado-Nunes (1992) considera que a associação entre homens e religiões feita por Weber está fundada no ascetismo racional que permite o surgimento da figura do líder, do herói. Às mulheres, restam as religiões mágicas, que incorporam o erotismo e as afastam da *ação no mundo*. O resultado foi homens ativos e mulheres passivas, tanto na religião como na sociedade. Durante a pesquisa de campo, verificamos que o discurso das freiras indica que atribuem diferentes significados à própria vocação. Essas significações, em alguns momentos, aproximam-se das principais premissas colocadas pela congregação; em outros, afastam-se delas, introduzindo novos elementos que compõem a identidade religiosa das freiras consagradas e das candidatas à vida religiosa, filhas da sociedade do consumo.

Existem relações conflituosas entre catolicismo, valores modernos e modernidade, isso tem a ver com a discussão sobre os direitos das mulheres. Embora as religiões não sejam monolíticas, possuem divergências internas, mas existe um núcleo duro na religião incompatível com o feminismo (OROZCO, 2009). Portanto, há de se considerar e reconhecer que, para uma grande parte da população brasileira, as crenças religiosas fazem parte da maneira como as pessoas conduzem as suas vidas. Rosado-Nunes, expõe tal ambiguidade:

É preciso, porém, ressaltar a ambiguidade com que isso se dá no contexto brasileiro. As religiões congregam as pessoas, transmitem valores éticos, ajudam a criar laços de solidariedade e fortalecem a esperança necessária para que as pessoas superem adversidades. Por outro lado, muitas vezes as religiões podem ser responsáveis por limitar liberdades, especialmente quando falamos em direitos sexuais, direitos reprodutivos e igualdade de gênero. Essa ambiguidade, em muitos casos, reflete projetos políticos claros. Com isso, não sem intenção, acabam sendo agentes de opressão e culpa (ROSADO-NUNES, p. 5, 2009).

A Igreja Católica é uma das mais antigas instituições da sociedade ocidental. Qual papel teve na formação da nossa história? A Igreja no país foi atuante desde a colonização, através da catequese de seus jesuítas, da educação em seus colégios, e passou por marcos de nossa história mantendo, por séculos, a hegemonia religiosa quase sempre aliada ao Estado.

Na expansão marítima ocorrida a partir do século XV, estavam em jogo os interesses comerciais europeus em que os portugueses foram pioneiros em decorrência do seu processo de centralização do poder monárquico no século XIV e sua posição geográfica privilegiada no continente. E ainda, os objetivos comerciais eram revestidos de motivos religiosos no sentido de justificar as expedições lusitanas (MENDONÇA; PIRES, 2015).

A descoberta e a formação do Brasil Colonial foi um empreendimento conjunto da Coroa Portuguesa e da Igreja, ambas se esforçando e se legitimando mutuamente, como afirma Thomas Brunneau (1974). A presença da escravidão por muitos anos no território brasileiro e o desprezo pelos trabalhos manuais entravaram a perspectiva do progresso econômico, segundo Mendonça e Pires (2010).

É necessário buscar uma compreensão do modelo de cristandade que a Igreja buscou realizar desde sua implantação no país, não só no desenvolvimento interno da própria instituição, mas na relação entre Igreja, Estado e sociedade (RICHARD, 1982). No largo período de 1500 a 1960, a Igreja oscilou entre períodos de maior ou menor ligação com o Estado, no entanto, seu projeto nunca deixou de ser o de formação de uma nação católica, o que compreende também um Estado católico.

Existe, na Igreja Católica, uma estrutura além de patriarcal e hierárquica, um poder definido e concentrado na figura do Papa¹². Esse é o título dado ao chefe supremo da Igreja Católica, Bispo de Roma, e também chefe do Estado do Vaticano e Patriarca do Ocidente (ou da Igreja Latina). A eleição de um Papa é feita por aclamação que consiste em todos os eleitores presentes (Colégio dos Cardeais), por unanimidade, proclamar um dos candidatos Sumo Pontífice, sem a formalidade de votação. Mas, em minha perspectiva, é extinguida a responsabilidade dos clérigos da Igreja quando a aclamação é, assim considerada, proveniente do Espírito Santo.

¹² O nome Papa é uma sigla que significa: Pedro Apóstolo Príncipe dos Apóstolos.

Como então a Igreja resolve as suas descendências, as questões de herança? Essa questão nos remete à proibição do casamento de seus líderes e à proibição de ter filhos legítimos. Antônio Gramsci (2002) oferece também uma resposta: é pela cooptação. Quando ocorre, Gramsci a identifica como transformismo.

Ora, mais de três séculos de escravidão negra no Brasil constituíram, assim, o marco inicial de uma estrutura econômica que, em estágios posteriores, ganharão novas determinações capitalistas. E o caráter fechado da vida religiosa no Brasil, expressava também a situação da mulher na colônia (ALGRANTI, 1993).

Segundo Rosado-Nunes (1985), é possível compreender como a vida religiosa feminina no Brasil foi construída a partir de um modelo de organização que lhe permitiu preencher sua função de instituição asseguradora da reprodução, conservação e difusão dos bens religiosos no contexto da formação social capitalista dependente da América Latina, e como organizadora vinculada à Igreja, da qual recebeu sua legitimidade.

Algranti (1996) – explicitando o significado da vida religiosa para as mulheres em diferentes momentos da história, e com maiores detalhes no período colonial no Brasil – definiu a vida religiosa das mulheres como sendo um lugar entre a devoção e a honra, entre a escolha por vontade própria ou por vontade familiar. Afirmou, no entanto 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 ao Papa. Reclusão feminina e dominação masculina caminham de mãos dadas. (p. 40-41).

A historiadora admite existir ainda a devoção feminina, mas a permanência da clausura e dos conventos vincula-se mais ao controle das mulheres, à dominação masculina e às exigências sociais de que existiam a virtuosidade feminina. Até a vinda das Filhas da Caridade para o Brasil, em fevereiro de 1849, só se conhecia no país a forma enclausurada de vida religiosa. E mesmo esta, era bastante escassa e precária. Segundo Heleieth Saffioti (2013), mesmo na Bahia, centro cultural do Brasil colonial, a instrução feminina era totalmente descuidada.

As mulheres brancas da época escravocrata apresentavam os requisitos fundamentais para submeter-se, sem contestação, ao poder do patriarca, aliando à esta ignorância uma imensa imaturidade. Casavam-se, via de regra, tão jovens que, aos vinte anos, eram praticamente consideradas solteironas (SAFFIOTI, 2013).

Não havendo na Colônia escolas para meninas, somente nos conventos a mulher poderia receber alguma instrução. Algumas moças da camada senhorial buscavam, nos mosteiros de Portugal a instrução que aqui não poderiam obter.

Data de 1678 o primeiro convento brasileiro, fundado pelas Clarissas de Évora, na Bahia – o Recolhimento do Desterro. Afora outro convento instalado em São Paulo em 1685, somente no século XVIII surgiram outros: dois no Rio de Janeiro, em 1750 e 1780, e dois em São Paulo, um em 1774 e outro já no século seguinte em 1811.

Dada a vigência do regime de Padroado nas relações entre Igreja e Governo, a construção de conventos para a vinda de religiosos estrangeiros – portugueses, no caso – para o Brasil, dependiam do consentimento do rei. Não interessava ao governo português a instalação da vida religiosa feminina na colônia. Isso por vários motivos, sobretudo pela necessidade de garantir a permanência, o crescimento e a hegemonia da minoria portuguesa nas terras conquistadas (AZZI; RESENDE, 1983) ¹³.

Alvarás e cartas régias encarregaram-se de incentivar o matrimônio, limitando a ação daqueles que permaneciam solteiros. Os religiosos também realizaram solicitações à coroa portuguesa para a vinda de mulheres jovens e solteiras para possíveis casamentos na colônia, já que existiam inúmeros casos de estupros e coabitações com índias, uma situação, segundo os religiosos, caótica e pagã.

As principais medidas empreendidas pela Coroa para sanar a falta de mulheres e atender aos reclamos dos jesuítas quanto à pouca moralidade dos colonos, que viviam concubinais com as índias, concentrou-se, como foi mencionado, no envio de órfãs que pudessem casar-se no Brasil. Amplamente citada pela historiografia, a carta de Manoel da Nóbrega solicitando ao monarca que mandasse donzelas, mesmo que não fossem das mais honestas, é um exemplo dos apelos constantes dos missionários que viam no casamento uma forma de afastar os cristãos dos pecados da carne. (ALGRANTI, 1994, p. 65).

¹³ Enquanto o progresso miscigenado crescia, dada a escassez de mulheres brancas no país, era preciso evitar que estas permanecessem celibatárias para auxiliar na conquista e no povoamento da Colônia.

A vida religiosa feminina no Brasil, portanto, iniciou-se no período colonial e cumpria mais uma função político-econômica do que propriamente religiosa. Bem cedo, portanto, defrontaram-se a Coroa e os agentes colonizadores com o problema da falta de mulheres brancas que pudessem casar com os portugueses na Colônia. Procurou-se suprir a falta de mulheres com órfãs enviadas de Portugal, proibiu-se o casamento de magistrados portugueses com mulheres locais e, inclusive, dificultando a fundação de conventos femininos (ALGRANTI, 1994).

Numa colônia de população tão rala, não havia espaço para a vida contemplativa feminina. Embora a presença de religiosos homens tenha marcado a colonização desde o início, o estabelecimento de congregações de mulheres é bem posterior. Mesmo quando a colonização já ia avançada, nos séculos XVII e XVIII, a Coroa procurou manter-se fiel à sua política de incentivo ao casamento, proibindo, sempre que possível, o surgimento de mosteiros para mulheres, principalmente nas zonas menos povoadas e pouco desenvolvidas.

O trabalho de Riolando Azzi (1983) é bastante extenso sob o ponto de vista da contextualização histórica dos conventos femininos no Brasil. O autor destaca que havia dois modelos de vida religiosa feminina: o primeiro destinado a mulheres brancas e de classe senhorial portuguesa, constituído pelos conventos; o segundo, não reconhecido na forma canônica, destinado a mulheres negras e mulatas, construídos pelos Beatérios e Casas de Recolhimento.

Mesmo assim, a vida religiosa feminina dos tempos coloniais mantinha a sua organização, quer através da relação com mosteiros portugueses, nos quais as moças brasileiras professavam os votos, quer pela fundação de recolhimentos e beatérios, alguns dos quais se transformavam depois em conventos reconhecidos canonicamente (AZZI e RESENDE, 1983, p. 7).

Quanto às devoções, o mesmo autor indica que as novas associações religiosas se caracterizavam por uma piedade muito forte que, se “[...] de um lado incentivava as mulheres no fervor religioso, por outro lado, afastava-se de qualquer projeto de maior inserção e participação na vida política e social” (AZZI apud. CEHILA, 1984, p.110).

A história das congregações religiosas femininas no Brasil ainda teve dois momentos importantes: durante o período colonial nos séculos XVII e XVIII, caracterizado pela existência de ordens contemplativas restritas a uma clientela urbana de elite; e, a partir do final do século XIX, quando foram criadas organizações religiosas específicas para as mulheres católicas que se iniciou com a República, período em que floresceram ordens apostólicas, grande parte delas alimentadas pelos filhos de camponeses imigrantes.

Desse modo, a primeira experiência de vida religiosa feminina no Brasil foi realizada em Olívia, em 1576, como Casa de Recolhimento. Nesse contexto, a organização da vida religiosa inicia-se mais efetivamente no século XVII, sendo que as Clarissas, instaladas na Bahia, foi a primeira Congregação de senhoras que vieram do *Mosteiro de Évora*, em Portugal, no ano de 1677.

Como descreve o historiador Luiz Mott (1997), devido à ausência de conventos, mulheres fervorosas transformaram suas casas de moradias em verdadeiros espaços de reclusão e dedicação à vida religiosa. Como narra o autor,

Tardiamente fundados os conventos e mosteiros femininos no Brasil, muito mais raros e dispersos do que os encontrados no Peru ou México, inúmeras donzelas, católicas fervorosas, não encontrando instituições religiosas onde pudessem se consagrar de corpo e alma ao Divino Esposo, fizeram de suas próprias casas uma espécie de claustro ou recolhimento (MOTT, 1997, 178-179).

Mas o desejo de levar uma vida reclusa e dedicada a Deus estava associado a interesses elaborados pelo próprio contexto social da época, como coloca Mott (1997),

Se para muitas almas cristãs recolher-se do mundo e dedicar-se a toda sorte de sacrifícios e mortificações tinha como inspiração a busca da verdadeira perfeição mística, para outro tanto de beatos e recolhidas, e, sobretudo, para sua parentela ou agregados, ter santo, penitente ou beato dentro de casa era garantia de prestígio, visita infindável de devotos e recebimento de polpudas esmolas, prestígio social e vantagens materiais. Famílias carnavais ou irmandades religiosas disputavam com unhas e dentes o “monopólio” de certas beatas e taumaturgos, ávidas de controlar as espórtulas doadas pelos fiéis (MOTT, 1997, p. 182).

Acresce ainda que raramente as mulheres da camada dominante saíam à rua, deixando a casa somente para ir à Igreja, o que nunca faziam desacompanhadas. Tudo indica que a mulher branca, abafada pela rigidez da educação que recebia, pela falta de instrução e pelas sucessivas maternidades, submetia-se exclusivamente à autoridade do pai ou marido, embora algumas se tenham transformado em respeitáveis matronas, com considerável poder de mando sobre a escravaria doméstica em que imperava o patriarca (ROSADO-NUNES, 1985).

Além das determinações de sexo, atravessavam ainda a vida religiosa, determinações de classe e de raça. Não era permitido a mulheres negras ou mulatas o ingresso nos conventos,

Sendo reconhecida oficialmente como um estado de vida “mais perfeita”, a vida religiosa não poderia reunir indiscriminadamente mulheres de origens sociais diferentes, sem contradizer o princípio da suposta superioridade da nobreza branca. Era, portanto, vedado o acesso de mulheres pobres, principalmente as de cor, ao mesmo “estado de perfeição” que se oferecia às brancas fidalgas. Por isso, o direito de professar nos conventos coloniais era reservado exclusivamente às mulheres brancas de famílias ricas e de prestígio. Mesmo as brancas de famílias pobres salvo raras exceções, ali só encontravam lugar na condição de servas (AZZI; RESENDE, 1983, p. 24).

Neste sentido, segundo Algranti (1993), a clausura reproduzia a hierarquia e estratificação da sociedade colonial escravista ao distinguir a sua população em senhoras e escravas. Classificou-se mulheres quanto à raça e à condição legal, com a prática da escravidão sexualmente disponíveis, separando-as daquelas cuja honra deveria ser preservada, o que interferia, portanto, nas representações da sociedade sobre as mulheres.

No entanto, uma vez que haviam escravas nos conventos, criava-se, nestes estabelecimentos, um grupo à parte de mulheres enclausuradas, dando margem a conflitos e tensões, à independência das recolhidas negras e à violação do princípio da clausura (ALGRANTI, 1993). No total de conventos da Bahia, em 1775, para uma população conventual de 896 mulheres, trezentas dividiam-se entre religiosas professoras, educandas, recolhidas e hóspedes, e 596 eram servas e escravas, contando-se entre estas, 423 escravas particulares (ROSADO-NUNES, 1985).

Culturalmente, o ceticismo do século XVIII – atribuindo pouco valor à religião, aliado às ideias liberais que continham boa dose de anticlericalismo, ao regalismo que subordinava a Igreja aos interesses do Estado e à negação da autoridade papal pelo Jansenismo –, acaba por minar os fundamentos ideológicos do modelo de cristandade implantado no Brasil.

Os jesuítas, considerados como os únicos grupos religiosos que ainda mantinham a disciplina e eram fiéis a Roma, foram expulsos em 1759, pelo Marquês de Pombal. A Igreja Católica, fraca institucionalmente, viveu um período longo e difícil de desorganização e de quase desaparecimento, com influência política e social minimizadas. De 1827 em diante, a legislação do país foi rica em normas e decretos que restringiam a atuação das congregações, até que, em 1855, estas foram proibidas de receber noviças. Como os conventos burlavam a proibição, enviando os candidatos e candidatas para se formarem na Europa, o governo impediu a sua reentrada no país em 1870.

Além da condição estrangeira, outras razões foram invocadas para justificar tal resistência na implantação da vida religiosa no país: a dissolução moral dos conventos femininos, o que significava inutilidade e entrave ao progresso (ROSADO-NUNES, 1985). Motivos de ordem econômica também estavam presentes. Encontramos no documento sobre a história da Igreja no Brasil, a seguinte explicação:

Uma das razões mais fortes dessa oposição do governo era o poderio econômico das ordens religiosas. Surpresos os jesuítas, continuavam os carmelitas, mercedários e beneditinos possuidores de vastos domínios de terras e outros bens patrimoniais que despertavam cobiça dos poderes públicos, os quais alegavam com frequência a improdutividade desses bens. Eram bens de mão morta, conforme terminologia da época (CEHILA, 1979, p. 222, apud. ROSADO-NUNES, 1985).

Porém, é somente a partir do movimento da reforma católica mais amplo, já no século XIX, “[...] cuja meta principal era implantação do espírito tridentino na Igreja do Brasil[...]”, que se desencadeia, efetivamente, o movimento renovador das ordens e congregações religiosas (AZZI, 1975, p. 301).

Durante o século XIX, houve a construção da identificação mulher/natureza em oposição ao homem/cultura. Ocorre, portanto, a naturalização das definições das qualidades femininas como mais apropriadas para determinadas funções, como por exemplo, o ensino de crianças.

Passado o período da cristandade colonial, em que a presença da Igreja como um dos elementos da ideologia dominante é inquestionada e sua identificação com o projeto colonizador português é quase total, chega-se à crise provocada pelos movimentos de independência e o estabelecimento dos estados nacionais na América Latina.

De 1822 a 1889, praticamente não se alteram as relações entre a Igreja e o Estado no Brasil. Como Igreja dependente e integrada à formação social capitalista dependente, a religião católica é, então, explicitamente declarada religião do Império na Constituição. Os indícios empíricos observados no ambiente asilar e escolar mostram que não há como não reconhecer o papel destacado da Igreja Católica no campo da, assim chamada, assistência social. Desde os primeiros séculos da colonização, esta Igreja – com mandato do Estado – deixou marcas de sua atuação neste campo de ação.

No contexto da Reforma da Igreja Católica no Brasil, no final do século XIX, a vida religiosa feminina sofreu profundas transformações. No final do período colonial, a Igreja brasileira foi caracterizada por sua fraca influência política, encontrando-se enfraquecida e desorganizada, o que permitiu o desenvolvimento de uma religião pouco ortodoxa e clerical. A falta de uma catequese sistemática afastava a religião da colônia da ortodoxia romana. Em 1889, com a proclamação da República e a separação legal de Igreja e Estado, o processo de institucionalização religiosa ganhou força no país (ROSADO-NUNES, 2008).

Enquanto em 1880 apenas 11 haviam se instalado em território brasileiro, e de 1881 a 1890 ingressaram 6 delas no país, de 1891 a 1900, esse número aumentou para 16, crescendo para 76, entre 1901 e 1930. Outras 19 congregações foram fundadas no Brasil por essa época (BEOZZO, 1983, p. 38).

Portanto, é a partir de 1890, como foi visto, que o processo de vida religiosa tradicional começa a se fortalecer no Brasil, ou seja, depois que a Igreja e o estado se separaram, aproximando-se assim da sede papal pelo movimento conhecido como romanização. Esse movimento foi definido como um processo de reestruturação interna do aparelho religioso brasileiro para fazer face à decretação de separação entre Igreja e Estado.

Para Pedro Oliveira (1985), a estratégia romanizante da Igreja Católica, mesmo definindo-se com mudanças no campo religioso, articulou-se com as necessidades posta no desenvolvimento da burguesia agrária ascendente. Segundo o sociólogo, a visão de mundo das elites agrárias, fundamentalmente religiosas, entendeu a ordem social escravista como criada por Deus e, por isso, imutável. Essa concepção religiosa se expressa no chamado catolicismo popular do Juazeiro, do Contestado e/ou Canudos, que se rebelaram contra a nova ordem capitalista instaurada. Para essa burguesia, como para os bispos e clérigos, a luta contra o catolicismo popular apresentou-se como uma missão educativa a ser desempenhada pelo aparelho religioso, elevando o nível cultural da população.

Porém, quando foram convocadas da Europa para atuar no Brasil, as religiosas foram diretamente trabalhar para educar as filhas da oligarquia rural. Segundo Paulo José Krischke (1979, p. 135),

O influxo de ordens religiosas do estrangeiro permitiu, por exemplo, a criação de numerosas escolas secundárias. Essas escolas, abertas principalmente aos filhos das classes e dos setores médios em crescimento, iriam formar “intelectuais tradicionais” indispensáveis à manutenção do antigo regime oligárquico e cooptação das camadas emergentes na sociedade.

Outra forma de vida religiosa, diferente do modelo de clausura, foi o modelo de vida ativa, que possuía em seu projeto uma concepção de atuação social. Tais modelos de vida religiosa e as possibilidades de desenvolvimento das obras sociais por parte da Igreja Católica intensificaram-se a partir de 1891, com a vinda de religiosas estrangeiras para o Brasil, em sua maioria, mulheres francesas e italianas.

Segundo estudo de Rosado-Nunes (2008), entre 1872 e 1920, cinquenta e oito congregações europeias estabeleceram-se em terras brasileiras. Os dados impressionam ainda mais, quando a autora relata que mais de dezenove congregações foram fundadas no Brasil nesse período, somando-se um total de setenta e sete em um período de quarenta e oito anos.

Ao lado das congregações masculinas, as primeiras congregações femininas que se instalaram no período do Império, mais tarde também se voltaram para a área educacional, como as Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo em Minas Gerais em 1849, e as Irmãs de São José Chambery em São Paulo, datada de 1859.

Outras congregações foram emergindo com propostas diferentes, como a dos Maristas, a dos Salesianos e Salesianas que, ao contrário dos Jesuítas, estavam mais preocupados com a educação da elite do que com a educação das camadas mais empobrecidas da população.

As medidas ultramontanas no Brasil visavam estabelecer padrões para o celibato, por meio de um processo de clericalização do catolicismo brasileiro. Até então, a presença de leigos na Igreja Católica no Brasil era muito forte em muitos contextos, inclusive com irmandades e confrarias formadas, sobretudo, por leigos. Buscou-se aumentar o poder do clero a fim de favorecer um catolicismo mais sacramental e menos devocional, diminuindo, assim, o poder e a influência dos leigos dentro da Igreja Católica.

Principalmente no que diz respeito à educação feminina, procurava-se aproximar o discurso e a prática clerical católica dos princípios ditados por Roma. Para essas dimensões, faço referência ao processo de romanização, conceito utilizado por Ralf Della Cava (1976), que consiste no levante reformista por parte dos Bispos, em meados do século XIX, para o controle da doutrina, da fé, das instituições e da educação do clero e do laicato à dependência de padres, ordens e congregações missionárias. Realizou-se assim, a transição do catolicismo tradicional e colonial ao catolicismo universalista que compunha o discurso ultramontano nas estruturas centralizadas da Igreja Católica Romana.

Esse clero romanizado, que assumiu o poder interno da Igreja e impôs sua visão como válida para todo o orbe católico, assumiu o controle da Cúria Romana durante todo o século XIX e boa parte do século XX, enquanto a romanização representou igualmente uma europeização, oferecendo às elites conservadoras, os institutos católicos, onde meninas podiam ingressar sem precisar ir para fora do país.

Seguiu-se, portanto, que, de um lado, o ultramontanismo colocava que a salvação do homem dependia da recristianização, tarefa que a Igreja Católica reivindicava a si própria; de outro lado, o mundo moderno desenvolvia-se sem obedecer aos preceitos católicos, sem ceder totalmente ao controle da Igreja (MANOEL, 1996).

Para a vida religiosa feminina, o período que se iniciou significou o princípio de um processo mais amplo de desenvolvimento das ordens e congregações religiosas. Beozzo assim se refere a essa etapa:

Acrescente a isto, o florescimento da vida religiosa feminina restrita até então a uns tantos recolhimentos e conventos de reclusas. Florescimento que abrange desde o surgimento, nos sertões do Nordeste das Casas de Caridade do Padre Mestre Ibiapina até a vinda das primeiras religiosas chamadas de “vida ativa” dedicadas à educação e aos hospitais (BEOZZO, 1983, p. 1).

Embora o início do processo restaurador fosse anterior ao período republicano, pode-se dizer que é com a proclamação da república, em 1889, que ganha dinamismo e se efetiva. A separação entre Igreja e Estado propiciou um movimento de aproximação a Roma, colocando-se as condições necessárias para que a Igreja do Brasil se fortalecesse e desenvolvesse institucionalmente.

O período de 1890 a 1930 é marcado pela separação Igreja e Estado, com uma dificuldade nova. Acostumada, por três séculos, à proteção do Estado e à estreita ligação com ele, era-lhe difícil se rearticular novamente. Igreja com a sociedade civil havia sido sempre mediada pela sociedade política, em cujo centro estava o Estado. Sem essa mediação, a Igreja não via como poderia influir na sociedade e parecia-lhe perder assim, toda a possibilidade de inserção social (BRUNNEAU, 1974, p. 28).

É este, pois, o quadro geral, até 1930. Tratou-se de um esforço de implantação que se fez, por um lado, com recursos humanos e financeiros do exterior, onde se localizavam as casas centrais das congregações e, por outro, do que foi possível conseguir da oligarquia agrária. Rosado-Nunes (1985) afirma que a separação entre Igreja e Estado na Primeira República resultou em uma crescente identificação da Igreja com as novas classes sociais emergentes. A Igreja, nesse período pôde adaptar sua ideologia e expandir suas instituições para se acomodar às necessidades de educação moral de segmentos crescentes da classe média urbana e quadros burgueses em ascensão (KRISCHKE, 1979).

Beozzo comenta as relações que se estabelecem entre as diversas ordens e congregações religiosas e as classes hegemônicas, da seguinte maneira:

Assim, entre a nova burguesia cafeeira, a mais próspera e rica de todas e por isso a que tinha maiores condições de desviar uma parte de seu excedente para as “obras de caridade” e as Congregações religiosas estabelece-se um enlace de favores, interesses e ajuda recíproca. Religiosos e religiosas educam os filhos dessa burguesia nos seus internatos e colégios e recebem, de outro lado, ajuda para a ereção e manutenção de suas obras. A vida religiosa até então desacreditada, justifica-se, a partir de então, pela sua alta e insubstituível função social. A burguesia cafeeira e a incipiente burguesia industrial oferecem ao lado da dura exploração pelo trabalho, uma face de benevolência e generosidade, tendo seus nomes inscritos na lista dos benfeitores na construção de Igrejas, colégios, asilos e Santas Casas de Misericórdia (BEOZZO, 1983, p. 18).

A partir de 1930 – marco fundamental da história no país – no plano econômico aconteceu a passagem de uma economia centrada nos setores agrário exportadores para uma inicial industrialização. Tal fato significou o fim do Estado oligárquico, fundado na hegemonia da elite agrária, e o início de uma etapa importante de desenvolvimento das relações e estruturas capitalistas de produção (IANNI, 1979, p. 302).

Até 1945, os acontecimentos políticos estão abertos vinculados à necessidade de reduzir o poder político e econômico dos setores agrário-exportadores e importados. Na base destes interesses está a cafeicultura, como atividade econômica preponderante. Assim, por um lado, estabelece-se o conflito entre as oligarquias tradicionais e os setores nascentes, tais como classe média, a burocracia civil e militar, os incipientes grupos de empresários industriais e o proletariado nascente. Por outro lado, as lutas políticas estão relacionadas com o confronto entre os diferentes projetos de modernização, democratização e desenvolvimento econômico. Na base desses confrontos estão, no entanto, as contradições entre a economia agrário-exportadora e a economia industrial em formação. Esses confrontos são o fulcro dos acontecimentos até hoje (1978, p. 16).

No meio dos latifundiários, aparece uma burguesia agrícola ligada ao café em São Paulo, e, na capital, uma burguesia industrial que contribuiu com a nova conjuntura. Alterou-se, assim, os grupos no poder, rearranjando-se também o bloco histórico. Segundo Ângela de Castro Gomes (1982), os setores da burguesia industrial passaram a assumir o poder de decisão na sociedade, integrando as estruturas tradicionais existentes sem contradizê-las, e aliando-se às antigas classes dirigentes.

Desenvolve-se o processo de urbanização concomitantemente com o êxodo rural sempre mais acentuado. Por um lado, a atração das cidades com promessas de rápida mobilidade social, vida mais fácil e maior conforto. Por outro, desenvolveu-se um amplo processo de expulsão do trabalhador rural, pela penetração das relações capitalistas de produção no campo. No plano das relações internacionais, ocorreu o fim da hegemonia inglesa, com os Estados Unidos da América passando a deter a liderança do mundo capitalista (IANNI, 1982).

Nesse processo, a Igreja reconquistou a aliança com o Estado e, recuperou a possibilidade de maior influência na sociedade e de capitalização do poder político, portanto, a possibilidade de expansão das atividades religiosas no país. Mesmo quando o Estado buscou uma perspectiva leiga e racionalista, tentando prover-se de recursos técnicos e humanos para assegurar os serviços públicos, estabeleceu-se acordos para a gestão de hospitais, asilos, creches e escolas. Neste cenário, a forte presença da Igreja católica obscureceu até mesmo a existência de ações e obras sociais ligadas a outras tradições religiosas, tais como evangélicas e espíritas.

Segundo Brunneau (1974), as conquistas da Igreja no campo da educação durante o período de Getúlio Vargas, permaneceram na Constituição de 1946. Em meados da década de 1960, as escolas secundárias da Igreja compreendiam cerca de 60% das 4.600 que havia no Brasil, e eram, de modo geral, as de maior prestígio. É patente que, de uma posição de exclusão em 1891, a Igreja passou a uma posição bem entrincheirada em um dos mais importantes setores da educação brasileira em fins da década de 1940.

Várias congregações religiosas femininas tinham na educação uma de suas principais atividades, e esse contexto positivo permitiu o desenvolvimento de uma vasta rede de escolas católicas privadas sob a direção de religiosas. De acordo com Brunneau (1974) e Rosado-Nunes (1985), podemos afirmar que, se o período anterior se caracterizou por um esforço de implementação das ordens e congregações no país, o período pós 1930 e que se estendeu até a década de 1950, caracterizou-se, para a vida religiosa feminina, pelo desenvolvimento institucional.

Segundo Rosado-Nunes (1985, p. 26), desenvolveu-se um seguimento rígido ao cumprimento e sacralidade dos votos, já que a estratégia no século XIX era combater regionalismos e doutrinas leigas, representadas sobretudo pelo Positivismo e pela Igreja, acentuando a autoridade do clero e da disciplina romana. A sociedade brasileira, entre 1930 e 1940, segundo Azzi (1979, p. 73), comenta o posicionamento da Igreja em relação às ideais liberais e socialistas, em que ambas eram consideradas, pelo episcopado, como forças desagregadoras da sociedade.

Camargo afirma que o papel da obediência para a vida religiosa liga-se, provavelmente, à história do catolicismo no Brasil:

Com o esvaziamento das funções de orientação da vida face a secularização urbana, avultou na Igreja Católica o papel da obediência que, embora preexistente, adquiriu nova dimensão em decorrência do empobrecimento da consciência e da eficácia de outras normas e valores que inspiraram aos católicos a adesão à sua fé religiosa (1971, p. 20).

E neste sentido, os dois polos constituintes da mística fundante da vida religiosa – a profunda relação pessoal com a divindade e a dedicação aos outros – praticavam-se desarticulados. O suporte teórico da vida religiosa desenvolveu-se no país no sentido de reforçar uma compreensão estática dos vários elementos constitutivos da espiritualidade cristã, com caráter europeu, correspondendo à concepção romanizada e anteriormente vigente. E na concepção aplicada após 1930, desenvolveu-se uma tensão entre a forma religiosa de vida ativa e a contemplativa, sendo a primeira, considerada inferior (ROSADO-NUNES, 1985).

Verifica-se que a situação se transformou consideravelmente na segunda metade do século XX, em meio ao intenso processo de transformações da sociedade brasileira e de mudanças internas na Igreja Católica. Nos anos 1960, as mudanças promovidas pelo Concílio Vaticano II em Roma, que teve como objetivo a reestruturação da Igreja, propôs mudanças na vida religiosa feminina, efetivadas diretamente pelos bispos locais, em quase todos os países. Tais mudanças propiciaram às freiras outras possibilidades que se somaram às características de suas vocações, além das normas então reformuladas nas congregações, o que as fizeram sentir maior abertura institucional para o serviço de religiosas inseridas.

De acordo com os autores citados, em termos políticos, a vida religiosa tradicional desempenhou importante papel ideológico por seu trabalho catequético e de formação oferecido à juventude feminina. A vida religiosa tradicional veicula, segundo Oliveira (1985, p. 175-180),

[...] a doutrina católica da salvação individual e a ética do dever de estado que lhe é associada (e que) desempenham uma função chave para o funcionamento das relações capitalistas de produção no campo (transfigurando a necessidade de vender a força de trabalho em dever moral revestido de valor religioso).

Nesse contexto eclesial e político, a vida religiosa tradicional serviu aos interesses de dominação e exploração das classes hegemônicas brasileiras, mas, por outro lado, Rosado-Nunes (1985) indica que a vida religiosa tradicional trouxe significativa contribuição para a conquista da autonomia feminina, com elevação do grau de instrução e cultura. O que continua na contemporaneidade com as PFSC.

Saffioti (2013) enfatiza a correlação entre desenvolvimento cultural e crescimento das possibilidades de autoafirmação, observando que a falta de instrução impediu que a mulher brasileira aproveitasse a oportunidade de fatos sociais significativos, como a abolição dos escravos, para desenvolver um enfoque crítico de sua condição existencial. Neste sentido, podemos considerar que é essa aparência de fechamento da instituição que permite à dinâmica da dominação de classe se exercer sobre a vida religiosa, pois possibilita que ela se realize sem que aflore explicitamente à consciência, o que lhe confere maior eficácia.

Nesse contexto, coloca-se a questão do conteúdo nacionalista do populismo que vigorou no país até a década de 1960. O período getulista podia ser caracterizado por um projeto de desenvolvimento capitalista de caráter nacional, no intervalo entre 1946 a 1950, e, no período Juscelino Kubistchek, predominou a estratégia de internacionalização crescente da economia nacional. O caráter nacionalista do populismo, que conseguiu se manter em meio a muitas contradições até 1954¹⁴, perdeu terreno para o capital financeiro interacional, especialmente norte-americano. Fernando Henrique Cardoso coloca com clareza essas alterações:

¹⁴ Em 1953, ocorreu o desenlace da questão do petróleo.

Com a política econômica de Kubitschek, de rápida industrialização e de ampliação do consumo industrial de massas (isto é, da classe média urbana), começou a haver uma inflexão no que diz respeito aos grupos que atuavam nas decisões sobre a política econômica, na forma como se dava o investimento e no seu controle. As bases sociais e políticas que assentava o regime populista (seja em sua etapa autoritária, sob o Estado Novo, seja nos períodos democráticos, de Kubitschek, Goulart ou mesmo Jânio Quadros) começavam a deixar de corresponder, em forma variável, aos setores de classe que controlavam as forças produtivas. Acresce a isso que a organização econômica capitalista sofrera também, no plano internacional, modificações acentuadas na última década. Para resumir, as corporações internacionais passaram a diversificar não só os ramos de atividade econômica sob seu controle, mas a localização das fábricas, deslocando algumas delas para áreas periféricas. Disso derivou maior interdependência na esfera produtiva internacional – visto o sistema econômico mundial do ângulo dos centros de decisão – e uma modificação nas formas de dependência que condicionam os estilos de desenvolvimento dos países que se integram na periferia do capitalismo internacional (CARDOSO, 1979, p. 54).

É somente a partir de 1956, segundo Pablo Richard (1982), que a Igreja Católica vai romper com a oligarquia agrária e assumir o projeto burguês de desenvolvimento. No entanto, embora a política econômica governamental, entre 1930 e 1970, oscilasse entre o projeto de um capitalismo nacional e um capitalismo dependente, o último acaba por predominar. Vai se configurando assim no país, sempre com mais força, um desenvolvimento capitalista fundado em uma política econômica de associação e dependência em termos internacionais (IANNI, 1979).

A partir de 1960, estudiosos, economistas e sociólogos, incorporaram em suas análises uma categoria explicativa fundamental: a dependência. Segundo Cardoso (1979), a característica principal em que a dependência se baseia é a nova divisão internacional do trabalho, na qual parte do sistema industrial dos países hegemônicos é transferida, sob controle das corporações internacionais, para as economias periféricas que puderam alcançar previamente certo avanço no desenvolvimento industrial.

Trata-se de entender nesses processos o fortalecimento de uma relação de dependência entre países desenvolvidos e não desenvolvidos, acentuando-se o poder da burguesia empresarial moderna e gestando, por força da contradição histórica, uma classe operária também crescente.

Não estenderei a análise sobre a formação do proletariado no Brasil, mas interessa salientar o fato do desenvolvimento das classes trabalhadoras, uma vez que também na Igreja, elas irão conquistar o seu espaço. Segundo Ianni (1978), o populismo apresentou um saldo relativamente positivo para as classes trabalhadoras, no sentido de permitir e desenvolver a politização desses grupos.

Embora guarde elementos de uma cultura marcada por um sistema de valores e por padrões de comportamento rurais, dada sua posição rural-urbana, o universo cultural do proletariado vai sendo modificado pelo contato com os centros urbanos industrializados. O processo acelerado de urbanização altera profundamente os padrões culturais da população trabalhadora e a vida feminina ganha novas dimensões, como resultado direto das alterações de papéis no mundo econômico (SAFFIOTI, 2013, p. 256).

É com bastante atraso que a Igreja, e especialmente a vida religiosa, assumiu o mundo burguês (ROSADO-NUNES, 1985). Somente a partir de 1956 se pode falar de um movimento progressista na Igreja Católica no Brasil que a colocou em posições de compromissos explícitos com as classes trabalhadoras, especialmente depois de 1968, após a reunião de Medellín, nessa data.

A reunião de Medellín reuniu bispos latino-americanos na América Latina, no mesmo ano que ocorreu o Concílio Vaticano II em 1968 e três anos depois. Era o contexto de um tempo de mudanças em termos mundiais, em torno a 1968 e à rebelião dos jovens e da contracultura, que sinalizou um possível momento de crise da modernidade e de esgotamento do que se chamaram os trinta anos gloriosos, depois da Segunda Guerra Mundial.

Segundo Luiz Alberto Gómez de Souza (2004), nesta reunião foi indicado o pobre como ator central na vida da Igreja e da sociedade e denunciadas as estruturas de desigualdade social (pecado social), anunciando um horizonte futuro de libertação no seu sentido mais amplo e integral. A reunião em Puebla, por sua vez, dez anos depois, confirmou Medellín e afirmou novamente o que chamaram de opção preferencial pelos pobres, apoiando a experiência das CEBs entendida como expressão do amor preferencial da Igreja pelo povo simples. Sobre a situação contemporânea da Igreja, o autor afirma que

É inquestionável que a Igreja Católica, como instituição, vive uma conjuntura menos aberta do que aquela do imediato pós-concílio e dos tempos entre Medellín e Puebla. Como referido anteriormente, em 1968, a Igreja latino-americana, no clima da época, esteve à frente na consciência crítica da realidade. O Brasil desempenhou então um papel decisivo. Mas a situação atual da instituição indica alguns impasses e recuos. Isso se insere em um contexto eclesial mais amplo, neste quarto de século do pontificado de João Paulo II, sensível a temas de justiça social e de paz, mas conservador em doutrina e disciplina interna (SOUZA, 2004, p. 88).

Essa abertura da Igreja para o processo desenvolvimentista é a expressão do seu esforço modernizador, o que, no entanto, não chega a alterar os objetivos tradicionais colocados pela instituição, ou seja, as camadas populares estavam presentes nas instituições eclesiásticas, mas apenas em parte. Ou seja, como beneficiárias desse projeto e não como seus sujeitos (GOMES, 1982; ROLIM, 1980).

Daí em diante, setores importantes da Igreja vão afirmando cada vez mais suas posições contra o subdesenvolvimentismo, até chegar, em 1963, a uma defesa aberta das reformas de base propostas por João Goulart. Porém, lembramos que, nesse espaço de tempo, a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952, foi como uma espécie de resposta às preocupações do Vaticano com a fraca influência da Igreja na sociedade, especialmente na América Latina. Este foi o caminho encontrado pela instituição para modernizar suas estruturas e tentar ampliar sua presença na sociedade civil.

A Igreja Católica se posicionou como a CNBB e, portanto, foi oficialmente a palavra da Igreja. O protestantismo não tem esse recurso político, pois cada igreja tem autonomia para falar por si. O Vaticano, por sua vez, pela Igreja Católica no Brasil.

Havia mais de trezentos bispos, dentre os quais alguns que escondiam os chamados terroristas da época, subversivos ao regime militar que, inclusive, contou com a participação de freiras e padres na luta contra o regime militar e contra a ditadura militar, o que raramente é lembrado (CUBAS, 2014). No entanto, existia também na CNBB bispos que delatavam os que se posicionavam contra o regime. Ou seja, havia um corpo diretor na hierarquia eclesiástica que tinha uma posição conservadora e que, oficialmente, falava pela Igreja Católica.

Essa posição foi recebida pelos católicos com uma força política muito grande. A Igreja passou a trabalhar com a questão dos direitos, invocando os direitos humanos e, inclusive, direitos individuais na defesa dos presos políticos torturados e assassinados então.

Surgiram e se desenvolveram a Juventude Universitária Católica (JUC), a Ação Católica Operária (ACO), o Movimento de Educação de Base (MEB) e a Ação Popular (AP) como sujeitos ativos na luta. Esses movimentos laicos, estruturalmente ligados à Igreja, aprofundaram seu compromisso social, passando a defender a necessidade de atuação política na sociedade em conformidade com os princípios da fé. Foi nesses movimentos católicos e leigos que o movimento popular encontrou mediação para a sua ligação com a Igreja, desenvolvendo-se uma nova ideologia de defesa da transformação social, também presente nos conventos (ALVES, 1979).

A promoção de um movimento transformador desenvolvido na Igreja no Brasil, especialmente após o Vaticano II, necessitou da mobilização de amplo contingente de membros da instituição para ter eficácia e se expandir. As religiosas, por sua vez, foram convocadas pela Igreja para também realizar essa tarefa, o que contribuiu para uma significativa mudança na imagem e no papel atribuídos a elas.

Segundo Libânio (1980), essa situação gerou certa perplexidade em relação ao mundo secularizado que colocou em xeque a validade ou a utilização da vida religiosa que abandonou os quadros institucionais. As estatísticas levantadas pelo CERIS em 1969 evidenciaram o decréscimo de membros em praticamente todos os institutos religiosos entre 1961 e 1968.

Assim, em 1961, enquanto 1.565 moças ingressaram nos conventos, apenas sete freiras deixaram o hábito. Já em 1963, cresceram as saídas: oitenta e cinco. No entanto, também os ingressos aumentaram: 1.886. A partir de 1964, porém, os ingressos decrescem cada vez mais, e os abandonos foram também numerosos, chegando-se a 1967 com um índice negativo de menos trinta e três, contra 197 saídas (CERIS, 1969).

Por outro lado, o processo secularizante inviabiliza uma visão sacralizada do mundo. A vida religiosa deixa de ser o espaço privilegiado onde se realiza a perfeição, e o mundo deixa de ser mau em si mesmo. A partir do Vaticano II, a realidade terrena passa a ser vista pela Igreja como o lugar de atuação do cristão. Iniciou-se, assim, um processo de incorporação de comportamentos e valores modernos (ROSADO-NUNES, 1985). Nesse sentido, a reorganização da vida religiosa começou a se caracterizar pela acentuação de elementos subjetivos, em uma linha personalista como, por exemplo, o padre Marcelo Rossi.

O campo da relação com a transcendência também se alterou nesse contexto. Rompeu-se com a harmonia do sagrado. Transformou-se a concepção estática da história para a adesão a concepção da historicidade do processo social em seu dinamismo e concreticidade. Alterou-se as formas de oração pessoal e comunitária, sendo que a espiritualidade ganhou novos conteúdos e expressões. Novas possibilidades de profissionalização das religiosas foram abertas, defendendo-se a necessidade daquilo que os católicos denominam de presença cristã em setores da sociedade (LIBÂNIO, 1980).

No campo da economia, o processo de industrialização no período JK, aliado ao aprofundamento das relações capitalistas no campo, provocaram um intenso êxodo rural com conseqüente adensamento nas áreas urbanas. E ainda, ocorreu a desnacionalização dos setores mais dinâmicos da economia, criando assim um perfil oligopólico para os principais ramos de produção, nos quais empregavam-se tecnologia mais sofisticada (MENDONÇA; PIRES, 2015).

O golpe de 1964 trouxe elementos, tanto de ruptura quanto de continuidade em relação ao momento precedente. Em termos econômicos, foi a vitória definitiva do modelo de desenvolvimento associado e dependente que se afirmou, garantindo ao capital estrangeiro forte controle sobre a economia nacional, cuja implantação foi iniciada no governo anterior (DREIFUSS, 1987). Segundo Cardoso (1979) o golpe reprimiu as classes trabalhadoras, conteve os salários, ampliou os canais de acumulação e, ao mesmo tempo, abafou os empecilhos ideológicos e organizacionais. Seus efeitos acirraram ainda mais a desigualdade social, concentrando rendas e aumentando a miséria relativa.

A Igreja que apoiou e incentivou as chamadas reformas de base pelas elites do governo Goulart, sensibilizou-se diante do quadro de miserabilidade de grande parte do povo brasileiro, especialmente no Nordeste, quando começou a enviar religiosas para a região, mas com objetivos assistencialistas (RESENDE, 1994).

No Brasil, com o golpe de 1964, porém, o Estado transformou-se em autoritário e tecnocrático. A partir de então, entre avanços e recuos, o projeto de cristandade foi se desfazendo, enquanto em seu lugar foi se construindo um novo projeto de uma Igreja para os pobres. As condições, tanto da sociedade mais ampla quanto eclesiais, permitiram que o encontro entre os despossuídos e as elites eclesiásticas se realizasse, e dele brotasse aquilo que ficou conhecido como uma nova maneira de ser Igreja (ROSADO-NUNES, 1985).

Depois de mais de trezentos anos de aliança com o Estado, a Igreja enfim se posiciona em oposição ao governo vigente. Nesse momento, então, o discurso da Igreja foi no sentido da afirmação das liberdades democráticas na defesa especialmente dos direitos humanos, o que é um ideário devedor da modernidade ocidental.

Como consequência da modernidade ocidental, as PFSC também valorizam aspectos do mundo contemporâneo como higiene, profissionalização feminina, conhecimentos que foram apropriados pela Europa como sua contribuição exclusiva para a pluralidade cultural da globalização.

O que a Igreja não esperava é que essas mulheres que passaram a sair às ruas exigindo direto a moradias, à saúde, contra o custo de vida e por direitos sociais, se encontrassem com grupos feministas que também frequentavam as periferias fazendo reuniões com as mulheres locais. Cruzaram-se então discursos aparentemente opostos, mas que fizeram com que essas mulheres comesçassem a reivindicar direitos que antes não sonhavam usufruir. Direitos do campo privado que não consideravam como diretos devidos a elas, como por exemplo, o direito à aposentadoria. O efeito não esperado pela Igreja foi que as mulheres católicas e pobres emergissem defendendo uma agenda feminista.

A partir do fim da década de 1970, segundo Rosado-Nunes (1985), uma transformação substancial na vida religiosa ocorreu por meio da chamada experiência das pequenas comunidades de religiosas inseridas, permitindo a elas uma aproximação espacial e temporal com as classes populares.

Passaram, então, a morar nos mesmos bairros pobres, utilizando-se da mesma rede precária de serviços coletivos e adotando um estilo semelhante ao da maioria da população brasileira. O desejo de comungar da mesma situação dos pobres, mudou as condições materiais de vida das freiras, possibilitando, assim, a mudança de suas visões de mundo.

Quando termina a ditadura militar com seu regime autoritário, a sociedade brasileira se reorganiza. A Igreja Católica assumiu as reivindicações dessa sociedade civil, pois era, na época, a instituição mais preservada das atrocidades do regime e que podia vir falar pela sociedade.

No momento em que a democracia começa a se instalar, a cidadania reconstruiu e fortaleceu a sociedade civil, deixando a necessidade de ter na Igreja a sua porta voz. A partir de então, o campo religioso brasileiro se pluralizou, começando com a Igreja católica perdendo muitos fiéis.

Nos primeiros anos após o concílio, segundo Libânio (1999), a Teologia da Libertação (TL) começou a ser difundida. Desde 1968, a TL vai ocupando de forma mais lenta o centro teológico da América Latina. Essa teologia é construída com o aparato das ciências sociais a partir do conceito de pobreza ou exclusão, ideias também encontradas nos discursos das freiras inseridas estudadas por Rosado-Nunes (1985). Com um caráter intra e extra eclesial, essa proposta pretendeu indagar e transformar, a partir da religião, outras esferas da vida social como a economia, a política e, até mesmo, o papel da mulher na instituição (FERNANDES, 2010).

No decurso do processo renovador empreendido pela Igreja Católica, a partir do Concílio Vaticano II, a Igreja passou a valorizar a presença dos cristãos na sociedade e a encurtar a distância entre ordem sacral e ordem temporal. Nos últimos anos, tais modos chamados de, por exemplo, ser Igreja, vêm provocando um intenso debate sobre suas diferentes estratégias e formas de inserção, além de suas práticas intra e extra eclesiais (BOFF, 2000; CARRANZA, 2000; MACHADO; MARIZ, 2000).

Tem-se também notícias das primeiras experiências de grupos de oração em Campinas, São Paulo, que foi chamado de Movimento de Renovação Carismática (RCC). (FERNANDES, 1996; CARRANZA, 2000). Esse movimento se constitui como intra eclesial que, independentemente de seu caráter internacional, realiza ainda uma atuação que se consolida prioritariamente no âmbito da paróquia.

Segundo Fernandes (2010), a paróquia vem ganhando força na estrutura eclesial com a expansão da RCC. O movimento da RCC, por sua vez, adota uma estratégia de ação e divulgação que tem como objetivo o reforço da pertença institucional segundo o ciclo, paróquia / grupo de oração / conversão pessoal / ação eclesial. É o que se conhece, atualmente, como missão reversa. Ou seja, no passado, os europeus evangelizaram terras coloniais nas Américas; atualmente, os europeus são reevangelizados pelos católicos americanos.

Além de manter seu caráter histórico, o cristianismo católico serviu, involuntariamente, ao processo de secularização da modernidade, pois esse tipo de institucionalização concentrou a atividade e os símbolos religiosos, separando-os do resto do mundo.

Existe um potencial secularizante nessa perspectiva, pois o mundo, o profano, fica relativamente independente do mundo sagrado. A cristandade conseguiu conter esse potencial, mas seu desaparecimento e a consequente reforma protestante restabeleceram as forças de secularização no mundo moderno (SOFIATI, 2011).

Alguns aspectos da estrutura histórica ocidental cristã nos ajudam a entender como as mulheres católicas e consagradas pela Igreja vivem hoje. Para tanto, foi necessário entender a castidade feminina sob o olhar da Igreja e da História. O tempo das freiras faz parte de um período muito longo da história da humanidade e das mulheres. Essas evidências geram articulações de esforços de mudanças que merecem atenção particular de quem faz ciência social.

Se antes, a Igreja no Brasil se pautou por um discurso de esquerda, reclamando por justiça social na esfera pública e construindo um discurso teológico que tinha por base o marxismo; no momento em que a sociedade se redemocratizou, reposicionou-se e repensou a sua política institucional, redirecionando o seu discurso teológico das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) para o que Weber (2004) denomina de comunidades emocionais, ou seja, a Renovação Carismática.

Atualmente, as novas comunidades católicas recriam a RCC demonstrando alta capacidade de expansão e reivindicação das formas concretas que a espiritualidade carismática pode assumir. Para Silveira (1998, p. 8), o movimento pode representar a emergência das relações entre os indivíduos, baseadas em uma experiência religiosa compartilhada. É consenso na literatura da temática que a RCC é um movimento que tende a reforçar as bases estruturais do catolicismo tradicional (CARRANZA, 2000; PRANDI, 1997).

Seguindo os apontamentos de Antônio Flávio Pierucci (2008), para pensar a identidade do religioso, toma-se por base a ligação entre indivíduo e sociedade e entre sociedade e estado. A liberdade religiosa foi conquistada desde a Primeira República, quando a religião perdeu espaço no aparelho do estado, bem como influência nas outras esferas da vida social, como, por exemplo, na esfera cultural, além da perda de prestígio no próprio espaço urbano.

Ainda que invisível, a secularização, no decorrer do século XX, promoveu uma liberdade de escolha religiosa sem necessidade de uma identificação clara por parte da sociedade. Assim, a secularização provocou uma “[...] perda de força e de autoridade sobre a vida cotidiana[...]

” (PIERUCCI, 2001, p. 34), provocando o desencantamento (WEBER, 2004).

Um fator que indicaria um processo crescente de secularização é a oferta religiosa vinda da liberdade do sujeito, ou seja, a livre concorrência entre religiões para a escolha do indivíduo, ocasionando uma disputa mercadológica entre as instituições (PIERUCCI, 2008).

A propósito de Pierucci, a religião é pensada como solvente, por isso o processo de secularização é compreendido “como passagem de uma situação de monopólio-ou-hegemonia de uma única religião para um cenário diversificado de pluralismo religioso plenamente aceito e definitivamente instalado” (PIERUCCI, 2001, p. 51).

A conjuntura religiosa agora é plural. Trata-se de várias denominações com perfis parecidos e, em virtude de sua natureza mágica, existe a tendência a dogmatizar o estado e o catequizar segundo seus interesses. Além disso, no próprio catolicismo brasileiro, existe a presença da RCC¹⁵ que possui uma visão de mundo encantada e pouco secular (SOFIATTI, 2011). O Estado brasileiro e as instituições seriam, então, secularizados, mas a mentalidade de seu povo continua sob o encantamento de uma cultura religiosa magicizada.

Portanto, houve um reposicionamento da política institucional, pastoral e discursiva da Igreja Católica. Apesar das mudanças, existem ainda grupos e agentes religiosos católicos que se mantêm na linha das CEBs, pois, para eles, a Igreja pode ter mudado oficialmente a sua proposta, mas não deixou de investir no campo político por meio do assistencialismo.

¹⁵ Segundo Sofiatti (2011), a RCC atualmente possui uma relação de total subserviência ao Vaticano, sendo uma das principais defensoras das ideias dos Papas João Paulo II e Bento XVI.

De fato, a religião tem funcionado, em todos os momentos da história, como uma das principais instâncias de controle da ordem espiritual, física e moral dos fiéis, atuando como reguladora e vigilante do comportamento, dos valores e das preferências dos indivíduos, principalmente no que se refere à relação entre os sexos. Um dos setores mais poderosos da regulação inspirada na religião é o que determina as relações de gênero. A esse respeito, historicamente, a influência da religião tem sido fundamental, tanto no interior das próprias ordens religiosas como na sociedade em geral.

Ainda, a forte presença feminina nas congregações pode ser interpretada como consequência da fragilização crescente das mulheres no sistema capitalista atual, altamente desagregador e excludente. Muitas buscam, no consolo imediato de uma celebração religiosa, forças para enfrentar os problemas do cotidiano e a continuação de suas vidas, muitas vezes solitárias e sem recursos. Entretanto, esse consolo imediato, na maioria das vezes, reduz as mulheres a seu papel doméstico e reforça a reprodução de um modelo de dominação masculina, de padres ou pastores.

Os dados construídos sobre o contexto de origem e as trajetórias de vida das freiras, trazem marcadamente o peso social e econômico que interferiram em suas escolhas para a vida religiosa (PIRES, 2015). Cada uma delas está em algum lugar ou em muitos lugares atuando conforme as suas convicções. Mas cada lugar está marcado por ambiguidades, por contradições e por diferentes limites.

Segundo Woodhead (2001), para o atual milênio, as religiões que sobreviverão e florescerão serão aquelas que tiverem mais sucesso em atrair as mulheres e prover espaços sociais para a articulação de seus medos e desejos em um mundo em rápida mutação. Assim, para a maioria das mulheres necessitadas de consolo religioso, é na casa de Deus, que se vai buscar o que se precisa.

Ao longo desta exposição, é possível oferecer algumas considerações ou, pelo menos, hipóteses bem fundamentadas a respeito do lugar que a vida religiosa para mulheres consagradas ocupa na Igreja Católica e na sociedade mais ampla. Tanto os momentos críticos que foram levantados ao longo da história da vida religiosa feminina católica, quanto o discurso das freiras que se manifestaram em minha pesquisa, não resultaram apenas de situações conjunturais, mas também de manifestações de uma tendência latente, resultante de uma permanente ambiguidade da posição das mulheres religiosas que querem consagrar-se ao serviço de Deus, na Igreja Católica.

O mais permanente desses limites é o fato de que as mulheres são consideradas ontologicamente incapazes de ascender ao sacerdócio sacramental e, portanto, ao pleno exercício de todas as formas do serviço religioso e todas as instâncias de poder. O fato de que as mulheres estão constitucionalmente impedidas de fazer parte da hierarquia religiosa católica criou essa espécie de ambiguidade com relação àquelas que se sentem chamadas à vida religiosa mais radical e a ação apostólica e missionária, e que, no entanto, não ocupam espaços significativos de poder, o que sugere os elementos históricos que levantamos.

Resgatar fatos importantes como a fundação de um convento que, posteriormente, levaria o nome de Pobres Filhas de São Caetano, faz com que seja importante para o leitor que se comece a formular uma ideia sobre a realidade social a qual me propus investigar. O que é e de onde parti para a elaboração das possíveis reflexões aqui relatadas, são informações necessárias para a compreensão deste trabalho de cunho antropológico.

No capítulo subsequente, minha intenção foi expor um conjunto de informações relevantes sobre o contexto sócio-histórico da formação de uma instituição católica nos seus moldes conventuais e a sua atualidade. A fundação da congregação está ligada à vida e à trajetória de um padre italiano que viveu durante as últimas décadas do século XIX, em um cenário de profundas transformações econômicas do capitalismo industrial que insidiam sobre a população europeia.

II.2 Uma congregação para o exercício da filantropia

Desde o século XVIII, em países europeus, mulheres de classes médias e da aristocracia encontraram, na crítica iluminista, os fundamentos para a defesa de suas capacidades morais e intelectuais e, na religião cristã, católica ou protestante, a inspiração tanto para um fortalecimento individual baseado na fé, quanto para a ação pública, ancorada na caridade (MARTINS, 2015).

A chamada questão social, conforme percebida desde o século XIII na Inglaterra e ao longo de todo o século XIX, também em outros países europeus, suscitou um conjunto bastante heterogêneo de posicionamentos e de proposições para o seu enfrentamento. A reorganização social decorrente de novas formas capitalistas de produção, aceleradamente levadas a cabo pelo sistema de fábricas, e a crescente urbanização e diversificação de serviços colocavam em evidência problemas que, se já existiam antes, como a pobreza extrema, tomavam outras e maiores proporções.

A visão da miséria não era algo estranho à paisagem social de lugares tão diferentes como Londres, Viena ou Nova York. [...] Os pobres e seus sofrimentos pareciam fazer parte da ordem natural das coisas, talvez até mesmo existissem para que os ricos pudessem se salvar por meio da piedade, crença antiga no sistema moral cristão (GEREMEK, 1995, p. 13-18, apud. MARTINS, 2015).

Crescia, neste contexto europeu de paisagem emocional, a convicção de que as mulheres não só eram diferentes por características supostamente naturais, mas também por qualidades morais superiores que poderiam justificar e legitimar a participação das mulheres no mundo político por meio da educação, da literatura e da ação social, esta ainda fortemente associada à manifestação prática da caridade (KNOTT; TAYLOR, 2007 apud. MARTINS, 2015).

No verão de 1884, vinda da França, ocorreu uma epidemia de cólera que alastrou-se pela região norte da Itália. A Imagem 3 apresenta uma demarcação fronterística entre os dois países particularmente atingidos pela cólera, na região piemontesa da Itália, a região de Pancalieri e Turim.

Imagem 3 – Região piemontesa, no norte da Itália na sua proximidade fronteirística com a França, de onde se alastrou uma epidemia de cólera em 1883.



Fonte: imagem produzida pela autora e adaptada com os recursos do *Google maps*.

Os primeiros indícios foram percebidos nos fins de julho e a alarmante situação da epidemia nos primeiros dias de agosto. O governador de Turim precisou construir uma Casa Sanitária e abrir um Lazareto, a fim de proteger as localidades vizinhas.

Pancalieri, atualmente, possui cerca de 1.884 habitantes. É uma comuna italiana¹⁶ da região do Piemonte, com distância aproximada de trinta quilômetros ao sul de Turim, e pouco distante do rio Pó, na descida para Carignano. Nessas aldeias italianas, ao lado de outras construções modernas, permanecem os espaços agrários. Boa parte deles ainda habitadas por agricultores. Segundo uma das biografias de Padre Boccardo, o padre não apenas atendeu ao pedido feito pelo Cardeal Alimonda para prescrever orações e procissões de penitência, mas também se dedicou a sua primeira obra de caridade: o Lazareto (COSTA, 1988).

Como não existia nenhuma congregação de freiras em sua paróquia e existia a falta de mão de obra para o acolhimento dos doentes, Padre Boccardo fez um pedido ao Bispo de Pinerolo, solicitando a vinda de religiosas dedicadas à caridade para contribuir com seu projeto.

¹⁶ Comuna pode ser entendida como o distrito rural de uma cidade italiana.

Foram convocadas para o trabalho devocional no lazareto, mulheres que já tinham experiências de trabalho e zelo com pessoas debilitadas em comunidades de caridade. O pároco foi atendido e oito Irmãs Josefinas, conhecidas como Irmãs de Caridade, chegaram a Pancalieri. Nessa união de forças religiosas para o trabalho filantrópico com os doentes, as moças da Pia União de Maria, não consagradas e vindas da mesma região para Pancalieri, também foram estimuladas por Padre Boccardo a desprezarem o perigo do contágio da doença dedicando-se aos doentes e debilitados. Somavam-se, ao menos, trinta mulheres dedicadas à obra dirigida pelo padre em Pancalieri.

A atuação das mulheres consagradas no Lazareto, por sua vez, acolhendo os doentes e realizando orações, tiveram relevante utilidade para a obra de caridade junto ao pároco e na posterior formação religiosa que viriam das moças da Pia União de Maria. Estas foram exemplo da prática religiosa feminina em contexto filantrópico.

Depois de terem cumprido a missão no Lazareto, as Irmãs de Caridade voltaram para Pinerolo, levando no peito uma medalha de bronze oferecida pelo governo italiano. Martins (2015, p. 20) afirma que

[...] foi o apelo sentimental e moral que neste contexto histórico europeu, mobilizou mulheres ricas e das classes médias a se envolver com a filantropia. Um dos aspectos a se destacar desse fenômeno foi a crescente visibilidade das mulheres nos espaços públicos, mesmo que mediada por religiosos ou homens respeitáveis, como médicos, advogados e escritores, e sempre envolta pelos véus do silêncio, da discrição e até mesmo do anonimato.

Até o século XIX, filantropia e caridade eram termos intercambiáveis em seus significados, embora as mulheres motivadas pela religião, utilizassem a palavra caridade para definir suas intenções e ações, bem como para nominar suas associações, como é o caso da associação Sociedade de São Vicente de Paulo e Nossa Senhora das Dores criada em Cândido Mota para atender aos idosos e crianças órfãs, e que daria espaço, anos depois à atuação de freiras católicas por meio da CPFSC.

Quando a peste desaparece, o fato é atribuído a Nossa Senhora do Rosário. Porém, é possível pensar que, terminado o calor do verão, o ciclo evolutivo do bacilo tenha chegado ao fim. Depois de fechado o Lazareto, para Boccardo ficou a seguinte questão: o que fazer com as moças da Pia União de Maria? O grupo havia construído um sólido fundamento ascético, pois a sua dedicação e coragem tinham sido testadas pela cólera, segundo Boccardo. Para o padre, surgia, ainda que vagamente, um primeiro esboço do que viria a ser a Congregação Pobres Filhas de São Caetano (COSTA, 1988).

Padre Boccardo, ao término da epidemia de cólera, desejou continuar ajudando os mais necessitados daquela região italiana. No mesmo ano, foi inaugurado um asilo para idosos. A inauguração foi um acontecimento importante para a região de Pancalieri. Nesse asilo, as moças da Pia União de Maria deram continuidade aos trabalhos voluntários.

De acordo com a biografia sobre Padre João Maria Boccardo, para que o funcionamento daquela casa continuasse, fazia-se necessário que outra pessoa assumisse as responsabilidades daquela organização, ou seja, era necessário um modelo de feminilidade religiosa para a instituição, a fim de garantir a estabilidade da obra. As moças da Pia União de Maria dedicavam parte do seu tempo ao lazareto; porém, apenas a boa vontade das moças não poderia dar continuidade a uma obra religiosa católica. Segundo Padre Boccardo, a sobrevivência do lazareto dependia de mais ajuda, que, com certeza, deveria se estender para além dos limites da paróquia. Uma ajuda feminina.

Somente cuidar de idosos como trabalho voluntário não era mais suficiente para aquelas jovens mulheres. “[...] *Que se deixassem servir primeiramente e totalmente a Deus [...]*” (COSTA, 1988, p. 45). Pode-se supor que o contexto social, histórico e religioso possibilitaram a essas moças um projeto de vida celibatário a partir de uma consagração religiosa nos moldes da época.

Em outras palavras, para a construção de uma identidade e exemplo de vida que daria seguimento e continuidade a outras obras de Deus, era necessário estabelecer uma congregação religiosa propriamente dita, com regras e superiores para gerir a comunidade. Seria preciso, ainda, a permissão das autoridades da Igreja. “*Para cuidar deles preciso de moças que estejam dispostas a viver pobremente no meio dos pobres.*”, dizia Padre Boccardo (COSTA, 1988, p. 54).

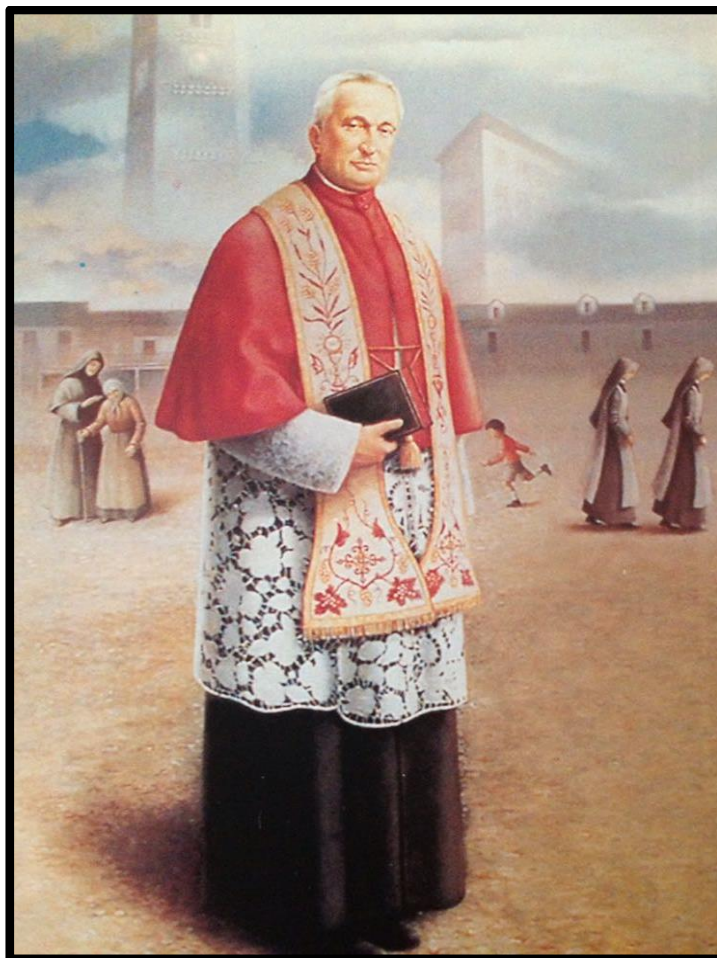
Segundo análise dos registros oficiais do convento, a CPFSC teve início em 21 de novembro de 1884, após serem aprovadas as Constituições criadas pelo próprio fundador da congregação. As constituições da CPFSC estão reunidas em um livro como um conjunto de leis que regem a vida das freiras e todos os estabelecimentos da Congregação. De acordo com as Constituições, a denominação Pobres Filhas de São Caetano é um programa de vida ideal para as mulheres, traçado por seu fundador, da seguinte forma:

[...] as Irmãs buscam com todas as forças, adquirir a perfeição evangélica com uma vida pobre, humilde e laboriosa, dedicando-se com generosidade e constância ao exercício da caridade para com o próximo e vivendo abandonadas à Divina Providência conforme o convite de Jesus: “Buscai em primeiro lugar o Reino de Deus e a sua justiça, e todas as coisas vos serão acrescentadas, Mt. 6, 33” (CONSTITUIÇÕES, 1985, p. 13).

A aprovação das regras do instituto foi confirmada pelo Cardeal Agostinho Richelmy em 1905, como congregação de Direito Diocesano. Em 29 de abril de 1924, seguiu para a aprovação de Roma. Após trinta e quatro anos, em 1958, em vésperas de *aggiornamento*, foi obtida a aprovação pontifícia definitiva; um ano antes do Papa João XXIII anunciar a intenção de realizar um Concílio Ecumênico.

Em vários lugares da sede como nos estabelecimentos religiosos em Pancaliere, encontrei a imagem do fundador que apresento na página seguinte.

Imagem 4 – João Maria Boccardo fundador da CPFSC



Fonte: fotografia produzida pela autora em 2016.

A Imagem 4, é uma fotografia de um cartão postal oriundo de Turim. Originalmente, a imagem é uma pintura que é reproduzida e exposta em vários lugares, tanto nos institutos, casas de missões e principalmente na sede da congregação. É importante observar os detalhes nessa imagem. As cores fortes e iluminadas foram centralizadas na figura do padre João Maria Boccardo e como plano de fundo, estão as religiosas. À sua direita, existe uma religiosa acompanhada por um idoso ou pobre e à direita do padre, uma criança correndo em direção da freira de vida ativa, sendo que as duas religiosas à esquerda, representam as freiras cegas de vida contemplativa, Filhas de Jesus Cristo, o Rei, também consagradas nessa congregação italiana.

Consultando o álbum de fotografias das freiras, chamado *A nossa história, o caminho*, observei, enquanto, ainda em companhia de Clara, ela relatava sobre as viagens das freiras italianas para o Brasil. Segundo a freira, o ato de consagração é realizado durante a cerimônia de uma missa, a noviça recebe do padre paroquial local o livro das Constituições, como em um gesto simbólico. E, como em um ritual batismal sacramental, se faz a consagração da mulher na Igreja: perante a Igreja e a figura do padre, como representante de Deus na Terra, a jovem realiza seus votos perpétuos de castidade, pobreza e obediência.

A partir das mudanças institucionais do Concílio Vaticano II – que balançaram as estruturas de muitas congregações e da vida religiosa na sua prática, começando pela cor do hábito –, também houve a preparação para os votos de castidade e as modalidades de novas vocações que a congregação começou a receber, e também outras necessidades de evangelização. Esse contexto histórico e social está intimamente relacionado com a chegada das Irmãs de São Caetano ao Brasil, ou melhor, a saída das freiras dessa congregação italiana para as chamadas missões fora do país.

As mulheres religiosas ocuparam lugares de representação feminina importantes, tanto para a constituição moral e religiosa de uma nação como para a formação de seus futuros cidadãos, práticas religiosas, costumes e mentalidades femininas contextualizadas.

O convento na cidade de Cândido Mota, aos poucos, foi se tornando um fenômeno social mais palpável com o passar dos anos. Seu lugar como instituição religiosa católica feminina aliou-se ao processo histórico de institucionalização do cristianismo que, posteriormente, chegou à colônia portuguesa imerso em uma organização social de modelo patriarcal, filiada nos entraves econômicos advindos de um sistema colonial.

Em 17 de Fevereiro de 1963, atendendo a uma solicitação da Diocese de Assis, por meio do Bispo Dom José Lazaro Neves, chegaram ao Brasil, direto da Itália, as cinco freiras pioneiras: Ir. Elisa, Ir. Bruna, Ir. Alfonsa, Ir. Paula e Ir. Celsa.

Dom José Lazaro Neves foi o segundo Bispo Diocesano de Assis – SP. Seu lema episcopal era *Oportet illum regnare* (É necessário que Ele reine). Nasceu em 1902, em Campo Belo/MG. Em 05 de Outubro de 1921 fez sua profissão religiosa em Petrópolis/RJ, e tomou posse como bispo diocesano de Assis em 1956. Ficou emérito na diocese de Assis em 20 de Julho de 1977. Dom Lázaro, com o auxílio e a generosa dedicação de Mons. Floriano, construiu o Seminário Diocesano de Assis e idealizou a construção da catedral da cidade.

Em conversa com Ir. Clara, suas recordações voltavam-se, principalmente, para a figura deste bispo que gostava de fazer brincadeiras:

Dom Lázaro era muito legal, sempre muito alegre com as Irmãs. Ele tinha um grande apreço pelo nosso trabalho e era sempre brincalhão. Quando vinha aqui na nossa casa dizia pra gente: cadê essas freiras que não fazem nada? Ele era muito legal...

Na Imagem 5, é possível ver as cinco primeiras freiras da congregação italiana chegadas em Assis, juntamente com o Bispo Dom José Lázaro Neves, que as recebeu na Diocese de Assis, e com a Ir. Rosa que, naquela época, estava ainda em fase de formação religiosa. Atualmente, aos 67 anos de idade, Ir. Rosa vive na casa sede da Congregação, na Itália, auxiliando nos cuidados de freiras com deficiência visual.

Imagem 5 – Primeiro grupo de religiosas italianas da CPFSC no município de Assis, com uma formanda e o Bispo local.



Fonte: Fotografia localizada no Álbum do IPFSC, 1969.

Quando as cinco freiras italianas chegaram à cidade de Assis, foram trabalhar no Hospital Sorocabana. No primeiro ano, um fato marcou a congregação: um milagre praticado pelo Padre Boccardo, fundador da Congregação, fato que deu início ao processo de sua beatificação.

Em muitas das minhas visitas ao convento de Cândido Mota, quando eu ficava na biblioteca analisando documentos e fotografias do instituto conventual, algumas freiras me faziam companhia. Foram as oportunidades mais tranquilas que eu tive para manter com elas conversas informais, momentos significativos para nos conhecermos mais intimamente.

Ir. Clara foi a freira com quem mais convivi na biblioteca. Em uma dessas visitas, relatou-me detalhes sobre o milagre de Padre Boccardo. Segundo ela, o referido milagre ocorreu com uma mulher que se encontrava em estado terminal, no Hospital Sorocabana, em consequência de um câncer. Contou-me que, certa noite, antes de dormir, Ir. Eliza, colocou sob o travesseiro da enferma um pedacinho da veste do Padre Boccardo. Enquanto a paciente dormia, as freiras rezaram pela sua cura. Na manhã seguinte, segundo a minha interlocutora, não havia mais câncer. Foi um milagre atribuído ao Padre Boccardo.

Após a beatificação do fundador da congregação, ocorrida em 1988, foram produzidas algumas relíquias religiosas relacionadas ao padre. Durante a conversa com Ir. Clara, foi-me apresentada uma dessas relíquias, apresentada na Imagem 6.

Imagem 6 - Relíquia do Beato João Maria Boccardo.



Fonte: fotografias foram produzidas pela autora em 2014.

A fotografia evidencia a frente do objeto religioso confeccionado em memória do Beato Boccardo, onde está o perfil do Beato e o verso mostra um pequeno pedaço de tecido retirado de sua veste.

Um ano após a chegada das cinco freiras italianas ao Brasil, a comunidade religiosa na cidade de Assis foi transferida para o município de Cândido Mota. O Hospital Sorocabana, onde as freiras trabalhavam, foi fechado, e o grupo foi transferido para a cidade vizinha com outro propósito missionário ordenado pela instituição sede. A entrada oficial no novo endereço ocorreu no dia 9 de agosto de 1964, a pedido de Frei Policarpo e de Frei Paulino, ambos Capuchinhos da cidade de Cândido Mota. No dia 24 de julho de 1964, partiu da Itália o segundo grupo de freiras, dessa vez direto para Cândido Mota: Ir. Domênica e Ir. Luciana.

Segundo Walter Marrone (1973), historiador cândido-motense e ex-vereador da cidade, até 1948, não existia, no município, qualquer entidade filantrópica. É neste momento que foi criada a Sociedade de São Vicente de Paulo e Nossa Senhora das Dores. Com o auxílio dos moradores da cidade, puderam erguer uma casa de madeira onde alojavam-se os pobres, idosos e crianças. A sociedade era mantida por alguns sócios contribuintes e por sitiantes que se encarregavam dos alimentos (MARRONE, 1973).

Anos depois, a casa aumentou sob a direção de Maria Ruys Marroni, até 1964. Neste ano, quatro religiosas italianas se instalaram na cidade, após o primeiro ano de experiência no Brasil – no exterior pela primeira vez em sua história –, fundando a casa conventual ao lado do estabelecimento que abrigavam os pobres e mais necessitados. Com a presença e atuação das religiosas, em nove anos, a instituição passou a atender meninas órfãs e velhinhos em regime de orfanato e asilo.

O IPFSC, organizado como Pessoa Jurídica, iniciou-se como uma Associação Civil tendo por finalidade a assistência social, acatando os dispositivos da legislação brasileira da época, e também as disposições do Código Canônico. A finalidade precípua dessa congregação é oferecer assistência moral e espiritual, bem como a instrução profissional para meninas e moças pobres, assistência aos idosos desprotegidos e doentes (MARRONE, 1973).

As irmãs atendiam ainda à catequese Paroquial e aos Grupos Escolares. Anexo ao convento foi construído, em 1967, o postulanteado, onde as jovens que tencionavam ingressar na congregação podiam receber a formação religiosa. Postulanteado é o termo usado para a formação inicial de candidatas à vida religiosa que dura de um a dois anos. A jovem, neste período, é postulante, a palavra é um adjetivo que qualifica o tempo da candidata que solicita a admissão na congregação, no sentido de desejar continuar o processo formativo na instituição.

Além da primeira etapa de formação e, posteriormente, o noviciado, realizado, parte dele, nas casas de missões na Itália, em Togo ou em outras regiões do Brasil, as noviças retornam para Cândido Mota onde completam a formação técnica e espiritual, habilitando-se para futuras missões que desempenharão à pedido da congregação. O noviciado é o período da formação da religiosa que precede o período de formação chamado juniorato. Nesta etapa formativa, a jovem deve buscar discernimento profundo ao chamado para a vida religiosa, ao mesmo tempo em que adquire os hábitos que lhe serão úteis como religiosa ao longo de toda a sua vida. E, partir desse primeiro voto, a congregação inicia a contribuição de manutenção da previdência da religiosa, por meio do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS).

Com as verbas recebidas e dinheiro das festas promovidas em prol do asilo e do orfanato, conseguiu-se diversas melhorias: refeitório, copa, cozinha, despensa e móveis diversos. O Consórcio Nacional de Serviço Social, por meio de projetos, viabilizou a construção de novos cômodos, o que possibilitou mais eficiência na assistência e na formação das meninas. Naquela época, as meninas do orfanato recebiam, além de educação formal, noções e prática de culinária, costura, bordados e ensino religioso, ministrados pelas freiras.

A Imagem 7, na página seguinte, é uma fotografia produzida em 1966, na escadaria principal da Igreja Matriz de Cândido Mota mostrando as meninas do orfanato dirigido pelas Irmãs de São Caetano no dia da Primeira Comunhão. À esquerda, uma freira do convento; no centro, junto das meninas, Frei Paulino; ao fundo, alguns meninos do orfanato. As meninas usam vestido branco e véu sobre a cabeça, representando a pureza e a castidade, conforme costume da época para o dia da Primeira Comunhão.

Imagem 7 – Primeira comunhão de jovens assistidos pela CPFSC em Cândido Mota em 1966.



Fonte: fotografia localizada no álbum do IPFSC, 1966.

Com o passar dos anos, o orfanato transferiu os meninos que estavam abrigados para outros abrigos. Como as necessidades do orfanato cresciam, a entidade passou a receber as meninas carentes da cidade não mais abrigadas, ou seja, as meninas permaneciam na entidade apenas uma parte do dia, recebendo formação educacional e religiosa, e depois voltavam para casa. A parte da entidade destinada às crianças, atualmente, funciona como creche, atendendo crianças de 0 a 6 anos de idade.

Tanto a creche como o ILPI tornaram-se organizações municipais. As freiras, agora com a ajuda de outros funcionários assalariados, continuam seus trabalhos na entidade, administrando e cuidando das crianças da creche e dos idosos do asilo denominado São Vicente de Paulo.

Anexo à casa onde as freiras residem, foi construído, em 1967, o postulanteado, local destinado a jovens mulheres que tencionam ingressar na Congregação, recebendo uma formação religiosa específica. Após a primeira etapa de formação realizada no próprio IPFSC, as postulantes vão para a Itália, onde passam um período fazendo a formação do noviciado. Mas, atualmente, também vão para outros países, onde as freiras da congregação realizam missões, como Togo e Equador.

Essas freiras missionárias trabalham para o cuidado de pessoas pobres e necessitadas, em conformidade com a carência da região onde estão instaladas. Depois, voltam para Cândido Mota, onde completam a formação técnica e espiritual, habilitando-se para as futuras missões. Todos os gastos com a formação das jovens postulantes são custeados pela congregação.

No próximo capítulo, pretendo mostrar como é a vida religiosa feminina católica na contemporaneidade, a partir das relações que estabeleci com os agentes sociais presentes no campo, por meio do fazer etnográfico, visitas ao instituto e às obras filantrópicas, além das entrevistas realizadas com as freiras.

CAPÍTULO III

III.1 Compreendendo as Pobres Filhas de São Caetano: vida religiosa feminina no Brasil contemporâneo

O outro ou o mundo do outro está cada vez mais difícil de ser compreendido com sensibilidade. Por isso, talvez, tantas intolerâncias acontecem atualmente. Em campo, propus olhar “[...] por sobre os ombros [...]” das mulheres religiosas consagradas inseridas (GEERTZ, 1989, p. 321). Segundo o antropólogo estadunidense, não existe uma receita para o diálogo com o outro, para a busca da compreensão dos significados de suas ações e comportamentos. O que se coloca para o autor é a sensibilidade que o pesquisador desenvolve a partir do trabalho de campo no contexto social de sua análise.

Segundo o autor, este processo interpretativo é determinado explícita e implicitamente pelas questões propostas por quem investiga. “A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às perguntas mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que os outros deram [...]” (GEERTZ, 1989, p. 163).

A etnografia é uma descrição densa, segundo Geertz (1989), e se debruça principalmente sobre os padrões mais previsíveis do pensamento e do comportamento humano, manifestos em sua rotina. A finalidade é, portanto, documentar, monitorar, encontrar os sentidos que os atores imprimem às próprias condutas (GEERTZ, 1989). Nesse percurso, faço as seguintes perguntas: como estudar processos sociais que nos são familiares e como saber que são mesmo familiares? Sobre a dúvida de estar realizando, de fato, uma antropologia “em casa”, como denomina Strathern (2014).

[...] a autoantropologia, ou seja, a antropologia realizada no contexto social que a produziu, tem de fato distribuição limitada. As credenciais pessoais do (a) antropólogo (a) não nos dizem se ele (ela) está em casa nesse sentido. Mas o que ele (ela) afinal escreve diz se há continuidade cultural entre os produtos de seu trabalho e o que as pessoas da sociedade estudada produzem em seus relatos sobre elas mesmas. (p.134).

A autora defende a ideia de que o antropólogo, em seu relato, devolve para as pessoas as concepções que elas têm sobre si mesmas. Entretanto, essa devolução não retorna como texto na forma como foi oferecida pelos interlocutores ao pesquisador, mas a partir do processamento antropológico do conhecimento informado por conceitos que também pertencem à sociedade e à cultura estudadas.

O que nossas representações dos outros significarão depende, em parte, necessariamente, do que suas representações significam para eles. E isso, por sua vez, dependerá do antropólogo estar, de fato, em casa ou não, pois essa questão não é apenas de escolha autoral, mas de prática cultural e social. (STRATHERN, 2014, p.145).

Dessa forma, uma etnografia feita em processos sociais familiares ao antropólogo seria aquela na qual haveria uma espécie de continuidade entre os constructos culturais de pesquisadores e interlocutores, de forma que esses também “[...] analisam e explicam seu comportamento de forma semelhante à do (a) etnógrafo (a).” (STRATHERN, 2014, p. 148).

No mais, entendo o fazer antropológico como o envolvimento com outros agentes sociais a partir de um fazer etnográfico. Nesse contexto, o campo é uma etnografia e o produto do trabalho também é uma etnografia. No trabalho de campo, por meio da etnografia, existem os exercícios de comparações, as experiências de estranhamento, a reflexividade e a desnaturalização, o esforço compreensivo e interpretativo que permite estabelecer relações dialéticas entre nossas próprias categorias e as categorias dos interlocutores. Aposto, assim, na possibilidade de existência de lógicas distintas para a ação no mundo, apreendendo as singularidades ou as recorrências de modos de vida, de organização e sentimento.

A relação entre pesquisador e seus interlocutores desloca-se para uma relação recíproca entre dois ou mais mundos; ao mesmo tempo que investiga, o pesquisador também é investigado e observado. E, nesse particular, a imagem que o interlocutor tem do investigador pode influenciar decisivamente seu depoimento sobre fatos específicos que estão sendo investigados. Por isso, é importante conhecer o significado local da ação, como lembra Geertz (1989). A performance do pesquisador em campo não pode comprometer de forma explícita e/ou influenciar discursos dos atores sociais envolvidos, mesmo que tenhamos certeza de que este fato aconteça. (MALINOWSKI, 1976).

As religiosas possuem um número considerável de pessoas que as reconhecem e as admiram no contexto religioso da cidade de Cândido Mota. Bastou observar a maneira como as pessoas olhavam para as freiras em uma missa, como trabalhavam e eram requeridas até em outras cidades e instituições – como ocorreu em 2014 na cidade de Catanduva, São Paulo –, como atendem o público de idosos ou como são cumprimentadas na rua e na Igreja onde, supostamente, estão as pessoas que mais valorizam sua escolha pela vida consagrada. Não podem, no entanto, contar com a admiração de todos os seus contemporâneos. Na sociedade em que vivemos, a opção pela vida cenobítica e inserida repousa em atributos e realizações completamente estranhos e adversos aos objetivos e aos ideais da sociedade consumista contemporânea (ALMEIDA, 2001; ORTIZ, 2001; SAHLINS, 1978).

O consumismo, por sua vez, levou a transformações no comportamento das pessoas, na economia e na configuração da sociedade global, como afirma Fernand Braudel (1995). O consumismo também provocou mudanças na vida privada e de gênero, segundo Miriam Adelman (2004), inicialmente vinculado à esfera doméstica e oferecendo poucas possibilidades para famílias proletárias. A expansão do consumo no século XX, vista da perspectiva de gênero, foi desestabilizadora das hierarquias de classe, raça e gênero.

Buscando aproximar-me das subjetividades presente no grupo de religiosas, a leitura dos escritos de Sigmund Freud (1996b) chamou-me a atenção em como o autor tentou interpretar a religião, denominando-a de “[...] sentimento oceânico [...]” (FREUD, p. 82). Seria este um sentimento que configura a religião como fato puramente subjetivo? Apesar de Freud confessar não conseguir descobrir nele próprio esse sentimento oceânico, observou que equivale dizer se tratar de um sentimento indissolúvel, de ser uno com o mundo externo como um todo, dizendo ainda, inclusive, que, reconhecendo a presença deste sentimento em outras pessoas, não dava a ele o direito de negá-lo. Na verdade, esta discussão é reflexo do pensamento social da época que separava cultura como o oposto de natureza.

Segundo Freud (1996b) a origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, ao sentimento de desamparo infantil. Segundo o psicanalista, o homem comum entende como sua religião o sistema de doutrinas e promessas que, por um lado, lhe explica os enigmas deste mundo com perfeição invejável e, por outro, lhe garante que uma Providência cuidadosa velará por sua vida e o compensará, em uma existência futura, de qualquer frustração que tenha experimentado no mundo. Em suas palavras: “O homem comum só pode imaginar essa Providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido [...]” (1996b, p. 92).

A vida, tal como a encontramos e vivemos, segundo Freud, é árdua demais. Proporciona muitos sofrimentos, decepções com nossos erros e com os erros de outras pessoas, além de tarefas impossíveis de serem realizadas e sonhos infundáveis. A felicidade sempre é restringida por nossa própria constituição humana e no seu sentido mais restrito, “[...] provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica e muito pouco de um determinado estado de coisas.” (1996a, p. 95).

Para valer de defesas contra o sofrimento que pode ser consequência dos relacionamentos humanos, Freud destaca um comportamento humano: o isolamento voluntário. Manter-se à distância das outras pessoas é a ação mais imediata nos possibilitando a felicidade da quietude. Mas, também observa que existe um outro caminho, “[...] e melhor: o de tornar-se membro da comunidade humana e, com o auxílio de uma técnica, passar para o ataque à natureza e sujeitá-la à vontade humana.” (1996a, p. 96). Para Freud, os métodos mais interessantes e válidos de evitar o sofrimento são os que procuram influenciar o organismo humano, pois “[...] todo sofrimento nada mais é do que sensação; só existe na medida em que o sentimos, e só o sentimos como consequência de certos modos pelos quais nosso organismo está regulado [...]” (1996a, p. 96).

Observei, e também experimentei, – até onde me era permitido – uma técnica da arte de viver. As freiras são capazes de sentir satisfação em processos mentais internos com a prática do silêncio, nos sonhos enquanto dormem, no cuidado e tratamento com os idosos, nos semblantes dos rostos das pequenas crianças da creche e a partir do afastamento de atividades que estão fora da rotinização sagrada, aspecto que coloca de imediato um marcador de diferença do grupo. Essa possibilidade, garantida pela organização cenobítica, incrementa e legitima a prática espiritualizada e exercícios que visam a quietude na mente, no corpo, nos gestos e na comunicação.

Segundo Freud (1996a), a busca pela felicidade e pelo desejo prende-se aos próprios objetos pertencentes a esse mundo cenobítico, e assim as religiosas podem obter momentos de felicidade e de realização pessoal gratificantes. Além disso, o carisma institucional possibilita às freiras inserirem-se no cotidiano de leigos e daqueles que necessitam de atenção e cuidados, como também no cotidiano do trabalho administrativo dos estabelecimentos vinculados à congregação, colocando o “Amar e servir Jesus nos pobres” no centro de suas vidas e atenções.

Por outro lado, ainda sobre os caminhos emocionais que se estabelecem no cotidiano cenobítico – leitura que instigou a reflexão sobre a subalternidade da mulher na Igreja –, a religião pressupõe uma intimidação da inteligência, de acordo com Freud (1996b, p, 104).

Se, finalmente, o crente se vê obrigado a falar dos desígnios inescrutáveis de Deus, está admitindo que tudo lhe sobrou, como último consolo e fonte de prazer possíveis sem seu sofrimento, foi uma submissão incondicional.

Freud (1996a) reconhece – mesmo se fosse possível encontrar nas ideias religiosas as mais altas realizações do espírito humano, ou as rejeitássemos –, que está implícito um alto nível de civilização onde as ideias religiosas se acham presentes e, principalmente, dominantes.

As atividades semanais realizadas pelo grupo são previamente planejadas e autorizadas pela Madre Superiora. Ao menos uma vez por dia todas as religiosas que estão no asilo, na creche, no convento, reúnem-se para poder partilhar suas experiências religiosas que envolve, sobretudo, o trabalho cotidiano de administração e de assistência. Quando não conseguem almoçar juntas, às 15h30min é reservado um momento, de aproximadamente 30 minutos para que, principalmente as jovens formandas, dirijam-se à biblioteca do convento ou ao jardim, para realizar uma leitura sagrada ou a meditação, com a presença, ao menos de uma freira de votos perpétuos.

Na Igreja Católica, ambas as modalidades de vida religiosa, feminina ou masculina, possuem a finalidade institucional de constituir o corpo sacramental da Igreja Católica. Mas, diferentemente do caso do ministério de ordenação masculina¹⁷ – em que o centro da vocação é a dimensão pastoral no sentido mais amplo da presidência celebrativa dos sacramentos, da animação de uma comunidade de fiéis, da condução de uma paróquia, como diz Sílvio Benelli (2006) –, as mulheres têm, como objetivos, os cuidados com os necessitados em um cenário espiritualizado e filantrópico.

O discurso religioso retira dos sacerdotes ordenados uma responsabilidade humana quando afirma que falam e agem não por autoridade própria, nem sequer por mandato ou delegação da comunidade, mas na pessoa de Cristo e em nome da Igreja. Portanto, é possível afirmar que o sacerdócio ministerial difere essencialmente, não apenas em grau, mas em valor, quando em comparação ao sacerdócio comum dos fiéis, construindo e perpetuando hierarquias normativas e desigualdades.

Concordo também com o apontamento de Algranti (1996) ao afirmar que as religiosas são rigorosamente treinadas para não terem história pessoal ou comunitária, pois isso também é válido para o grupo de freiras estudado por esta pesquisa. O que prevalece são histórias atravessadas pelo discurso institucional.

O silenciamento das mulheres no campo religioso, segundo a feminista e historiadora da religião Ana Maria Bidegain (1996), tem sido objeto de pesquisa histórica e sociológica, sendo que a incorporação da categoria de gênero, cruzada com as de classe social e etnia, não são úteis apenas para a elaboração da história das religiões, mas também para a compreensão da historiografia invisível e silenciada das mulheres nas religiões e suas relações com todas as formas de estruturação do poder.

Em tais modalidades consagradas, femininas e masculinas, ainda impera a vivência cotidiana da castidade, sacramento que é norma para a vida em qualquer instituição cenobítica, somada ainda à obediência e à pobreza (FOUCAULT, 1982; AGAMBEN, 2014). Na vida para a regra¹⁸, como chama Agamben (2014) referindo-se ao cenóbio, existe uma forma de vida comum que possui um saber, uma epistemologia da vida ordinária.

Compreendo que este saber, do qual fala o autor, é esvaziado e invisibilizado devido às questões socialmente construídas relativas às hierarquias e desigualdades de gênero no campo religioso, e que reflete sobre as práticas das mulheres conventuais. Esta forma de vida comum é naturalizada e normativa como sendo de mulher e para a mulher, frisando a problemática de gênero no contexto da Igreja Católica.

Minha observação atenta aos detalhes de cada parede, móveis e objetos, foram constantes, e isso tornou-se minha primeira ferramenta, a reconstrução do quadro sinóptico já elaborado e assinado pela italiana Teresa Ponsi, Madre Superiora atual. O quadro, localizado na sala que dá acesso à cozinha das freiras do asilo, está repleto de recados, lembretes, número de telefones e datas de seus aniversários, horários de atividades semanais; e ainda um grande emblema da instituição aplicado como exposição de painel na parede central da cozinha.

Os usos do tempo no convento possuem um caráter peculiar. A temporalidade das freiras não é outra que o tempo dos ofícios religiosos.¹⁹ A administração do tempo na casa de Cândido Mota é feita de acordo com horários estabelecidos, os quais estão embasados nas Constituições da congregação. O desenvolvimento das orações coletivas está pautado em grande medida na realização de outras atividades tão necessárias ao grupo como o trabalho que cada uma deve realizar diariamente.

Todas as atividades, excluindo-se a oração coletiva propriamente dita, são desenvolvidas em função dos tempos estabelecidos para os ofícios e não o inverso. Segundo Ir. Janina, todos os religiosos em comunidade, possui o livro Liturgia das Horas, no qual está registrado um conjunto de orações e salmos organizados para serem recitados em quatro semanas.

O som da campainha, do telefone tocando ou do sino que usam para que de longe possam escutar, irrompem o silêncio do cenóbio. O som do sino, por sua vez, constitui um demarcador físico do ritmo litúrgico que se desenvolve no ciclo diário e está localizado acima das grandes portas da capela semi-pública, dando acesso ao pátio do convento. O som das badaladas delimita o tempo dos ofícios religiosos e do tempo dedicado a outras atividades como por exemplo, o estudo, o trabalho e as refeições.

Quando se deixam escutar as badaladas do sino, o espaço no tempo conventual adquire para as religiosas, fronteiras bem definidas. O espaço e o tempo em Horas Litúrgicas são configurados pela Igreja e para o grupo, mais precisamente, pelo lugar exato que cada uma ocupa nele; o tempo também se circunscreve nas Vésperas, às 17h em Cândido Mota.

¹⁹ Este é um termo nativo que faz referência aos encontros cotidianos do grupo de religiosas na capela semi pública do instituto para a realização da oração coletiva.

Vésperas é como se chama o momento de oração da tarde, iniciada exatamente meia hora depois de já estarem na capela orando. Esse é um momento particular da vida consagrada no IPFS, onde existe o encontro principal que envolve todas as religiosas pertencentes à congregação. Em todos os lugares do mundo onde estiverem presentes as freiras PFSC, às 17h, seguindo os respectivos fusos horários, é feita a oração.

A primeira hora estabelecida do dia é o momento do despertar. Às 6h15min, as religiosas acordam e fazem uma oração instituída pela congregação e, em seguida, realizam a oração ao Divino Espírito Santo, ainda em seus quartos. Quando finalizam a oração existe a meditação individual, sobre o evangelho do dia, com meia hora de duração. Às 7h10min, dirigem-se à capela do instituto para praticar as Laudes.

Na liturgia católica, a segunda das horas canônicas (na aurora, após as matinas), é chamada de Laudes ou liturgia das horas, composta por orações e salmos definidas para cada dia da semana. A liturgia diária é uma proposta que deve ser seguida nas instituições de vida religiosa, o que define o tempo litúrgico.

Ao terminar, dirigem-se à cozinha onde realizam a refeição da manhã, composta, basicamente, de pão, frutas, leite e café. Antes de iniciarem, fazem um momento de silêncio para se recompoem junto a mesa e, de pé, realizam a leitura do santo do dia e se alimentam. Enquanto terminam, uma irmã começa a recolher a mesa, lavar a louça e deixar o espaço da cozinha limpo e em ordem, antes de partir para as atividades programadas do dia.

Entre a refeição da manhã e o almoço, as religiosas formandas realizam tarefas específicas para cada etapa de formação religiosa. Às 12h, voltam e se encontram em uma grande sala, composta por mesas, para almoçar. O mesmo movimento do exercício do silêncio é feito, onde existe o exame de consciência, fazem uma oração aos anjos e outra para a benção dos alimentos e leem sobre a vida do Pe. Fundador ou da Madre Caetana.²⁰ Depois do almoço, possuem um tempo livre de aproximadamente uma hora. Enquanto isso, algumas irmãs recolhem as louças e ajudam em sua organização, guardando a comida que sobrou e limpando o chão. Outras, sentam-se nas cadeiras da varanda para descansar.

²⁰ Primeira religiosa a se consagrar na congregação PFSC, na Itália, século XIX.

A partir das 13h30min, dirigem-se à capela para realizar a adoração ao Santíssimo Sacramento. Ao final da tarde, as irmãs que estiveram fora, ou trabalhando no ILPI, na creche ou nos estágios profissionais, voltam para se encontrar novamente na capela e rezar o terço, cumprindo a Liturgia das Horas com as Vésperas.

O momento de oração do final da tarde possui, além do terço, outras formas de se dirigir a Deus, a Maria e aos anjos e santos. Da mesma maneira como nas Laudes, nas Vésperas fazem agradecimentos ao fim do dia e aos trabalhos realizados. Recitam a liturgia das horas, cantam hinos e salmos, refletem sobre os acontecimentos do dia, pedem ajuda a Deus para seguir na vocação, agradecem pelas providências divinas recebidas no dia, fazem as orações habituais.

Um momento significativo observado de compartilhamento da fé entre elas foi quando todas estavam com atenção focada umas nas outras, quando cada religiosa expressa um pensamento pela fala, sobre suas dificuldades individuais, relembrando e refletindo as passagens bíblicas que foram escolhidas em outros momentos do dia. Essas passagens são relembradas para serem relacionadas aos impasses e alegrias vividas no cotidiano, identificando o que elas consideram as providências divinas. Cada religiosa espera a sua vez de se manifestar particularmente. A cada pausa entre as falas, percebi que elas esperavam que eu também me manifestasse, o que não fiz. Em seguida, outras falas ocorrem, respondendo com piedade às expressões dolorosas, como em um diálogo aberto e ao mesmo tempo dirigido à Deus.

O jantar é servido às 18h30min, sendo que antes da refeição é realizada a oração de benção dos alimentos e agradecem depois de jantarem. O repouso da noite, quando se dirigem aos seus quartos individuais, é realizado às 21h30min. Antes de dormir é realizada a oferta, isto é, uma oração de entrega de si a Deus e a leitura do evangelho do dia seguinte.

As atividades domésticas mais básicas, como as refeições principais, almoço, jantar e o trabalho de limpeza dos espaços partilhados, como a cozinha, a lavanderia, os banheiros e salas, são separadas e distribuídas às freiras de acordo com as semanas. Em cada semana, uma freira de votos perpétuos é solicitada a preparar as refeições e realizar as atividades de limpeza junto de outras religiosas disponíveis. Esta rotatividade semanal possibilita que participem igualmente da organização e gerenciamento do instituto religioso como um todo.

Todas as quintas-feiras, às 6h realizam a adoração ao Santíssimo Sacramento e duas vezes por semana, às 15h realizam uma leitura comunitária das constituições, de documentos do diretório ou documentos da Igreja, além de livros sobre a vida do fundador, Madre Caetana e vida religiosa. No asilo, essa leitura é feita aos sábados.

Existe o retiro mensal, onde toda a comunidade participa que se caracteriza por um dia de completo silêncio, no qual, a rotina comum não está presente e no final do dia, se encontram e realizam a partilha dessa experiência. Outro retiro que acontece, é realizado anualmente, em sete dias. No último dia todas as religiosas se encontram para organizarem-se em uma assembleia. Nela são discutidas e decididas as programações para o próximo ano, como as eleições e assuntos internos de cada casa de missão no Brasil e no instituto de Cândido Mota.

A meditação, que pode acompanhar qualquer atividade é interpretada, segundo Agambem (2005, p.15), como um dispositivo literal, como [...] uma máquina que produz subjetivações [...] e [...] qualquer coisa que tenha, de algum modo, a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos (AGAMBEN, 2005, p. 14), permite a realização da pretensão totalitária da instituição monacal.

O silêncio e a meditação no convento, desenvolve-se junto com outras práticas. Exercícios e atividades dentro desse marco é uma prática habitual na qual as freiras se subtraem, dando lugar a um verdadeiro *modus vivendi*. As religiosas formandas, desde a etapa do postulante ao juniorato, precisam exercitar o silêncio de modo que as religiosas consagradas percebam também a mudança em seus costumes na vida cotidiana.

O silêncio, portanto, desde as etapas iniciais de formação, é um fator crucial para continuar na vida religiosa visando os votos perpétuos. “*O exercício do silêncio acalma corpo e espírito. Deixa os pensamentos serenos, mais próximo de Deus*” (Ir. Rita). A esse estado de silêncio é adicionada a ausência de rádio, televisão ou qualquer outro aparato elétrico gerador de ruído, contribuindo, assim, para a manutenção de um clima de silêncio predominante e distintivo do lugar.

Essas técnicas envolvem tanto a oração na capela durante os ofícios religiosos, como no trabalho doméstico e de assistência social na creche e no ILPI, nas leituras individuais em seus quartos e, claro, até mesmo um exercício para o silêncio das jovens formandas. No espaço social do mosteiro, o silêncio se manifesta sob diferentes modalidades.

Ir. Graça, freira de votos perpétuos, 67 anos, entrevistada no instituto PFSC em 2013, concebe seu chamado para a vida religiosa como algo inato, como se sua vida não pudesse ter sido de outro modo. Nascida na região de Assis, São Paulo, Ir. Graça cresceu no bairro rural denominado Água da Fortuna. Seu pai era lavrador e sua mãe costureira. Segundo a freira,

Eu fui criada num clima mais de silêncio e oração. Nunca pensei antes em casar, formar uma família. Eu vi que, desde criança, eu fui sentindo aquela vontade. Eu fui tocada mesmo pela graça de Deus.

Mas a ideia de que poucos respondem ao apelo religioso, relaciona-se também com a ideia de eleição, como disse em depoimento:

É tudo graça de Deus. Eu sabia que eu era diferente das outras, por isso fui escolhida a servir no reino de Deus através de missões.

Ir. Graça foi criada sempre junto de sua mãe, trabalhando nos afazeres domésticos. Aos nove anos, fazia a catequese, ministrada por uma freira, o que agradava a ela. Afirma que “[...] *aquilo ficou em minha cabeça*”. Por volta dos onze anos de idade, Ir. Graça mudou-se com sua família para São Paulo. Não gostava de sua nova morada, e seu desejo, já naquela época, era entrar para um convento:

Meu desejo era já ter entrado para um convento. Hoje é mais fácil, mas antes não. A gente não ficava sabendo muito das coisas. E não tinha noção de como era viver em um convento. Mas aquilo sempre ficou em minha cabeça. Enquanto eu morava em São Paulo, eu sonhava ir para outro lugar, porque eu não gostava daquele barulho que é a cidade grande. Eu queria estar num lugar mais aberto, no sentido de estar mais em sintonia com Deus, mais em **silêncio**. Foi quando eu soube de uma prima que estava aqui neste convento. Hoje ela não vive mais aqui, ela sofreu de depressão e deixou a vida consagrada. Mas, naquela época, com a entrada da minha prima ao convento, eu passei a conhecer mais as possibilidades que eu tinha para fazer o mesmo.

Ir. Graça gostava de ir à igreja e, raramente, saía de casa com suas irmãs, a fim de passear e se divertir. Ela era a mais nova das cinco filhas:

[...] mas não é que eu não gostava de sair com minhas irmãs. A gente saía, dava um passeio quando tinha o circo. Mas já que eu não queria saber de nada, eu evitava o máximo possível.

Quando se mudou para São Paulo, o novo contexto social permitiu-lhe identificar a hostilidade que sentia ao barulho da metrópole. Mesmo com toda conturbação da cidade, no entanto, sentia-se em contato com Deus:

A missa, naquela época, era sem graça, pois era em latim, ninguém entendia nada e o padre ficava de costas. Então as pessoas ficavam rezando o terço. Mesmo assim, eu gostava de ir. Parecia que era algo que me puxava para ver o sacrifício de Jesus na cruz. Podia estar aquela chuva, mas eu ia e chegava à Igreja molhada. Era diferente, eu percebia que eu era diferente. Em meio de todo aquele barulho, eu sentia que estava em sintonia com Deus. Era mesmo uma graça que Deus dava para pouca gente. Eu nem ficava doente pelas chuvas que tomava, eu sentia alegria.

Enquanto prática ascética, o silêncio se vincula com a corporalidade subjetiva, mas também se inscreve dentro de um “[...] sistema de esquemas de produção de práticas [...]” coletivas (BOURDIEU, 1996, p. 134). Como afirmou a antropóloga Mary Douglas, “[...] *no puede haber um modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tempo uma dimensión social.*” (1993, p. 94). Neste sentido, Claude Lévi-Strauss (1974, p. 14), na obra de Marceu Mauss, **Sociologia e Antropologia**, assinalou que,

As capacidades de excitabilidade, os limites da resistência são diferentes em cada cultura; os esforços ‘irrealizáveis’, as dores ‘insofríveis’, os prazeres ‘extraordinários’ estão menos em função das particularidades individuais que dos critérios sancionados pela aprovação ou desaprovação coletiva. Cada técnica, cada conduta, apreendida e transmitida por tradução, estão em função de certas sinergias nervosas e musculares que constituem cada uma um verdadeiro sistema, solidário, por outra parte, com determinado contexto sociológico.

O silêncio ambiental particular a este contexto responde à ação cotidiana gerada pelos mesmos agentes como resultado de se colocar em prática uma técnica corporal (MAUSS, 1974, p. 337) na qual exercitam em forma habitual e está diretamente associada com dois componentes implicados na mesma ação de retirar-se do mundo. Por um lado, o exercício de uma tendência de um mínimo de interação social externa e, por outro, uma tendência de um mínimo de interação verbal.

Esse silêncio que se constitui em um componente sempre presente no cenário cenobítico, cede lugar a outro de características bem definidas. Trata-se de um silêncio de recolhimento, diretamente vinculado à prática da oração. No desenvolvimento da leitura individual, o silêncio de recolhimento aparece como componente primordial que favorece o que as freiras denominam como escuta, favorecendo uma predisposição que permite a elas estarem atentas, segundo o que disseram, ao que Deus nos diz, a Palavra de Deus.

A maioria das religiosas relatam o desejo por se profissionalizar a partir do ingresso na instituição religiosa, e algumas veem nos exemplos de freiras cantoras que aparecem nas mídias suas referências principais para seguirem na vida religiosa. No entanto, poucas conseguem terminar os estudos profissionalizantes, pois a instituição carece de trabalho em outras localidades do Brasil e do mundo, devendo a jovem paralisar os seus estudos de formação universitária para atender os pedidos da congregação.

As freiras de votos perpétuos e formandas mostraram-me os desafios e as rotinas que acompanham a vida religiosa de mulheres inseridas, sendo que obras caritativas e filantrópicas na vida religiosa é uma de suas características específicas para que se sintam realizadas, pois apenas a vida cenobítica não poderia satisfazer os seus desejos espirituais. A vida cenobítica, organizada a partir da congregação, aliada com o trabalho filantrópico, confere acesso à sociedade e às populações mais necessitadas e isso permite que realizem, de forma eficaz, as práticas específicas direcionadas ao feminino, outorgadas pela Igreja.

No campo da antropologia cultural, Sherry Ortner (2007a, p. 399) discute o conceito de agência a partir de uma abordagem orientada para a prática:

Novamente pode-se pensar em termos da *agency* daqueles que fazem demandas bem-sucedidas por sinais direcionais e codificação em cores no Bonaventure. Mas a *agency* – infelizmente – tem sido associada com o assunto problemático do humanismo, e assim é muito facilmente dispensada. O que prefiro enfatizar aqui, então, são as complexidades da consciência mesmo em face das formações culturais mais dominantes. Isso não é para dizer que os atores podem ficar “fora da cultura”, porque, claro, eles não podem. Mas é para dizer que uma consciência cultural completa é ao mesmo tempo sempre multinivelada e reflexiva, e sua complexidade e reflexividade constituem as bases para questionar e criticar o mundo no qual nos encontramos.

Dessa forma, a autora trata da questão da agência no sentido de como o indivíduo deve ser analisado no contexto social específico, pois evidencia inexorável existência de relações de poder, as dimensões de intencionalidade, a “agência” na subjetividade dos sujeitos e o que Geertz diz sobre “[...] jogo sério, um espetáculo de rua, ou um texto comportamental [...]” (GEERTZ, 1980, p. 168 apud ORTNER, 2011, p. 440) como uma formação cultural de sujeitos culturalmente variáveis e subjetivamente complexos.

Nesse sentido, todos os atores sociais possuem agência, porém sempre estarão envolvidos em uma multiplicidade de relações. Dessa forma, o agente não é absolutamente livre, pois está sempre comprometido com outros determinantes sociais na operação dos jogos sérios.

Mas a inserção social dos agentes, central à ideia de jogos sérios, pode revestir diversas formas. Por um lado, o agente sempre está inserido em relações de (pretensa) solidariedade – família chegada, amigos, parentes, esposos/companheiros, filhos, pais, professores, padrinhos, e assim por diante. É importante destacar este ponto, porque alguns dos críticos do conceito de agência – os que encaram agência como um conceito burguês e individualista – baseiam-se, em grande medida, na maneira como o conceito parece desconsiderar a “boa” inserção dos agentes: os contextos de solidariedade que atenuam a agência em suas formas individualistas e egoístas. Por outro lado, o agente está sempre enredado em relações de poder, de desigualdade, de competição e assim por diante. Sem ignorar as relações de solidariedade, a onipresença do poder e da desigualdade na vida social é central para a própria definição de jogos sérios (ORTNER, 2007, p. 47).

Para definir agência, Ortner (2007b, p. 51) cita três componentes que julga serem importantes, a saber: “[...] a) se a questão de agência implica em intencionalidade; b) se é universal ou culturalmente construída; c) a relação entre agência e poder.”. A intencionalidade inclui a diversidade de ação para algum propósito; poderia incluir enredos, planos e esquemas altamente conscientes; metas, objetivos e ideais um pouco mais nebulosos; e, finalmente, desejos, vontades e necessidades que podem variar de profundamente encobertos a bastantes conscientes (ORTNER, 2007b). Para a autora, é forte o papel da intencionalidade, mas é preciso ter clara a distinção entre práticas de rotina e agência.

Sobre a questão da construção cultural da agência, existe um consenso que ela é universal, mas definida culturalmente. O que a autora afirma que se deve focar é a ênfase nos diferentes âmbitos da vida social. E como terceiro fator, a autora discute a relação entre agência e poder. Como resultado disso, agência veio a ter uma analogia à ideia de resistência a cultura. Ortner (2007b) afirma que a teoria da prática deve ser estreitamente ligada às questões de formação cultural das subjetividades, no mundo das relações de poder amplamente desiguais. E, muitas das questões de agência e poder estão relacionadas à questão de gênero, segundo afirma:

É indiscutível que, em muitíssimos casos, os exemplos mais vívidos das relações entre agência e poder são encontrados na área das relações de gênero. Mas é claro que as questões de agência vão muito além das relações de gênero. Assim, gênero, aqui, não representa apenas a si mesmo, mas a toda uma gama de outras formas de poder e de desigualdade [...].

Desse modo, não levar em conta a agência dos objetos como rede de coisas em que, obrigatoriamente, estão incluídas nos contextos específicos onde os indivíduos se movimentam no cotidiano (LATUR; LAW, 1999) – e a grande presença destes nas relações sociais, especificamente na vida religiosa, não só na atualidade, mas também no passado – é silenciar a compreensão daquilo que gera as ações e motivações dos agentes.

Na vida conventual, as religiosas são frequentemente reprimidas em seus desejos, impulsos e curiosidades, com mais intensidade que a repressão sofrida pelos indivíduos que vivem em sociedade. Têm, frequentemente, de aceitar programas de vida e de trabalho que contrariam seus desejos e aspirações pessoais, assim como exemplifica o caso das freiras que apresentarei neste capítulo.

No trabalho de campo, na maioria das vezes, as freiras não expressavam como se sentissem reprimidas e reprimidas, ao contrário, sentiam como se estivessem tendo uma oportunidade na vida comum de buscar um caminho de libertação e de transformação moral e religiosa, entendida como formação para se tornar cada vez mais disponíveis e capazes de responder aos chamados de Deus.

Como, para elas, a vida cristã iniciada com o batismo é um contínuo e progressivo caminho rumo a Deus, assim, segundo minhas interlocutoras, a vida religiosa iniciada com o noviciado é uma conversão, um renovamento contínuo no caminho para a perfeição no ideal cristão e na fidelidade à própria vocação. Segundo o Código de Direito Canônico, “[...] Por toda a vida, os religiosos continuem diligentemente sua formação espiritual, doutrinal e prática; os Superiores proporcionem a eles meios e tempo para isso.” (Cân. 661, p. 325). O dia a dia das religiosas consagradas de votos perpétuos no instituto de Cândido Mota está dividido em três espaços diferentes, mas por vezes compartilhados, a própria casa conventual, a creche e o ILPI.

A rotina de cuidados diários no asilo é iniciada com o café da manhã às 8h. Às 9h30 min, os idosos tomam o cafezinho e às 11h almoçam. Depois do almoço, os idosos deitam e às 14h levantam para tomar um lanche ou cafezinho. Às 18h recebem o jantar e às 20h.

O ILPI possui uma equipe de profissionais que desempenha serviços em dias alternados e alguns trabalham como voluntários. O serviço social ocorre de 7h às 12h de segunda à sexta-feira. O clínico geral do ILPI trabalha como voluntário e atende a cada quinze dias. A psiquiatra é contratada e atende a cada vinte dias. A fisioterapia é realizada das 7h30 min às 11h30 min, uma vez por semana. O psicólogo atende no horário de 8h às 10h e de 14h às 16h de segunda a sexta-feira, em dias alternados. A nutricionista trabalha quatro horas todos os dias na instituição. O enfermeiro trabalha doze horas semanais e o fonoaudiólogo, aos sábados, trabalha de 8h até às 12h. Existem ainda duas cozinheiras, duas copeiras, quatro auxiliares de enfermagem, oito funcionários de serviços gerais e duas cuidadoras em regime de trabalho integral. Existem ainda outros voluntários, como uma costureira e uma manicure que prestam serviços uma vez na semana.

Minha primeira visita às freiras ocorreu em setembro de 2012 em um domingo pela manhã. Nesse dia, conheci a Ir. Hilda, de 65 anos de idade, freiras de votos perpétuos, que dirigia a instituição e que se encontrava no quintal do estabelecimento, onde existe uma horta e estão localizadas a lavanderia e a despensa. Expliquei a Ir. Hilda, minha intenção de realizar uma pesquisa sobre elas, no que se mostrou muito amistosa.

Afirmou ainda que meu trabalho era interessante e muito importante porque mostraria um pouco da realidade do convento, desmistificando o que a sociedade pensava sobre a vida das freiras e sobre os institutos conventuais. Refletindo, posteriormente, sobre o que ela havia dito, percebi que eu mesma tinha pré-concepções e ideias formadas sobre o que é ser freira e o que é um convento.

Enquanto conversávamos, Ir. Hilda ocupava-se em deixar o asilo organizado, colocando cada coisa em seu lugar. Conversava comigo, atendia aos chamados de outras pessoas, continuando o seu trabalho, sem deixar de responder as perguntas que eu formulava. O cansaço em seu rosto molhado de suor era perceptível, porém seu semblante iluminava-se quando, por alguns instantes, falava sobre a própria vida, denominando-se uma mulher de Deus,

[...] aqui tem sim um estilo de vida muito diferente, mas as freiras são alegres e felizes. Ninguém está no convento porque algo na vida não deu certo. Nós servimos a Deus com muita alegria!

A partir desse primeiro contato, tornei-me uma pessoa conhecida no convento de Cândido Mota. Todas as freiras tinham uma mínima noção de quem eu era e o que eu pretendia. Algumas diziam conhecer minha família da missa e meu irmão que tem 34 anos e participa com frequência da Terceira Ordem dos Franciscanos Seculares²¹. Quando me apresentavam para outras religiosas, diziam: *“Esta é Joyce, estudante de Sociologia em Marília, que vem aqui para conhecer a nossa história”*.

Em pouco tempo, após meu primeiro contato, soube, pelas outras irmãs, que a freira Hilda, juntamente com outra freira oriunda da Itália, foram solicitadas pelo prefeito de Catanduva, cidade também do interior paulista, para dirigirem um outro ILPI. Segundo elas, o convite tinha como propósito a urgência de realizar uma reorganização no estabelecimento que estava em péssimas condições para continuar atendendo e abrigando os idosos.

Durante minhas visitas subsequentes, fui imediatamente direcionada à Ir. Rosa, 69 anos, freira de votos perpétuos, pois afirmavam que ela era a religiosa com mais tempo na instituição, e, nesse sentido, poderia me oferecer mais informações sobre a vida consagrada.

²¹ É constituída por fraternidades abertas aos cristãos seculares.

Nas primeiras entrevistas, previamente agendadas com as freiras, planejei iniciar perguntando sobre suas trajetórias de vida anterior à vida consagrada, perguntando sobre suas constituições familiares, condições sociais, financeiras, além de suas experiências na infância. Geralmente, as entrevistas ocorreriam na biblioteca do convento. O plano de entrevistas abertas me possibilitou acessar suas lembranças que ofereciam sentido em suas escolhas pela vida consagrada.

Ir. Rosa nasceu em Oscar Bressane, município vizinho a Cândido Mota e Assis, com pais lavradores. Junto com seus quatro irmãos, também trabalhava na roça auxiliando os pais até o adoecimento de sua mãe, quando Rosa precisou cuidar dela por estar acamada. Relembrando seu passado, a freira dizia que a vida, naquela época, era muito difícil, não havendo escolhas, pois era somente trabalhar na roça com a família ou se casar. Em tom de humor disse-me que teve um namorado, mas o período com sua mãe acamada ajudou-a a experimentar sentimentos que permitiram-lhe descobrir outras alternativas de vida. Terminou o namoro e continuou cuidando de sua mãe até o seu falecimento.

O serviço como enfermeira de sua mãe despertou nela a vontade de se profissionalizar, encontrando, na formação religiosa, uma oportunidade para trabalhar com os mais necessitados e doentes:

[...] já te contei que eu era muita levada, né? Eu já muito nova queria casar, falava para meu pai que eu ia casar. Mas lembro que, depois que peguei uma idade, quando eu fiquei mais velha, uns dezoito anos, minha mãe ficou doente, e eu que ficava cuidando dela, mas eu gostava de fazer isso, daí fui sentindo que eu tinha aptidão para cuidar das pessoas doentes, achei que eu ia ser enfermeira. Mas uma coisa parecia que não me convencia de tudo. Nessa época, eu tinha também um namorado, coitado. Falei para meu pai que eu queria ser freira, ele não acreditou. Procurei o padre para falar que eu queria ir para um convento, eu tinha que entregar uma carta para ele assinar, ele não deixou, ele não acreditava em mim, achou que eu não tinha jeito. Talvez porque eu sou negra e, naquela época, ainda era difícil. Mas mesmo assim eu fui, procurei outro padre e ele me ajudou.

Algranti (1993) afirma que a condição de inferioridade imposta às mulheres negras marcou a história dos conventos brasileiros desde os primeiros séculos da emergência de recolhimentos e conventos na colônia. A caracterização da vida religiosa como um estado de vida considerado mais propício à perfeição ou à santidade, impedia, já no período colonial, a reunião indiscriminada nos conventos de mulheres de classes sociais distintas, ou de mulheres negras com mulheres brancas. Segundo o historiador Eduardo Hoonaert (1994, p. 350), as mulheres pobres não podiam pagar o dote para entrar no convento, nem seriam admitidas por causa da cor. Sendo assim, os conventos femininos, mais que os masculinos, sempre foram ambientes brancos:

As mulheres pobres não tiveram acesso ao convento, a não ser como freiras “de véu branco” – na realidade, escravas negras – a serviço das freiras “de véu preto”, as brancas. [...] As mulatas e mestiças que sentiam a vocação religiosa formavam grupos de beatas no meio do povo, ou viviam uma vida inteiramente independente ou ainda eram peregrinas, andando de lugar em lugar.

Dessa forma, o acesso de mulheres pobres e negras aos conventos era negado. Fernandes (2010), em seu estudo sobre jovens na vida religiosa, verificou casos em que as candidatas relatavam situações de discriminação dentro dos institutos religiosos e nos ambientes familiares, como, por exemplo, o caso da Noviça Mônica de 23 anos.

[...] Minha mãe criou a gente muito afastado das pessoas, porque ela tinha ideia assim, que como a gente era negro e pobre as pessoas iam nos humilhar a gente, não iam dar atenção [...] então ela não deixava a gente se misturar com outras pessoas, principalmente, se fossem brancas e ricas. [...] eu nunca tive medo de preconceito, também nunca sofri, graças a Deus, com preconceitos não. Se alguém teve comigo, eu nem percebi (FERNANDES, 2010, p. 109).

Segundo Fernandes (2010), Mônica revela ainda que, em outro convento, durante seu primeiro período de formação, as religiosas responsáveis tinham preferência por determinadas meninas e distribuíam as tarefas desigualmente, deixando claro um tratamento diferenciado, contrários aos hábitos e normas da congregação.

Nos discursos das freiras entrevistadas, descobri o importante significado que também atribuem à profissão e às experiências do rompimento do namoro antes do ingresso no convento.

O caso da Ir. Rosa é o primeiro entre outros que foram surgindo no decorrer do processo de entrevistas. Ela ingressou no convento aos vinte e três anos de idade e pôde realizar um curso de Técnico em Enfermagem logo depois, trabalhando em um hospital da cidade. Porém, as necessidades da congregação fizeram com que mudasse de função: foi transferida para o orfanato a fim de cuidar das crianças. Mas, segundo a freira, mudar não foi fácil.

Me custou muito ter saído do hospital, sofri muito quando vim para cá. Primeiro porque eu não me sentia preparada, e depois porque eu iria deixar o que eu tanto gostava de fazer. Mas, somos nós que temos que nos adaptar ao carisma da Congregação. Então eu fui para o Orfanato, me dediquei às crianças de lá, e nunca mais atuei como enfermeira.

Para Ir. Rosa, abandonar o ofício de enfermeira custou-lhe muito. Essa prática de mudança de ofício, muito comum na congregação, talvez seja considerada repressiva por elas. No entanto, segundo Resende (1999), poderiam ser vividas como prática libertadora, porque é um meio eficaz para realização perfeita da união profunda com Deus, do serviço concreto, da missão, da caridade e da doação a que se propunham.

Durante a entrevista, Rosa, avisou-me que voltaria para a Itália. A religiosa realizou várias missões em diferentes regiões do Brasil e também fora do país, como Argentina, Togo e Itália. Em pouco tempo, após nossa entrevista, viajou para permanecer prestando auxílio ao grupo das irmãs cegas, denominado Filhas de Jesus Cristo, o Rei, na sede da congregação em Turim, por tempo indeterminado.

Rosa deixou seu contato de *e-mail* comigo para se eu precisasse de alguma informação suplementar, pois gostaria de continuar a contribuir com a pesquisa. Pude realizar o contato novamente, enquanto estava em Portugal, em 2013, realizando um estágio acadêmico na Universidade de Coimbra e elaborando o projeto de pesquisa de Iniciação Científica, e me interessei em conhecer a sede da congregação. Enviei um e-mail para Rosa, a qual me recebeu durante minha estada na sede da congregação em Turim.

Instalei-me no prédio da sede conventual, especificamente, onde Rosa vivia auxiliando as irmãs cegas. Além de adaptar-me as regras convenientes àquele espaço, aprendi também a importância de obter o apoio dos agentes mais influentes de cada grupo.

Em Cândido Mota, o relacionamento que pude construir com a Ir. Rosa mudou durante minha permanência no convento sede. A princípio, ela era apenas minha interlocutora. À medida que fomos passando mais tempo juntas, já não consegui tratá-la como uma interlocutora passiva, pois ela se tornou uma pessoa significativa para a pesquisa. Posteriormente, compreendi, a partir de nossa aproximação, como fazia sentido conhecer essas mulheres, historicamente marcadas por uma instituição religiosa apontando para um modo de vida determinado, de percepção singular e legitimamente humana quanto qualquer outro.

William Foote-Whyte (1975), em sua obra *Sociedade de Esquina*, experimentou algo semelhante em seu trabalho de campo no relacionamento que estabeleceu com Doc, seu informante. Ir. Rosa, além de interlocutora, desempenhou também um papel de protetora. Colocou-se a minha disposição, além do acolhimento na sede, guiou-me pelas suas dependências e me instruiu sobre os diversos problemas e histórias da congregação. Viabilizou ainda um contato mais próximo com outras freiras que residiam em Cândido Mota e que, posteriormente, aceitaram com mais naturalidade e tranquilidade as visitas e entrevistas. Dessa forma, pude ter contato com várias freiras, desde aquelas que estavam em funções de direção, quanto as que estavam iniciando na vida religiosa, como por exemplo, as formandas que precisam consultar seus pares para qualquer atividade que estivesse fora do plano formativo.

Ainda na sede da congregação, pude perceber, durante o diálogo que estabelecíamos, atrelado à sua aspiração religiosa, o desejo de cuidar de pessoas mais necessitadas, o que dava grande sentido as suas vidas. Rosa, com outra irmã que dirigiu o veículo e ainda uma ex-freira brasileira que estava visitando a congregação, levaram-me para conhecer Pancaliere, a casa conventual de origem e o asilo para as freiras da congregação. Ainda com elas, participei de todas as atividades cotidianas: refeições, missas, jogos, orações etc. Nessa ocasião, percebi que meu tom de voz mudava sempre que me dirigia a elas. Meu jeito de falar adaptou-se ao lugar e às pessoas que ali viviam, tornando-se mais brando e tranquilo, a ponto de uma jovem freira cega elogiar o que ela denominou de minha doce voz.

Em outra oportunidade, tive chance de ficar sozinha com Ir. Rosa na secretaria da sede, quando me confidenciou muitas lembranças, refletindo também sobre as futuras e novas religiosas. Explicou-me ainda que, atualmente, a congregação tem necessidade de cooptar novas religiosas, pois existem muitas demandas e trabalhos, geralmente, quando as jovens formandas precisam se transferir entre as casas da congregação, missões e sede.

Segundo Ir. Rosa, os jovens, atualmente, estão “[...] *presos no presente* [...]” e nas “[...] *coisas instantâneas* [...]”, não querem se dedicar às relações que demandam compromisso e responsabilidade, mencionando como exemplo a vida religiosa e o casamento. Qualquer dificuldade que aparece abandonam os laços estabelecidos. Rosa se emocionou quando se remeteu ao estilo de vida das religiosas de sua congregação, afirmando que, para o tempo presente,

[...] é um erro a congregação permanecer tão fechada perante a sociedade, de modo tão contrastante com o estilo de vida que as pessoas levam.”, acrescentando ainda, que: “As jovens não se interessam pelo modo de vida que levamos. Aqui realmente é outra vida. Parece que estamos alheias ao mundo. Talvez isso seja um erro.

A freira, no entanto, também se sentia realizada. Desde jovem, após romper o namoro, descobriu que o casamento não podia cumprir as suas expectativas.

[...] eu não quis me submeter a um homem. Aqui eu encontrei a liberdade que eu desejava. Aqui eu posso exercer minha vocação. Quando eu ficava na roça, muitas vezes eu ficava olhando para o horizonte, pensava comigo que o meu futuro estaria longe dali.

Ficou evidente que a questão das diferentes origens de classe, dos inúmeros tipos de trabalhos e da pluralidade de prestígio pessoal estavam envolvidos no contexto de vida de Ir. Rosa. Analogamente, outras freiras entrevistadas interpretaram o ingresso na instituição religiosa como busca de liberdade, o que pode representar a possibilidade de refletir sobre as relações de gênero e, nesse sentido, de determinada condição histórica de invisibilidade e desvalorização das mulheres.

No tempo da pesquisa, não perdi contato com a Ir. Rosa. No final de 2016, reencontrei-a no instituto em Cândido Mota com a madre superiora. Em outros momentos de trabalho de campo no instituto, as freiras recebiam a ligação de Rosa, quando podia também cumprimentá-la por telefone.

Verifiquei que a questão da profissionalização esteve presente nos discursos de Ir. Rosa e de Ir. Clara, em vários momentos. Meu primeiro encontro com Ir. Clara, 67 anos, freira de votos perpétuos, ocorreu na sala de costura, em 2014. Ali estavam presentes também três postulantes de origem africana, da região de Togo, sentadas ao redor da mesa, com suas peças de roupas nas mãos. Segundo as freiras, a vida de uma religiosa deve ser permanentemente dedicada às necessidades da congregação, o que não acontece quando a mulher tem família, maridos e filhos, por exemplo. Juntas ao redor da mesa, Ir. Clara dizia-me:

[...] quem recebe o chamado para uma vida consagrada em Jesus Cristo tem uma missão para ser cumprida. Assim, eu desejava prestar contribuição no reino de Deus em termos de missão. Eu assumi meus compromissos nesta congregação. Não foi fácil, no início eu chorava bastante, mas escondida da madre, para que ela não achasse que aquilo não era para mim. Eu chorava porque sentia saudade da minha mãe e da minha família. Este ardor missionário não é a gente que escolhe, é Deus, não adianta.

Clara é costureira e oriunda do bairro rural de Cândido Mota, no passado denominado de Água do Frutal, atualmente município de Maracáí, próximo a Assis. Sua família era grande e composta por onze irmãos. Seu pai trabalhava no campo e sua mãe, costureira.

A freira afirma sempre ter passado um bom tempo costurando com sua mãe. Entrou para o convento após sua irmã mais velha, iniciando seus trabalhos com as crianças no orfanato, depois no asilo, voltando a trabalhar com crianças naquele momento, além de participar de missões em Janaúba, interior de Minas Gerais.

No mesmo ano, em visita ao convento, fui ao seu encontro na grande sala para “trabalhos comuns”, onde estão dispostas máquinas de costuras, uma grande mesa, cadeiras que possuem um suporte de apoio e um quadro negro onde as irmãs desenham e deixam mensagens sobre o carisma da congregação. Encontrei-a repousando próxima a uma máquina quando já havia terminado a confecção de um véu. Sentando perto dela, começamos a conversar.

Clara possui uma doença nos ossos que fazem suas articulações inchar. Usava sapatos macios para não machucar o pé e queixou-se das dores de reumatismo. É possível ver em seus pés e mãos que suas articulações são grandes por causa da artrose. Clara afirmou ainda que decidiu não realizar o tratamento médico, justificando que preferia “[...] *aguentar a sua cruz*”.

Olhei para um quadro de recados atrás da irmã e perguntei sobre os horários estabelecidos, no que Clara respondeu-me que aqueles horários eram feitos para as postulantes e noviças. As postulantes acompanham os mesmos horários fixados para as irmãs conventuais, estando incluído no cronograma das formandas atividades tais como: usar a internet, ler jornais, trabalhos manuais e ensaios de músicas em horários específicos. Além disso, nesse quadro, estava indicada a hora determinada para o banho, o momento para organizar seus pertences e, inclusive, cuidar da capela semipública do instituto.

Ao lado da máquina de costura, Clara contou-me que esteve quatro anos na sede da congregação durante a sua formação religiosa e, posteriormente, voltou e permaneceu mais quatro anos trabalhando como costureira. Mesmo com algumas dificuldades de saúde, não deixou seu ofício, contribuindo, quando lhe permite, nas tarefas de costura para o asilo e para o instituto religioso. Clara narrou-me:

Eu sempre fiquei junto da minha mãe, costurando. Eu sempre costurei. Costurava para mim, para meus irmãos mais novos e também para os mais velhos. E quando entrei no convento também continuei costurando. Eu sou costureira. O asilo precisava de costureira, costurei muitos anos no asilo. Fui costurar até na Itália para o asilo da Congregação.

Embora na minha monografia de bacharelado em Ciências Sociais (2015) eu já ter estudado a questão da vocação religiosa, apenas agora, nesta dissertação, percebo que, do ponto de vista teológico, o “chamado” divino estende-se a todos os homens e mulheres, mas apenas alguns serão capazes de atender a tal apelo. Isso foi compreendido no discurso das freiras em entrevistas e nas conversas informais. Repetidamente ouvia frases como a de Ir. Clara: “*Não é fácil, é preciso sentir no coração. Eu não tinha como fugir disso, era como um tormento no coração, isso é o ardor missionário. Eu tinha que ir lá e servir a Deus*”.

Ser vocacionada é ser eleita e também predestinada. Por isso o esforço em compatibilizar as ideias de eleição e de vocação especial são concomitantemente construídas por uma premissa comum a outras vocações cristãs. Portanto, não são considerados como trabalhos inferiores por elas, mas diferentes. De acordo com Fernandes (2010), existe uma tensão no discurso da Igreja sobre este fato, que ora destaca o caráter universal da vocação cristã, ora privilegia a vocação sacerdotal e religiosa como uma espécie de estado exaltado de perfeição.

Em 1995, o Papa João Paulo II emitiu uma carta às mulheres quando da IV Conferência Mundial sobre a Mulher, organizada pela Organização das Nações Unidas (ONU) realizada em Pequim, na China. O texto inicia-se com um agradecimento a ONU, seguido de agradecimentos às mulheres, sendo que o Papa revela cinco papéis, desempenhados e valorizados pela mulher no mundo contemporâneo: mulher mãe, mulher esposa, mulher filha/mulher irmã, mulher trabalhadora e a mulher consagrada. A esta última, declara:

[...] a exemplo da maior de todas as mulheres, a Mãe de Cristo, Verbo Encarnado, te abres com docilidade e fidelidade ao amor de Deus, ajudando a Igreja e a humanidade inteira a viver para com Deus uma resposta « sponsal », que exprime maravilhosamente a comunhão que Ele quer estabelecer com a sua criatura (PAPA JOÃO PAULO II, 1995).

A vida consagrada seria, neste sentido, uma vida mais semelhante – que uma mulher pode ter – à vida de Maria, mãe de Jesus. Atualmente, a vida religiosa conventual feminina passa por uma profunda crise, tendo em vista a idade avançada das religiosas e a escassez de candidatas (FINKE; STARK, 2000). Conciliar mentalidades de diferentes gerações, normas canônicas e apelos modernos ligados à subjetividade dos sujeitos pode não ser uma tarefa fácil. Por isso, algumas mestras de noviças encontram-se em uma situação desafiadora. Em outra entrevista com Clara, observei situação semelhante:

Não é fácil não. Como eu que trabalho com os jovens, você descobre muitas coisas. Não é fácil não. Ser jovem você sabe. Quanta coisa você tem que encarar e enfrentar. Olha aí, você lutando para chegar aos objetivos. Olha, quer fazer o trabalhinho, olha, tá vendo? Isso sim é ser jovem, tá lutando, aquela garra, isso, aquele jovem que na vida se acomoda, ah! Tá com medo de enfrentar homem, tá com medo de estudar, tá com medo de falar em público, tá com medo de não sei o quê. Ah, pra vida religiosa não serve. Pra ser religiosa tem que ser corajosa. A jovem tem que ser forte! Aquelas molengas ah... Aqui no convento também acontece isso, essas pamonhas não servem para a vida religiosa. Gente mole não serve! Tem que ser corajosa, enfrentar. O que? Que é isso aí, agora? Então, aqui é lugar para gente pamonha? Aqui não existe moleza, quer ser freira, tem que ser forte. Aqui não tem lugar pra gente que não sabe o que quer. Aqui não é lugar disso não. E nós somos freiras, porém, somos gente como os outros, não somos anjos. Ninguém aqui é anjo não. Somos gente.

Em outro depoimento, discutiu-se sobre sua experiência de namoro, aos dezesseis anos de idade. Ter rompido com o namorado e ingressar no convento trouxe também a liberdade para realizar seus projetos de vida:

Nossa, quando eu era jovem eu era trabalhadeira. Eu gostava de trabalhar, de ajudar os outros. Nossa, eu corria. Foi isso que me atraiu, parece que se eu casasse, tivesse um homem do meu lado, ele iria atrapalhar a minha vida. Eu queria ser livre para amar e servir. Eu ia casar com um ciumento!

Após seu depoimento, Clara se dirigiu rapidamente ao seu quarto, a fim de buscar um pequeno retrato de quando tinha dezesseis anos. O retratinho foi dado por sua irmã, e as mulheres devem se desapegar de tudo, inclusive das fotografias pessoais, na vida religiosa. Como estava há muito tempo na instituição, obteve permissão para guardá-la. Com a fotografia nas mãos, olhava para ela com carinho e me dizia:

Faz quarenta anos de vida religiosa. Aprendi muita coisa com as Irmãs. Aqui é minha casa. Quando eu saio, tem que ir pra outro lugar, eu vou. Porque tem que fazer obediência aos votos, pobreza, castidade e obediência. Tem que obedecer, mas, depois eu volto. Aqui é minha casa.

Em outro dia, no ano seguinte, 2015, na companhia de Ir. Clara, fiz algumas leituras das biografias de Madre Caetana, elaboradas pelo beneditino Dom Dario Bernardo. Ir. Clara aprendeu muito bem a língua italiana durante o período em que viveu na sede em Turim. Então, prestava-me grande ajuda na tradução e sempre se mostrava admirada pela trajetória tão curta de Madre Caetana durante o seu período de formação para a vida religiosa consagrada. *“[...] foi Rapidinho. Ela era muito jovem, com 14 anos ela entrou. Que coragem! Que garra essa Irmã teve desde pequenininha. Essa nasceu mesmo pronta, preparada.”*

Clara dizia-me sobre a sua admiração pela madre Caetana em vários outros encontros. Em uma manhã de 2016, por exemplo, fui ao convento e encontrei Ir. Clara na cozinha preparando o almoço. Ajudando-a comecei a cortar um repolho. Ao me despedir, Clara ficou muito agradecida dizendo que eu havia aparecido na cozinha *“[...] como um anjo [...]”*, pois estava um pouco atrasada. Outro dia, durante a tarde, novamente encontrei Clara na cozinha lavando a louça. Novamente ajudei-a. Enquanto conversávamos, Clara dizia-me como Madre Caetana tinha mesmo nascido para ser santa e que gostava demais dela.

E ela é poderosa. Um dia eu estava aqui, como agora, lavando as louças, mas eu estava um pouco mal, aflita com algumas coisas que estavam acontecendo com a minha família, então eu ouvi uma voz, era ela. Ela dizia assim: ‘Procure encontrar Deus nas coisas e nas pessoas’. Aquilo me acalmou, parece que passou uma coisa aqui e eu fiquei em paz. Eu gosto muito dela.

Clara disse-me que com frequência, sonha com Madre Caetana. Em uma tarde no convento, dirigiu-se a mim para me cumprimentar, dizendo que não havia passado bem os últimos dias, mas que na noite anterior teve um lindo sonho. Lembrar dele a fazia sorrir. Sonhou que estava voando, *“[...] voando para o infinito [...]”*, como se estivesse morta e sua alma ia ao encontro de Deus, afirmava a freira, pois o infinito para ela era o caminho ao encontro de Deus. *“Que lindo!”*, dizia-me. Clara queria morrer assim, dormindo. Afirmou, então, que é uma graça morrer dormindo em silêncio, sem dores.

Na véspera do natal de 2017, Clara pediu-me se eu poderia dirigir o carro das irmãs, pois as freiras que possuíam habilitação não estavam presentes no instituto. Eu levaria a freira para fazer algumas visitas em um bairro pobre da cidade. No instituto, percebi que Clara queria levar um colchão, doado pelo asilo, que possuía alguns buracos em seu tecido. Clara foi ao seu quarto buscar linha e agulha para dar alguns pontos e fechar os rasgos. Percebi que estava com dificuldades em agachar-se, no que me ofereci para fazê-lo. Costurei três lugares onde havia rasgos no tecido e ajudei a colocá-lo no veículo. Seguimos para as visitas.

Próximo à rodoviária de Cândido Mota, estacionei o carro. Estávamos em frente à casa em que Clara faria a doação. Mesmo morando na cidade, nunca tinha passado pela rua em que estávamos. Como era véspera de Natal, a rua estava bem movimentada, com carros saindo e chegando das casas e muitas crianças brincando, correndo pela rua e nas calçadas.

Descemos do carro e levamos o colchão para a casa onde morava uma senhora que, quando criança, tinha sido moradora do orfanato na obra em que as freiras iniciaram o trabalho de assistência social. A senhora que estava muito debilitada, não podia se comunicar nem andar. Ao ver Clara, expressou um choro que a religiosa se comoveu. “*Misericórdia meu Deus*”, a freira dizia. Clara passou muito a mão na cabeça da senhora, oferecendo palavras de conforto.

Saindo de sua residência, aproximamos de outra casa que Clara já tinha a intenção de visitar. Estávamos na calçada, quando reparei que ela estava rodeada de crianças, tocando suas vestes, abraçando-a, sendo que algumas até se aproximaram de mim.

As crianças faziam pedidos a Ir. Clara. Ouvi algumas pedindo *panetone*. Clara dizia que não tinha nada para oferecer naquele momento. Logo, aproximou-se uma mulher pedindo se a freira poderia doar uma caixinha de leite, no que ela afirmou que tentaria trazer em outro momento. Fiquei sensibilizada com a precária situação daqueles moradores.

Caminhamos até a próxima casa, alguns metros adiante, que possuía apenas dois cômodos: uma cozinha e um quarto. A intenção de Clara era conhecer a moradora, pois tinha sido informada que estava vivendo em péssimas condições com seu filho adolescente. Enquanto lavava alguns objetos de cozinha, a dona da casa conversava com Clara. A irmã desejou um bom natal para a família dizendo que assim que pudesse, voltaria para ajudar de alguma forma.

As freiras do instituto realizam visitas com o objetivo fim de se aproximar das pessoas que passam por dificuldades materiais e de saúde. Desse modo, descobrem as condições dos moradores locais e, aproximando-se desses moradores pobres, tentam ajudar por meio de doações e orientações. Essas são as freiras inseridas. Mulheres que se dizem consagradas e que se aproximam dos necessitados, fazendo contatos e ajudando no que for preciso.

Outra história de vida que acompanhei é a de Ir. Joana de 57 anos, freira de votos perpétuos. Nasceu em Vitória da Conquista, Bahia, e entrou para o convento com vinte e um anos de idade. Citou na entrevista realizada em 2014 na biblioteca do IPFSC alguns eventos que marcaram sua infância como, por exemplo, um que ocorreu em sua escola: enquanto assistia um filme, no qual as personagens principais eram freiras, Ir. Joana exclamou em voz alta que queria se tornar uma mulher como a do filme, “[...] *toda de Deus*”. A professora, no entanto, a repreendeu, dizendo que não existia freira preta.

Eu lembro que estava assistindo uma coisa na televisão que tinha freiras, e me chamou atenção, “era isso que eu queria”. Mas eu acho que muitas coisas me influenciaram desde a adolescência e da infância. Acredito muito que o ambiente que você vive influencia. Em minha casa, costumávamos rezar, ajudar as pessoas. Lembro-me que meu pai pedia para fazer a comida um pouco a mais, pois, se chegasse alguém, estávamos prontos para ajudar. Eu creio que talvez seja isso, eu não sei, porque é Deus quem chama. São muitos os chamados e poucos os escolhidos, né? Mas em todo caso, foi isso que me chamou a atenção, ‘eu vou ser como elas, pelas atitudes delas’. Mas justamente a partir daquele momento fui bloqueada por alguém. Eu lembro que estava acompanhada de pessoas brancas. Eu sabia que eu era negra, mas isso não me incomodava, como naquele momento também não me incomodou, Deus me incomodou. Eu fiquei de mal com Deus, por que alguém falou: ‘Não existe freira preta’. Eu não dei resposta, mas eu comecei a criticar Deus. Eu tinha um contato muito gostoso com meu pai, minha mãe muito carinhosa, morreu quando eu ainda era uma adolescente. Tive uma madrasta também, mas meu pai era muito presente. Mas eu tinha Deus Pai muito presente na minha vida, eu briguei com Deus Pai, pelo fato de eu querer ser freira, desde o chamado. Creio que meu chamado começou dali, mas foi despertando mais quando via alguma pessoa passando dificuldade, caída na rua. Como eu poderia mudar um pouco a vida dessas pessoas nesses aspectos, né? Aí, como? Doando-me a Deus. Doando-me a ele. Mas ‘ele não me quer porque eu sou negra’. Então foi uma luta interna, que ninguém sabia, mas eu lutava com Deus sobre esse chamado. Mas ele continuava me chamando, justamente por aquelas pessoas pobres que precisavam de alguma ajuda.

Ainda muito jovem, Joana percebeu que aquele fato havia provocado o que ela chamou de sua luta interna: sua compreensão de que Deus não a queria como freira pela causa da cor de sua pele. Com o passar do tempo, sua vocação pareceu ter sido influenciada ou realmente atendida por situações de sofrimento como consequência de desigualdades sociais.

Ir. Joana contou-me também que aos treze anos, começou a trabalhar como babá e que quase sempre participava de atividades pastorais na Igreja de sua cidade. Quando terminou a Crisma²², ingressou no grupo Legião de Maria. Aos dezesseis, trabalhou em uma fábrica de doces como embaladora e, mais tarde, em um mercado. Durante o período de trabalho na fábrica de doces, Ir. Joana diz ter organizado uma greve a favor do pagamento dos salários atrasados:

Provoquei uma greve no meu trabalho. O patrão ficava meses sem nos pagar. Minha irmã também trabalhava comigo, mas em outro setor. Eu fui logo promovida, por causa dela, porque ela produzia muito. A partir de quando eu mudei para o mesmo salão que ela, eu lembro que falei assim: ‘Mas gente, isso é injusto nós ficarmos quietos, ele precisa de nós’. Descobrimos então o dia que a demanda era maior. Então procuramos saber mais ou menos as pessoas que podíamos confiar, especialmente no salão da minha irmã, onde lá se produzia mais. Conseguimos fazer quatro pessoas pararem, e depois aumentou, graças a Deus, conseguimos parar a produção e depois conseguimos nossos salários e um aumento.

Foi possível notar que, durante sua trajetória de vida, Ir. Joana carregou consigo aspirações de justiça e de transformações sociais. Afirma ter conseguido reconciliar-se com Deus, quando viu, andando pela rua da cidade de Vitória da Conquista, uma freira negra: “[...] *era uma freira gorda e negra. Ah! Então existia sim freiras negras. Eu posso ser uma freira*”.

Segundo Ir. Joana, a vocação religiosa que sentia desde criança foi novamente experimentada aos vinte e um anos de idade. Quando desempregada, teve a oportunidade de se mudar para a capital de São Paulo com uma família conterrânea. Logo que chegou, buscou uma Igreja na qual pudesse participar como fazia em Vitória da Conquista. Passado algum tempo e sem ainda ter conseguido um emprego, conheceu o trabalho de uma comunidade de freiras no bairro Francisco Morato, onde fez seus primeiros anos de formação religiosa.

²² Chama-se Crisma por causa do rito essencial que é a unção e confirma e reforça o batismo.

No noviciado foi para a sede da congregação na Itália, onde ficou por oito meses. Quando voltou ao Brasil, novamente dirigiu-se ao norte de Minas Gerais em missão. Atualmente, Ir. Joana trabalha na creche de Cândido Mota, junto da Ir. Ana. Coursou Pedagogia na Universidade Paulista (UNIP) e está terminando sua pós-graduação em Psicopedagogia na mesma instituição.

Em outro dia, nos reunimos em uma pequena sala no interior do IPFSC. Em seu depoimento, deixou claro seu descontentamento com o fato das mulheres não poderem compor o Presbitério na Igreja. Durante a entrevista, Ir. Joana sentiu-se embaraçada ao perceber que estava entrando em um tema não autorizado e que não se espera que critiquem. Talvez pelo fato de não existir outra pessoa presente. A sala estava composta por sofás, mesa, e uma estante, na qual continha um pequeno retrato da atual Madre Superiora Teresa Ponsi trazendo em seus braços uma criança de Togo e, ainda, uma fotografia do Papa atual, Francisco, primeiro Papa jesuíta e nascido no continente americano, eleito em 2013. Na entrevista, afirmou:

Eu gosto muito do que faço aqui pelas crianças através da **vocação** que Deus me deu. Mas eu tenho vontade sim de atuar em outros lugares. De ir mesmo ao encontro de problemas. Visitar famílias que estão passando por dificuldades, entre outras coisas, trabalhar na pastoral da Igreja evangelizando. Se outras Irmãs ouvirem o que eu vou falar elas não irão gostar, mas como é para você, eu vou falar: nossa atuação na Igreja é de certo modo muito limitada. Os presbíteros são machistas. Por que que **nós, mulheres**, não podemos compor o ministério da Igreja também? Por que não existem mulheres presbíteras? Por que **só homens** podem fazer decisões na Igreja? Ainda há muita coisa para melhorar nesse sentido. Senão, daqui um tempo, as congregações ficarão vazias.

Ir. Paula, de 38 anos, freira de votos perpétuos, entrevistada em 2014 no escritório do ILPI, afirmou ter entrado no convento um pouco mais velha, com vinte e seis anos de idade. Na época, estava noiva, mas não sabia exatamente o que esperar do futuro. Ela e seu irmão seminarista visitavam as famílias carentes das favelas próximas de Janaúba, a fim de lhes prestar ajuda. Em uma dessas visitas, presenciou o batizado de um bebê recém-nascido e muito doente, sendo que, ao pegá-lo em seus braços, a criança faleceu. Esse incidente provocou-lhe grande comoção. Ela me disse: “*Vi no rosto da criança o semblante de Deus*”.

A freira queria participar mais intensamente da Igreja, e foi se conscientizando, segundo ela, de sua vocação religiosa. Já havia escrito uma carta à Canção Nova sem resposta. Foi por meio das freiras PFSC que ela conseguiu ingressar na vida religiosa. Quando conheceu as missionárias, Ir. Ana, Ir. Graça e Ir. Clara, que estavam em missão em Janaúba, sempre que podia participava também com elas das atividades.

Eu ia, às escondidas, na casa das Irmãs que estavam em Janaúba. No começo foi assim, às escondidas mesmo. Eu estava noiva. Se alguém ficasse sabendo que eu estava querendo mudar assim, ao extremo, a minha vida, as pessoas iriam ficar falando. Então, aos pouquinhos, eu fui participando mais da comunidade das Irmãs. E chegou o momento que fiz a decisão de não me casar. Quando me dei conta, já estava vivendo aquele estilo de vida. Não foi fácil, tive que me desapegar das vaidades. Eu tinha um cabelo longo, cortei; e várias outras coisas e costumes eu deixei. Hoje eu me sinto feliz e realizada. A vida religiosa é um mistério que vêm de Deus. Às vezes, eu penso que não merecia tamanha graça. É uma vida de doação.

Nessa narrativa, o ingresso no convento aparece não como fruto de opressão ou destituição da identidade, como afirma Rosado-Nunes (1985). É absurdo, segundo a autora, imaginar que a eficácia repressiva do sistema conventual se imporia instantaneamente à candidata no momento em que ela cruzasse a porta do convento.

Segundo a autora, a escolha, relativamente livre da vida religiosa, não passa de um fator a mais de sujeição, pela aceitação e legitimação da repressão que produz. Os votos de obediência, pobreza e castidade, para Rosado-Nunes, constroem-se “[...] como ideologia sustentadora da estruturação rígida, hierarquizada, deste tipo de vocação religiosa” (1985, p. 41). E, se voltarmos aos depoimentos até aqui descritos, podemos interpretar essa sujeição como algo cheio de sentido, o que, para elas, é como um caminho de busca da salvação e do serviço a Deus.

No depoimento de Ir. Paula, aparece ainda uma memória de sua trajetória na instituição conventual: *“Não foi fácil, tive que me desapegar das vaidades. Eu tinha um cabelo longo, cortei, e várias outras coisas e costumes eu deixei.”* Logo após detalhar renúncias e novas atitudes esperadas para que viesse a se tornar uma religiosa consagrada, tenta mostrar como seus projetos obtiveram sucesso. Atualmente, com trinta e nove anos de idade, diz que se sente *“feliz e realizada”*, e que não merecia *“tamanha graça”*.

Para Guita Debert (1999, p. 80), a tendência contemporânea daqueles que já atingiram uma idade mais avançada é, no entanto, a atribuição de novos significados aos estágios mais avançados da vida que passam a ser tratados como momentos privilegiados para novas conquistas guiadas, então, pela busca do prazer.

Segundo a autora, as experiências vividas e os saberes acumulados são ganhos que propiciariam a descoberta de novas potencialidades para o exercício da sedução, para a estreia no papel de mãe ou de profissional, para a inauguração de novos projetos e realização de outros que tiveram que ser adiados. Idade da loba é a expressão que Regina Lemos (1995) consagrou no Brasil para descrever a mulher de quarenta anos. Para Debert (1999), não deixa dúvidas de que essa pode ser a melhor metade da vida.

A vida religiosa, propriamente dita, no instituto, inicia-se com o noviciado que tem como finalidade principal levar a freira ao conhecimento das exigências de Deus, visando uma caridade mais perfeita e a prática dos conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência, que deverão professar com os votos. Com a profissão dos votos públicos, as irmãs, além de unirem-se com vínculos de eterno amor de Deus, assumem compromissos perante à Igreja e à sociedade sob as normas do Direito Canônico e das presentes constituições.

O período de formação para a vida religiosa feminina até o noviciado é de, aproximadamente, quatro anos. Neste período, flexível, os estudos não são de nível superior, mas concentrados na dimensão humana e nos chamados carismas fundacionais relacionados à proposta pedagógica e espiritual elaborada pelo Padre João Maria Boccardo. Essa etapa é feita na casa devidamente designada para isso, no caso, no instituto de Cândido Mota, podendo ainda ser deliberado à noviça, um período de experiência no exterior onde realizará parte da formação religiosa, junto de outras irmãs conventuais, em uma casa de missão. Isso ocorreu com Ir. Joana que passou quatro meses em Togo, na casa de missão da congregação.

As noviças são introduzidas ao estudo da teologia bíblica e espiritual, da teologia e da vida religiosa. São instruídas sobre as Constituições da congregação para que se harmonizem com elas e exercitadas no renegamento de si, da própria vontade, na mortificação, no silêncio e na generosidade, em um clima de serenidade, simplicidade e fervor religioso.

O noviciado dura dois anos, dos quais o primeiro é rigorosamente canônico e feito na casa do noviciado. No segundo ano, são admitidos períodos formativos apostólicos. E, se por alguma ausência de mais de três meses contínuos ou intermitentes da formanda no noviciado, invalida-o, porém uma ausência que ultrapassar quinze dias pode ser suprida em um momento posterior.

Nessa etapa, os cursos e períodos de instrução têm como finalidade uma formação mais eficaz das noviças, porém são excluídos os cursos para conseguir diplomas ou outros títulos visando atividades ou profissões futuras. Cerca de seis meses antes de concluir o noviciado, a candidata que deseja ser admitida, fará o pedido por escrito à superiora geral em Turim ou provincial que, após tomar informações da mestra e da superiora onde a noviça esteve por ao menos três meses, decide pela admissão ou exclusão, com o voto deliberativo do seu conselho.

Concluído o noviciado, as pobres Filhas de São Caetano e as Filhas de Jesus Rei pronunciam os votos anuais de castidade, pobreza e obediência por um período de três anos a partir da primeira profissão. Depois, são renovados por um triênio. Decorridos seis anos, são admitidas à profissão perpétua.

As noviças gozam de todos os privilégios e graças espirituais da congregação como se fossem professoras e, em caso de morte, possuem o direito aos mesmos votos prescritos nas constituições para as irmãs defuntas. Caso uma noviça se encontre em perigo de vida, e desejando, pode ser admitida pela superiora geral, provincial, local ou por uma delegada à profissão dos votos sem determinação de tempo. Tal profissão não possui nenhum efeito jurídico se a noviça recuperar a saúde. Neste caso, querendo prosseguir, deve completar o noviciado regularmente e no tempo devido.

O juniorato é o tempo decorrido entre a primeira profissão realizada ao ser admitida no noviciado e a profissão perpétua que ordinariamente compreende seis anos, podendo se estender a sete. Com o acompanhamento de uma mestra ou outra irmã competente, o juniorato tem a finalidade de integrar e aperfeiçoar a formação do noviciado, ensinando as jovens religiosas a unir harmoniosamente a vida interior com a progressiva inserção nas atividades apostólicas da congregação.

Durante o juniorato e após, se necessário, as irmãs farão cursos apropriados de ciências sagradas e frequentarão estudos regulares para se habilitar e desenvolver o próprio trabalho no campo apostólico. Os programas serão aprovados pelo conselho geral. Antes da profissão perpétua, por um tempo conveniente, as junioristas se encontrarão em uma casa adaptada para um período de intensa preparação no recolhimento e na oração, concluindo esse tempo com, ao menos, seis dias de retiro.

Atualmente, no convento, existe apenas uma juniorista, Janina, de 26 anos, entrevistada na biblioteca do IPFSC. A jovem freira é proveniente do norte de Minas Gerais e, após terminar a etapa de formação do noviciado, o juniorato possibilitou a ela a oportunidade de cursar o ensino superior. Dentre algumas opções de graduação, Janina escolheu a Enfermagem, realizada na Fundação Educacional de Assis (FEMA).

Janina, antes de entrar no convento, ajudava seus pais com o trabalho na roça e estudava o ensino regular. Quando sua avó ficou viúva, Janina fazia companhia para ela à noite. Decidiu por não namorar, mas participava com sua irmã na comunidade do grupo de oração de jovens, quando juntas, também cantavam em novenas, nas celebrações da Igreja, e ainda ensinavam a catequese. Assistia muito a Canção Nova²³ e admirava a Irmã Kelen Patrícia, freira cantora. Durante seu período de formação no noviciado, esteve por quatro meses na comunidade em Togo e, atualmente, trabalha no asilo em Cândido Mota.

Do ponto de vista sócio-econômico, o ambiente familiar das informantes é marcado pela pobreza ou simplicidade de vida. Janina, por exemplo, declara que entrou no Ensino Médio somente quando a Prefeitura disponibilizou aos jovens de sua cidade o transporte até a escola. Durante o Ensino Fundamental, Janina andava de bicicleta por quase uma hora até chegar à escola e estudava no período noturno, porque não havia aula no diurno.

Janina veio recentemente de Janaúba para Cândido Mota, mas nasceu em Mato Verde, Minas Gerais, onde vivia em um sítio.

²³ Canção Nova é uma comunidade católica brasileira fundada no ano de 1978, seguindo as linhas da Renovação Carismática Católica. Com sede na cidade de Cachoeira Paulista (SP), ocupa uma área de 372 mil m² e conta com sistema de rádio e televisão de longo alcance, estendendo-se a outros países como Portugal, Itália, Israel, França e Paraguai.

Quando eu era criança, eu não pensava em ser religiosa. Eu tive a decisão e a escuta do chamado a partir dos doze anos. Para falar a verdade mesmo, no primeiro encontro que eu tive que senti que estava mesmo em contato com Deus, foi num encontro do grupo de oração da minha comunidade com os carismáticos. Acho que foi numa vigília de adoração. Durante aquele momento, eu senti que havia algo de diferente em mim. E nisso eu fui acolhendo aos poucos e então senti que era realmente o chamado de Deus, era isso. É meio difícil de explicar, porque quando você tem um contato com uma Irmã... Mas eu não tive contato, eu não conhecia. Depois, eu já estava decidida, eu falava pra minha mãe, ela dizia: mas você vai pra longe, você não sabe pra onde você vai... Às vezes, meus parentes ficavam zuando comigo: Que freira que nada! Você vai é casar, como as suas irmãs. Às vezes eu ficava séria. Uma vez, eu me lembro de o diretor da escola ter zuado comigo: “Que freira que nada!” Eu saí chorando e minha amiga foi atrás, disse para eu não ligar. Às vezes, as pessoas zombavam mesmo. Mas é fase, né.

Em outra oportunidade, durante uma conversa no hospital Santa Casa de Misericórdia de Cândido Mota, em 2017, enquanto fazia companhia para minha avó – que estava sob os cuidados do asilo –, a jovem freira demonstrava possuir interesse pela área de oncologia, dizendo que estava planejando um estágio no hospital da cidade de Assis, onde existem especialistas na área de seu interesse.

Segundo Janina, o câncer é uma doença que atinge muitas pessoas, podendo ela ser útil em qualquer lugar de missão da congregação. Quando não tem nenhuma tarefa a cumprir, ela é chamada para acompanhar idosos que moram no asilo, mas que estão temporariamente nos hospitais.

Além de seus estudos de Enfermagem, Janina canta e toca violão em encontros de jovens na Igreja. Mesmo com tantos compromissos e por estar próxima de realizar seus votos perpétuos, ainda mantém trabalho no ILPI. Levanta todas as quartas feiras de madrugada e se dirige à capela do convento, onde também se localiza o sacrário, no qual realiza uma decoração magnífica em relação aos outros objetos localizados em toda a instituição conventual. O sacrário é o local onde fica o Santíssimo Sacramento, isto é, a Eucaristia. Ajoelhada em frente ao Santíssimo, Janina permanece assim por meia hora, em silêncio. Logo após, senta-se e inicia as Laudes, finalizando com um canto de agradecimento a Deus Pai.

Como já afirmei anteriormente, em alguns anos de proximidade com as obras da congregação, no ILPI eu já havia feito algumas amizades entre as freiras e o público atendido por elas. Alguns idosos me reconheciam, assim, conheci D. Emília, uma senhora de 86 anos, lúcida, porém com dificuldades para andar por causa de uma fratura, desfrutando de suas horas de repouso, quando podíamos conversar com tranquilidade.

Em outro dia, no mesmo ano, após marcar uma entrevista com Irmã Rita, jovem religiosa de votos perpétuos, por meio do *Whatsapp*²⁴, iniciei minha visita entrando pelo portão principal e fui direto estar com D. Emília que estava sentada com atividades de letramento, sob a observação das auxiliaadoras. Sentei-me ao seu lado e foi quando me pediu uma “*ajudinha*”.

Então, até dar 15h, estive cerca de vinte minutos ajudando-a a pensar em palavras que iniciavam com a letra A, B, T e R. Sua letra era bonita, mas D. Emília reclamava que estava difícil escrever, pois suas mãos estavam duras e não realizavam os traços como deveriam ser feitos. Assim, pausadamente, queixava-se da pouca habilidade de realizar os movimentos de escrita. Encaminhei-me à creche, então.

Empurrei o portão que dá para a rua, subi as escadinhas e entrei na sala de recepção já encontrando Rita, a recepcionista, e um senhor que faz alguns serviços, como pagar contas e ir ao banco, auxiliando assim os três estabelecimentos das obras da congregação: o asilo, creche e o convento.

Então Rita recebeu-me carinhosamente com um abraço, acompanhou-me para a creche e já foi me apresentando à sua irmã, a mais velha de três que possuí. Rita disse que ela também já tinha experiência na vida religiosa. Achei interessante e imaginei a condição de irmãs em uma mesma comunidade, passando pela formação, pelas missões e orações entre outras atividades em grupo.

Mas, precisávamos resolver um favor anteriormente solicitado a minha mãe. Rita levou-me para o interior, atravessando-o para chegar ao portão do convento. Ela levava consigo uma sacola de plástico com véus brancos de hábito de freira, que seria usado por ela.

Em uma visita anterior, Rita foi orientada pelas irmãs Clara e Graça a pedir que minha mãe, que é costureira, pudesse fazer a barra nos três véus.

²⁴ Refiro-me ao WhatsApp Messenger, um aplicativo multiplataforma de mensagens instantâneas e chamadas de voz para smartphones.

Aguardando a sua volta, observei sua irmã que estava saindo do refeitório das crianças, passou por mim e ofereceu-me o lanche, convidando-me para sentar-me junto das crianças que estavam no refeitório. Minha vontade era ir com as crianças, mas havia um compromisso e deveria aguardar Rita para a entrevista. Agradei e continuei a conversa. Perguntei sobre sua experiência de vida religiosa, no que ela afirmou que durou cerca de sete anos. Mas, ao final do juniorato, descobriu que sua vocação estava no casamento e em ter a sua vida privada, sua casa, suas coisas, seus filhos.

Percebi, então, que ela estava evitando o caminho que nossa conversa estava tomando e rapidamente foi ao encontro de outra funcionária, despedindo-se e dizendo que tinha tarefas a fazer.

Enquanto isso, voltei a olhar as crianças brincando. Após um tempo, Rita voltou e afirmou que o trabalho de minha mãe estava tão bem feitinho e caprichado que queria usá-los assim como estavam, apenas acrescentando um pedacinho de pano para dar a largura da cabeça, já que haviam ficado apertados.

Com o problema resolvido, levou-me até a sala de administração da creche. Sentamos, e Rita já foi perguntando se eu usaria o gravador, no que concordei. Então, retirei-o da bolsa e programei para a gravação. Disse a ela que assim o fiz com outras irmãs, em outros momentos da pesquisa.

Iniciei a entrevista com as perguntas mais básicas, pois queria conhecer mais sobre a origem de Rita e sua irmã. Reproduzo a seguir a sua fala:

Minha mãe nunca foi de colocar tudo certinho. Em oito pessoas, não dava para colocar as coisas em ordem. Aqui com as irmãs a gente aprende a arrumar todas as coisas certinhas. A gente tem o básico para viver. Todo funcionário e trabalhador tem o necessário para viver. Não temos o exagero, mas o básico para viver. A gente vai no posto, se precisar de algo mais a gente também paga. Quando sai daqui, demora tempo para se reestruturar de novo. É uma outra realidade, outro mundo estar aqui. Como quando entra também é outra realidade, outra adaptação. Assim como minha irmã e outras que saíram daqui, demoram para se reestruturar de novo. Minha irmã já tem seis anos lá fora. A princípio, ela queria manter a vida lá fora do mesmo jeito que ela fazia aqui dentro. E também os comentários das pessoas é difícil, como um escândalo.

A freira estava se referindo a sua irmã. Fazia muito sentido nossa entrevista porque naquele momento, senti que ela estava conseguindo, de certa maneira, desabafar comigo colocando seus pensamentos em ordem e olhando para si mesma ao contar-me sua vida. Era um momento reflexivo importante para Irmã Rita e ela estava valorizando.

Fazem seis anos que minha irmã saiu daqui já. Foi difícil para ela encontrar um trabalho, a princípio. Também foi difícil os comentários das pessoas lá fora. Da mesma forma quando um casal se separa também vem muita crítica de fora. Senti com uma precisão certa. Agente pensa o que a família vai pensar também. Medo dos comentários do pessoal de fora.

Nesse momento, quis dar uma pausa na ordem das perguntas que eu havia preparado, porque minha entrevistada estava interessada em falar o que realmente queria, pois para ela, sua irmã era o sentido de nossa conversa. Continuou: *“Muitas mulheres vão mudando deixando o homem comandar totalmente. E com minha irmã não foi só agressão física e psicológica, ele tentava enlouquecer e agredir ela de todas as formas.”*

Interrompi sua fala com surpresa: *“Para mim, isso é o caos”*. E fazendo o movimento de afirmação com a cabeça, Rita concordou comigo em silêncio.

E ela casou, tudo certinho, na Igreja, foi em junho de 2013. Ele primeiramente conseguiu cativar. Eu não entendo esses tipos de pessoa. A princípio ele fez a boa imagem dele, era bonzinho e trabalhador. A forma que ele convivia com ela, já via que ela estava deprimida, ele mostrava que ele tinha iniciativa em casa que ele tomava conta das crianças e cuidava de casa.

Seu depoimento me trazia muitas sensações fortes. Estava ouvindo a sua narrativa como algo novo, muito diferente do discurso pronto institucionalizado das freiras sobre a vida religiosa. Rita descrevia experiências traumáticas que me levaram a lembrar da obra de Maria Filomena Gregori (1993), **Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista**, sobre a qual elaborei um seminário para apresentar na disciplina sobre história oral.

Com essa leitura, pude estabelecer uma reflexão sobre os aspectos da atuação feminista diretamente relacionados à violência contra a mulher e à construção das narrativas presentes na obra, focalizando a complexidade do fenômeno da violência e as criações das ONGs no contexto paulista nos finais da década de 1980.

Voltando à entrevista, Rita me explicou, com muitos detalhes os impasses de viver no convento e ter que lidar com as preocupações de seus familiares:

[...] estando na vida religiosa você cria uma segurança aqui dentro, tem o apoio das irmãs. Nós gostamos muito do evangelho de Mateus, capítulo 6, versículo de 24 a 34²⁵. Esse ano para mim foi muito difícil. Foi em junho que ela veio para cá, foi final de junho 2017, ela veio primeiro sozinha. ‘E ela, é tão bonita’. Minha família tem uma visão. A mulher totalmente dependente do homem, e foi isso que ele fez com ela, fez de tudo. Ele tinha uma autoestima muito grande, ele ganhava bem menos que ela. ‘Que ele era homem, que ele queria ganhar mais e tal’. Ele até tentou matar ela umas vezes, mas não fez não dizia que era para botar medo dela. Ele é agressivo, ele fica fora de si. E em junho eu não estava aqui. Porque o objetivo de ele vim para cá era de fazer um acompanhamento. Porque aqui tem a Pietá²⁶. E fazer um tratamento com médico. Ele até tentou matar ela nessa noite, veio com uma faca. Ela falou que pedia para Nossa Senhora, porque ele já tinha fechado a porta. Minha irmã não gostava de pessoas irem na casa dela, guarda roupa. Então ela não gosta de receber visitas na casa dela, ela fica muito isolada. Mas, minha irmã é coordenadora da linha dos quinhentos. O padre reza a missa uma vez por mês. Minha irmã que puxa o terço. Lá chama Projeto Jaíba, é um projeto de irrigação, ouvi falar que é o maior da América Latina. Muitos empresários de fora vão pra lá, mas não sei por quê não dá certo. Sempre voltam embora. Lá a terra é boa, fizeram a transposição do rio São Francisco e fizeram o canal. Deixa eu te mostrar, para você entender certinho.

Rita, que estava sentada ao lado do computador, acessou a *internet* e entrou na página do *Google* para procurar uma foto do Projeto Jaíba, para mostrar-me como são as paisagens que dizem muito sobre o seu contexto social de origem. Rita explicou-me que o local se chama Linha dos Quinhentos, e que seus moradores usufruem da irrigação proporcionada pelo canal onde corre as águas do Rio São Francisco.

²⁵ Conferir essa passagem da Bíblia em Anexo, p. 159.

²⁶ Rita referia-se a Organização Filantrópica Jesus de Chama, comumente conhecida como comunidade *Pietá*. Está localizada no bairro rural Água do Almoço, a 15 quilômetros de Cândido Mota. É dirigida por leigos católicos, alguns com formação profissional em psicologia, realizam atendimento às pessoas com depressão ou sofrimento emocional.

Várias criancinhas já morreram lá. Meu pai caiu lá dentro, quase morreu lá dentro. Mas não é fundo, é que as crianças não conseguem. Lá a colônia é assim, a gente fala a linha dos quinhentos, as casas de um lado e do outro. Essa minha região é divisa com a Bahia. Minha família mora aí e são privilegiados, por causa da irrigação. Quem não mora perto, não pode plantar o ano todo. Quando não dava mais pimenta, meu pai plantou limão. Então são várias empresas que estão lá. Meu pai caiu e estava quase afogando, aí passou uma mulher de moto parou e disse: “levanta aí seu moço”, quando ele levantou a água estava nos joelhos (juntas rimos). Teve até um artista da Globo que morreu o ano passado assim afogado, sim foi no rio São Francisco. Então... minha irmã ficou louca lendo a bíblia, ela dizia que uma voz falava pra ela que ela tinha uma missão. O pessoal simples não imagina que poderia ser uma doença dessa. Ela falava que ele era o diabo. Foi aí que ela voltou da casa dos meus pais com ele. Onde meu pai e minha mãe moram fica longe daí a cidade chama Jaíba. Quando eu cheguei ali, minha mãe falou: “Você não vai encontrar sua irmã porque ela está em Uberlândia”, mas encontrei ela e ela caiu nos meus braços chorando desesperadamente. Eu tinha um relaxante, porque quando eu fico meio tensa eu tomo. Com muito custo ela aceitou tomar e ela dormiu, mas com muito custo, ela falava que não queria ficar dependente. Aí levamos ela no médico, psiquiatra, o único médico da cidade, foi aí que soube que ela estava com início de esquizofrenia. O psiquiatra falou para gente que ela passou por um estado de stress muito grande, e que poderia voltar depois de 10 anos ou mais. Durante o tempo que ela ficou sem trabalhar não consideraram, não deram nenhum atestado. Depois de três meses voltou a trabalhar. Ela é bem ciumenta das coisas dela. Aí esse ano na creche foi bem turbulento. Problema de saúde com os funcionários, com os filhos dela também. Agora mesmo, a funcionária da limpeza tá com a filha internada lá em Marília. Por isso que a gente fica dando importância para cada trabalhador aqui dentro. Cada um tem sua importância aqui. Quando ela veio para cá, precisou de muita ajuda, mas as meninas ajudaram bastante ela, dando roupa, vasilhas, móveis. Cada um ajudou com alguma coisa. Do asilo, nós ganhamos até uma geladeira. Ela falou se denuncia ele, ele não vai ficar muito tempo na cadeia, depois ele vai voltar mais revoltado ainda. Eu muitas vezes eu queria que ela denunciasse. Ela quer deixar ele tranquilo. Sábado ele veio aqui, disse que queria só ver o menino e ir embora.

Seus depoimentos revelam situações e vozes dissidentes que emergem da instituição religiosa. Não é comum que conventos abriguem outras mulheres, ainda mais casadas. Mas as Pobres Filhas, diante da violência que estava sofrendo uma ex-formanda, viram-se na obrigação de ajudá-la, oferecendo trabalho na creche, onde seu filho foi matriculado e lugar para ficar durante um mês.

A freira mostrou-se muito sensível ao sofrimento de sua irmã. Mas reiterou que não foi fácil ajudá-la. Imersa em compromissos institucionais, solicitou às religiosas para que acolhessem sua irmã. Aos poucos, as freiras foram cedendo, até que abrigaram a irmã de Rita que assim se afastou de seu marido violento.

Em visitas recentes ao convento, encontrei-me com Rita novamente e perguntei sobre sua irmã. Disse: “*Ora por ela Joyce*”. Sem tempo para ficar comigo e conversarmos, Rita despediu-se com um abraço fraterno.

Apesar do depoimento de Rita estar permeado por vários temas, considere importante deixá-lo na íntegra porque, com isso, apresento um contexto mais realista da situação da freira.

Em campo, observei que as aspirantes ingressam na instituição até mesmo antes dos dezoito anos quando, geralmente, estão terminando os estudos do Ensino Médio, sendo que outras abandonaram os estudos do ensino Fundamental II, retomando-o após ingressarem na instituição.

A primeira etapa de vida religiosa se chama aspirantado. Aspirante é a jovem que possui interesse e desejo em viver junto de outras Irmãs em uma instituição religiosa. Quase nunca têm mais de trinta anos. Deste modo, buscam esta vida em comum com outras religiosas, como está explícito no trecho das Constituições (1985, p. 84). Espera-se, segundo o texto, que as jovens sejam sensibilizadas com a pobreza material e de espírito de grande parte da população, e considere como nobre e gloriosa a escolha de se juntar às mulheres consagradas.

Segundo as Constituições (1985) da congregação, para que uma aspirante seja admitida, deve estar munida dos certificados previstos pelo Direito Canônico (1983), pelo regulamento das Constituições e possuir todos os requisitos pedidos pela Igreja. Isso quer dizer que devem exibir a certidão de batismo, de confirmação (crisma), de estado livre e ainda, os superiores (sacerdotes) podem solicitar outras informações, mesmo sob segredo, se lhes parecer necessário.

Portanto, a congregação é aberta às jovens que supostamente sejam movidas por uma objetiva intenção de alcançar a “perfeição cristã”, como uma vida idealizada. Nas Constituições, estão registrados os requisitos básicos para uma futura formanda, levando em conta também a família da jovem aspirante e outras observações requeridas pelas freiras formandas na aceitação da jovem no convento, tais como: a) Família isenta de doenças hereditárias e saúde suficiente para a vida que se leva na Congregação; b) Equilíbrio psíquico com caráter aberto e social; c) Disponibilidade para se consagrar a Deus e ao serviço dos irmãos conforme as Constituições; d) Cultura média para a adequada compreensão dos valores da vida religiosa, e dotes intelectuais para inserir-se nas específicas obras de apostolado; e) Cerca de dezoito anos e não mais de trinta.

A jovem que deseja ingressar na congregação, ou até mesmo passar por uma experiência temporária, o que também é permitido, será avaliada pela irmã formadora para que também o grupo se certifique de que a candidata possui todos os requisitos necessários. Assim, a candidata tem condições de experimentar uma vocação religiosa, a qual costumam denominar de chamado para inserção, e vivencie experiências junto à comunidade religiosa.

Primeiramente, a candidata é levada a responder um questionário, mais parecido com uma carta, onde deverá incluir seus desejos de partir para a vida religiosa. Aos poucos, as irmãs formadoras acompanharão a jovem, como também os seus familiares, até que se mude para o instituto, o que leva em média, um ano. Nesse tempo, passará a receber formação mais disciplinada para, conseqüentemente, poder confirmar seus votos, ingressando para a segunda etapa de vida religiosa, o postulante.

As temporalidades vividas no cotidiano pelas freiras apresentadas aqui e no capítulo subsequente, sustentam a própria instituição e as tornam realizadoras dos projetos de vida que as mulheres consagradas escolheram para si, tanto no mundo profano quanto religioso. Assim, essas mulheres, ao mesmo tempo que dedicam suas vidas a Igreja, tornam-se também enfermeiras, educadoras, assistentes sociais e dirigentes de entidades filantrópicas.

III.2 Sujeitas de uma relação de subalternidade?

Durante o trabalho de campo, conheci duas jovens aspirantes, Olívia e Tamires, e estive presente no ritual de seus votos para o ingresso ao postulante, por meio de um convite realizado pela sua mestra de formação. Porém, as duas jovens desistiram da vida religiosa, sendo que Tamires voltou para o norte de Minas Gerais, ainda mantendo contato com a vida religiosa sob direção religiosa de outra congregação, e Olívia voltou para seu país de origem, o Equador.

As aspirantes mantêm o uso de roupas que usavam antes do ingresso na instituição. Depois de professar os votos, na próxima fase de formação é instituído um novo traje: usam saias e camisetas com o emblema da instituição bordado à máquina sobre o peito direito. Quando se tornam noviças é acrescentado a roupa tradicional da congregação com o véu e, posteriormente, no dia da consagração dos Votos Perpétuos, recebem novamente o véu por sua mestra e o livro das Constituições. Mas, o ritual é realizado por meio de um padre. O recebimento do véu nessa cerimônia compõe o conjunto do cenário ritualístico, a servidão e abnegação na vida cotidiana são destacadas e a perpetuação da vida religiosa de mulheres consagradas pela Igreja Católica, completa o ritual.

Conheci Olívia, com vinte e dois anos que, desde os dezesseis, trabalhou na farmácia de um centro médico de sua cidade, Coñor. Nesse centro médico, duas freiras exerciam as funções de enfermeira. Com a chegada das Irmãs em missão ao Equador, o padre da paróquia local convocou jovens que tinham interesse em fazer um acompanhamento com as irmãs para o trabalho das vocações. Olívia esteve quatro anos vinculada à instituição.

Em entrevista, Olívia chamou-me a atenção pelo fato de falar que sua decisão de ingressar na congregação foi motivada pelo desejo de realizar um curso superior em Enfermagem e depois voltar para casa e trabalhar em hospitais como as freiras do centro médico faziam. Sua trajetória de vida assemelha-se à de Ir. Rosa: ambas desejavam entrar para um convento, a fim de poder realizar serviços relacionados à enfermagem.

Atualmente, o instituto tem uma nova postulante chamada Roberta, com vinte e cinco anos, de origem também da região do norte de Minas Gerais. Conheci Roberta durante uma visita ao instituto, ainda pela parte da manhã, próximo às 11h. Toquei a companhia da casa e quem me recebeu dessa vez foi Irmã Paula²⁷, pois, geralmente, quem atende é a Ir. Clara que quase sempre, está no instituto. A freira me convidou a entrar avisando que estava preparando o almoço e pedindo que eu seguisse junto a postulante Roberta do ILPI para ajudar com os velhinhos.

Ao lado de Roberta, cheguei ao pátio do asilo onde já estavam posicionados os idosos em suas cadeiras para almoçar. A postulante apontou para um senhor que eu poderia ajudar a se alimentar. Então, trouxe um prato com a comida preparada, toda moidinha para facilitar a mastigação e a digestão. Enquanto isso, Roberta já estava levando o almoço para outros senhores, auxiliando-os. Sentei ao lado do senhor, e com cuidado, ajudei. Punha a comida na colher e levava à sua boca. Não esperava, mas ele disse “obrigado”, quando terminou.

Pode parecer claro até aqui que o convento feminino católico é um espaço onde as mulheres vivem na observância das atividades cotidianas, obedecendo aos seus superiores. Além disso, como mulheres consagradas inseridas, constroem, todos os dias, relações sociais que levam outras mulheres e homens a problematizar o lugar e a condição que ocupam na Igreja Católica.

Em consequência disso, em determinado momento, presenciei aquilo que considero como certo desconforto por parte das freiras.

Em uma sexta-feira à noite de 2017, recebi mensagens de Roberta pelo celular. A postulante via mensagens de texto no *whatsapp* e convidou-me para ir ao distrito²⁸, localizado à margem do rio Paranapanema.

Aceitei prontamente seu convite. Aliás, o convite era para participar de um “encontro de jovens”²⁹ no Porto. O combinado era sair às 18h do ILPI rumo ao distrito. Durante a tarde, organizei-me para ir com Roberta e, chegando perto das 18h, lhe enviei uma mensagem dizendo que estava a caminho.

²⁷ Atualmente Paula está na casa de missão em Marilena no estado do Paraná, Brasil.

²⁸ Refiro-me ao distrito de Santo Antônio do Vale do Paranapanema, popularmente conhecido pelo nome de Porto Almeida ou apenas Porto, é um distrito de Cândido Mota.

²⁹ Este termo geralmente usado, refere-se especificamente ao Encontro de Jovens com Cristo (EJC). É um serviço cristão desenvolvido inicialmente pela Igreja Católica no Brasil, espelhado no Encontro de Casais com Cristo (ECC).

Chegando ao asilo encontrei a Ir. Ana, às pressas com vários embrulhos e presentes. No balcão de recepção, Ana deixou preparado alguns objetos e lenços, tecidos, instrumentos musicais e presentes para Roberta levar ao encontro. Havia um presente em especial – não soube o que era, pois não quis ser inconveniente em perguntar –, que ela não sabia como embrulhar ou estava esperando que alguém pudesse fazê-lo. Ofereci-me para a tarefa.

Ao iniciar as dobraduras do papel de presente, Ana disse que era melhor deixar para Roberta porque ela sabia uma técnica especial para embrulhar. Contente, mas em silêncio, a postulante se voltou para o balcão e entreguei-lhe o embrulho. Ela começou a preparar as dobraduras que pareciam pregas sobre o papel, realmente bem bonito no meu entender. Dirigindo-se a mim Ana disse: *“Olha, como Roberta tem todo um jeitinho especial para fazer”*. Realmente, concordei e a elogiei.

Após recolhermos todos os objetos, despedimos de Ana, ela desejando boa sorte, principalmente se referindo à Roberta – pois era quem iria organizar o encontro – responsável pelas reuniões com jovens do Porto Almeida.

Cristina, que não é freira, chegou de carro para nos acompanhar. Casada, possui filho e é professora aposentada, mas se dedica à obra pastoral da juventude, no caso. Eu ainda não sabia, mas Cristina possui uma casa em um condomínio em Porto Almeida, onde seu marido tinha passado o dia com sua sobrinha, assistente social, que havia chegado de Brasília.

Conosco, no carro de Cristina, foi também João, um jovem cândido-motense que estava em início de formação religiosa no seminário Sagrado Coração de Jesus em Marília. Várias vezes encontrei João junto de Roberta trabalhando no ILPI e participando de orações com as irmãs. Mas esta foi a primeira vez que pude conversar com ele. No caminho à Porto, João e Roberta foram os que mais falaram. Falavam principalmente da viagem de férias que Roberta faria em poucos dias para a casa dos pais em Minas Gerais.

Cristina havia estacionado o carro próximo à Igreja onde se realizaria o evento, começamos a retirar os salgadinhos e refrigerantes. Entrando na Igreja, iniciamos a decoração do altar usando os tecidos trazidos por Roberta, a vela, as pétalas de rosas e pedrinhas para desenhar um caminho em direção ao altar, além da conexão do som.

Neste caminho, Roberta fixou no chão alguns papéis de folha sulfites contendo mensagens curtas e imagens de Jesus. Agora era hora de aguardar os convidados esperados e a família que iria palestrar no encontro.

Após alguns minutos de espera, João começou a conectar o microfone à caixa de som portátil, pois era isso que Roberta e ele estavam também planejando fazer, além da visita às casas dos jovens convidando para o encontro.

Descemos as escadas da Igreja com João levando a caixa de som em uma das mãos e, na outra, o microfone. Roberta e eu o acompanhávamos e, logo na esquina, vimos duas jovens adolescentes que já estavam a caminho. Elas se juntaram a nós e fomos andando pelas poucas ruas de Porto Almeida cantando músicas religiosas e convidando os jovens de porta em porta.

De volta à Igreja, a família que esperávamos e que era da cidade de Assis havia chegado; a mãe, psicóloga, acompanhada por seu marido e a filha com seu namorado. A família se acomodou no banco do lado esquerdo da igreja e começou a ligar o som e afinar o violão, testando os microfones que eram dois: um para a palestrante e o outro para sua filha que cantaria acompanhada de seu namorado com o violão.

Com vários jovens presentes, o encontro iniciou com cânticos de louvor a Deus, quando, praticamente, dançávamos, e assim descontraímos ao som dos acordes de violão e a voz que puxava as músicas e as palmas de todos, seguindo o ritmo do coração. Depois de cantar, João pegou o microfone e iniciou uma oração pedindo que abrissemos nosso coração para que Deus pudesse nos guiar e iluminar.

Preparados, sentamo-nos e a palestrante deu início ao que havia preparado para falar. Seu discurso durou cerca de quarenta minutos e, ao final, aplicou uma dinâmica ao grupo. Cada jovem deveria pegar uma folha sulfite que estava no chão e ler a mensagem para que todos escutarem, pensando o que poderiam aproveitar de seu conteúdo.

A minha mensagem foi “Ser santo sem deixar de ser jovem” com um belo rosto de Cristo como ilustração. Neste sentido, falei: *“É bom sempre sermos alegres para com a alegria contagiarmos outros semelhantes que precisam de luz. O jovem pode levar a alegria às pessoas mais tristes e cansadas.”*

O encontro tinha cumprido seus objetivos, segundo o grupo, e a igreja tinha sido ocupada pelos jovens de Porto, terminando com a distribuição de salgadinhos e de refrigerantes.

Nosso pequeno grupo se organizou para fazer uma confraternização em um rancho pertencente à família de Cristina próximo ao rio Paranapanema. As conversas se encaminharam para confirmar a vocação religiosa por parte de Roberta e desaprovar a de João. Por que? Não sei. Quanto a mim, tive que responder algumas perguntas.

Tentei explicar que eu era mestranda em Ciências Sociais – logo a sobrinha de Cristina se interessou pelo meu campo de estudos, pois a assistência social era sua área de atuação –, e que minha dissertação versava sobre a vida religiosa feminina, especificamente, a das freiras PFSC.

Não demorou para que pedissem a minha opinião sobre a formação de Roberta. Foi nesta ocasião que então falei sobre algumas diferenças elementares e estruturais na formação do homem e da mulher na vida religiosa. Enquanto ao homem no seminário é exigido os estudos em Filosofia e Teologia, para a mulher, não se pode, de fato, cobrar estudos em nível universitário, antes que professem pela primeira vez os votos perpétuos. Mesmo assim, ainda demora mais alguns anos para que uma religiosa ingresse na faculdade, caso queira. Essa foi a minha posição.

Está ausente, na vida de uma joven formanda, os estudos teológicos e filosóficos, o que é obrigatório durante a formação tradicional de seminaristas. Não aparece na formação de uma jovem a importância do acesso das mulheres à educação teológica e às possibilidades que esta abre para diferentes interpretações dos textos sagrados e das normas éticas que não sejam aquelas ensinadas pela congregação, ao contrário de como os estudos e as preocupações para a formação de membros homens na Igreja se efetuam.

Ao perguntar à postulante Roberta porque a congregação não incentiva as formandas realizarem estudos universitários desde o ingresso no convento, ela respondeu-me que ausência de estudos e atividades que visem a profissionalização e a formação intelectual corresponde à ideia de que as jovens poderiam apresentar à congregação um falso interesse em ingressar na vida religiosa, usufruindo assim apenas dos atributos da formação escolarizada, com um possível abandono posterior da vida religiosa.

Para a religiosa formanda, as candidatas precisam passar por provas. Em primeiro lugar, a candidata deve se interessar pela sua própria doação à Igreja. Neste sentido, a formação está estruturada em exercícios de entrega à vida cenobítica em comunidade e também de prática dos carismas religiosos instituídos, de modo que a jovem seja capaz de se aproximar e se assemelhar cada vez mais de seus pares no cenóbio e, mesmo tempo, demonstram suas capacidades, dons e vocações particulares, com humildade, ainda segundo elas.

A sobrinha de Cristina então disse: *“Mas isso é uma afronta aos direitos humanos”*. Não conseguimos prolongar a conversa no momento, pois estávamos nos preparando para ir embora. No entanto, ela acabou por nos acompanhar de carro até Cândido Mota e ainda indignada com a minha afirmação, continuou o debate indignada. Até então, os dois formandos envolvidos não se manifestaram. No carro, Roberta defendeu: *“Nossa formação é assim, porque é muito difícil uma jovem querer continuar na vida religiosa após ter conseguido um título”*.

O marido de Cristina perguntou aos formandos se é um padre ou uma freira que faz a orientação espiritual deles. João respondeu que, no caso dele, era o Frei Saul, sendo que Roberta também confirmou que era também o mesmo Frei o seu orientador espiritual. Este mesmo religioso, segundo a sobrinha de Cristina, foi quem interferiu em sua participação na Topada, pois ela estava grávida e não era casada.

Há mais de cinquenta anos, em Cândido Mota, é realizada a Topada, um retiro espiritual anual para os jovens da religião católica de Assis, Palmital e entorno. A sobrinha de Cristina, aos dezoito anos, tinha como um de seus objetivos participar da Topada. Todos os seus amigos iriam, mas descobriu que estava grávida. Um dia antes da Topada foi comunicado a ela que, a pedido de Frei Saul, não poderia participar. Essa quase expulsão foi muito vergonhosa para a moça que se sentiu indignada, como nos contou.

O marido de Cristina tentou, então, amenizar aquela situação de constrangimento, afirmando que, em sua opinião, o frei era um ótimo gerenciador e que participava de vários trabalhos na cidade, sendo assim bem respeitado. Mas perguntou aos formandos o que fariam no lugar do frei: deixar ou não a moça participar da topada quando grávida.

João não esperou que Roberta respondesse primeiro e defendeu: *“Eu deixaria sim. Ela participaria, porque na Topada ou fora dela ela estava carregando uma vida”*. Estávamos esperando a resposta de Roberta, que simplesmente se calou. Cristina não fez comentários em nenhum momento, mas sorria o tempo todo com a situação.

A família deixou-me em casa quando agradei a todos pelo passeio e pelos diálogos esclarecedores para a compreensão do que acontece na prática dos leigos e consagrados da Igreja Católica.

Atualmente, no Congresso Nacional, agentes religiosos católicos juntam-se à bancada evangélica quando estão em jogo a votação de leis sobre questões que são consideradas distintas da moral sexual e reprodutiva daqueles considerados aceitáveis pelo campo cristão, como por exemplo, o aborto ou ser mãe solteira.

A proposição dos direitos humanos, por exemplo, tem como base três pressupostos: a humanidade como um conceito extensivo – nem sempre a sociedade pensou desta forma, valendo lembrar que a população negra já foi considerada como sem alma e, por isso, não merecedora de ser evangelizada. O segundo pressuposto é que a única condição necessária para aceder a esses direitos é ser humano e, finalmente, a criação da figura de indivíduo como uma ideia moderna, sendo que, principalmente as mulheres, foram excluídas dessa construção. Ainda hoje, esses direitos não são efetivamente reconhecidos e respeitados para mulheres, negros, índios, pobres, LGBT etc.

Tais pressupostos subjacentes a uma concepção liberal de direitos de diferentes seguimentos sociais explicam o interminável e, talvez, insuperável conflito que se repete, incessantemente, entre catolicismo versus liberalismo e catolicismo versus modernidade.

A ideia de que essas discussões constituíram esses direitos permite compreender a maneira como a Igreja Católica se manifesta em relação aos direitos das mulheres. A análise desse infundável conflito entre ideias liberais e concepções católicas ajuda-nos a compreender essas tensões entre o catolicismo e as lutas das mulheres por autonomia.

A reserva Católica à afirmação dos direitos individuais se reflete nas formas que diferentes concepções do catolicismo e o cristianismo, de modo geral, tem sobre as mulheres, podendo se estender para além das religiões.

O argumento dessa concepção é a consideração de que nós, mulheres, por sermos mães, somos mais frágeis e, portanto, menos humanas. Essa atribuição de uma natureza própria às mulheres, cuja essência é a maternidade, é um contínuo na cultura cristã. E as diferenças biológicas são constantemente invocadas para atribuir às mulheres apenas a esfera doméstica e privada, com a quase exclusiva culturalização/socialização das crianças (ORTNER, 1979).

Essa concepção biologizante afirma que nós mulheres temos uma corporeidade que nos permite carregar em nosso ventre outros seres humanos, sendo por isso profundamente materialista. Quando uma mulher não tem filhos, ouve sempre a mesma afirmação: *“Ah! Mas você tem seus sobrinhos e sobrinhas...”* A mulher tem que cuidar e ser cuidadora. Os homens não precisam passar pela maternidade para serem seres humanos concretos.

E o que querem as mulheres? Essa é uma pergunta que marcou o século XX após uma série de movimentos e conquistas femininas e que o tornou o século das mulheres (CAMPS, 2001). Elas reivindicaram a igualdade de direitos políticos, sociais, reprodutivos e hoje ainda lutam contra a violência doméstica, violência sexual, discriminação no trabalho, preconceitos etc. Se foi no século XX que a mulher conquistou o direito à existência, no XXI ela luta por mais que existir. Luta pelo respeito ao seu corpo, suas escolhas, suas vidas.

Durante séculos, doutrinas e normas religiosas moldaram comportamentos e limitaram a vida pública e privada das mulheres. A maioria dos discursos teológicos é fruto de uma interpretação de uma visão masculina neste mundo patriarcal. Contra essa condição, foi fundamental o movimento feminista. É possível a conciliação entre a religião e autonomia feminina?

As últimas décadas testemunharam uma revolução no comportamento das mulheres, não apenas do ponto de vista de sua educação, profissionalização e saída para o mundo do trabalho, mas, principalmente, pelo seu comportamento sexual. O movimento feminista está intimamente conectado a uma revolução sexual – especialmente para as mulheres, com o advento da pílula anticoncepcional que possibilitou uma autonomia em relação a como administrar seu corpo, sua sexualidade e seus direitos reprodutivos.

O feminismo é um movimento revolucionário que deu certo. E sem muita luta sangrenta, diferentemente de muitas outras que foram conduzidas pelos homens na história. A primeira impressão é que estamos diante de uma contradição aparentemente insuperável e oposta. São duas agendas aparentemente opostas. Temos, de um lado, a defesa dos direitos das mulheres, de controlarem suas vidas, de controlarem seus corpos, suas capacidades reprodutivas, autonomamente, mulheres que lutam por seus direitos e por não terem tutelas em suas vidas. E, por outro lado, temos as religiões com seus discursos teológicos, suas doutrinas, suas normas que são dirigidas à regulação dos comportamentos individuais, mas que são dirigidas também ao controle das regras sociais, legitimando assim uma percepção do mundo e da vida, essencialmente masculina.

Como resolver os problemas da população brasileira, quando vemos grupos de evangélicos e cristãos no congresso, fazerem propostas de legislação que correspondem exclusivamente a suas crenças e doutrinas? Uma legislação que deve se estender a todo o país? Os censos realizados, principalmente os últimos, apresenta um país diverso, plural religiosamente e que, inclusive, é composto por pessoas que se declaram sem religião ou ateias. Como, em um país que respeita a cidadania de toda a sua população, se legisla a partir de um único credo religioso? Essa é a contradição entre o que propõem as religiões, e a legislação que deveria contemplar a pluralidade de credos e a ausência de credos é, de fato, uma expressão política controversa no espaço público brasileiro.

Agentes religiosos, ativistas e feministas encontram-se, assim, na arena pública, em espaços de discussão política em campos opostos, apresentando propostas distintas, colocando-se, assim, como agentes sociais e políticos fundamentais nas dinâmicas sociais como, por exemplo, o movimento social chamado Católicas pelo Direito de Decidir – que teve como uma de suas fundadoras a estudiosa Maria José F. Rosado-Nunes, citada várias vezes neste estudo – organizado por meio de ONGs em doze países, contribuindo para uma abertura democrática que sinaliza avanços na criação de políticas e projetos voltados para a garantia dos direitos humanos da população. Os direitos são um marco das convergências (poucas) e das divergências (maiores) entre as concepções feministas e as concepções religiosas.

Ainda no contexto das observações construídas por mim, observei uma hierarquização de tarefas domésticas e religiosas que se misturam com a dominação das freiras que possuem mais tempo de vida religiosa sobre as mais jovens que devem obedecê-las.

As novas significações quando se insiste no modo como a oposição entre jovens e velhos é construída dentro do convento, pode ser compreendida como consequência da oposição do público e privado, segundo Debert (1999), que associa a subordinação da mulher à esfera doméstica (DEBERT, 1999). O convento e as ações e práticas realizadas através das freiras, levam a esse entendimento. Os dias de vida religiosa são estreitamente amarrados às tarefas relacionadas à vida doméstica, dinamizada pela instituição conventual e pelas etapas de vida religiosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considero que esta dissertação pôde apresentar uma reflexão sobre os apelos socioculturais associados a uma concepção de feminino atribuído e direcionado à formação de religiosas católicas para a dedicação exclusiva de serviços caritativos em uma obra filantrópica dirigida por uma congregação de freiras que, por sua vez, são essencialistas e sentimentais. E com a etnografia, a antropologia foi significativa na construção das formulações da pesquisa, no plano dos estudos que discutem religião e gênero, e na compreensão de uma feminilidade moldada por uma religiosidade instituída pela Igreja Católica.

Nesses contextos, revelaram-se perspectivas heterogêneas de concepções religiosas calcadas em projetos de vida assistencialista e missionária propiciados pela entidade filantrópica alicerçada na religião. Mulheres consagradas aproximam, tornando-se exemplos de qualidades morais e superiores que representam o ideário religioso não somente particular, mas também para os católicos em geral: a piedade, a maternidade e a docilidade, além de propagar uma determinada cosmovisão religiosa e buscar, na cooptação de outras jovens, a continuidade do grupo.

Escrever a história da experiência cotidiana da vida religiosa a partir dessas mulheres implicou em compreender o significado da religiosidade no cotidiano das pessoas envolvidas, da articulação da vida nos espaços/tempos da casa conventual, da dedicação ao trabalho assistencialista a partir das obras caritativas da congregação em suas várias ramificações pelo mundo. Nas observações da realização das obras do grupo, compreendi que a subjetividade era construída por meios das experiências cotidianas e repetitivas como um fato singular e historicamente relevante.

Salisbury afirma (1995) que o primeiro requisito para a conduta no cotidiano de celibatárias é o silêncio. As exigências de silêncio e recolhimento com frequência foram vistas como impulsos misóginos nos primeiros séculos da Igreja Católica e, certamente, tinham consequências dessa ordem sobre as mulheres que viviam de acordo com essas regras rígidas daquele momento, mas sua verdadeira origem, afirma ainda a autora, reside no temor dos líderes religiosos sobre a sexualidade feminina, em uma visão dualística do mundo.

As dificuldades do modo de vida das virgens religiosas emergem vividamente nos escritos patrísticos que possuem uma percepção da sexualidade feminina diferenciada da sexualidade masculina, e sua influência permeia todo o pensamento cristão subsequente e, por extensão, o pensamento ocidental. Esses textos explicitamente defendem uma perspectiva da sexualidade como um fardo pesado até a atualidade. (SALISBURY, 1995).

A habitação comum, mas sempre separadas de homens e mulheres, é, de fato, o fundamento necessário do monasticismo. Contudo, nas regras mais antigas, a habitação parece ser uma virtude e uma condição espiritual. Por isso, descrever o vestuário equivale a expor uma concepção de ser interior. O hábito do monge não representa apenas, de fato, um cuidado com corpo, mas é, sobretudo, “[...] exemplo de um modo de vida.” (AGAMBEN, 2014, p. 26).

Para as mulheres, no entanto, o uso do hábito, além de ser um cuidado com o corpo e representar determinada inserção no mundo, é também uma evidência da singularidade de mulheres inseridas que, no entanto, não vivem determinada sexualidade como, por exemplo, da população feminina no geral, mas uma sensibilidade feminina que reforça a obediência e a sobriedade.

Morar junto significa, portanto, compartilhar não apenas um lugar e uma veste, mas, sobretudo, um exemplo de vida. E, segundo Agamben (2014), o monge é, nesse sentido, um homem que vive de acordo com o que o autor denomina ‘habitar’, ou seja, seguindo uma regra e forma de vida específica. Nesse sentido, no IPFSC, o modelo de habitação cenobítica representa também uma determinada regra para a vida.

Essas mulheres consagradas e inseridas no mundo profano realizam o trabalho de assistência social. “*Servir aos pobres sendo pobres*” é o discurso pelo qual se aproximam dos mais necessitados e carentes em todos os sentidos. Tentam assemelhar-se a eles e, dessa maneira, são capazes de encontrar o lugar delas no campo da cidade e no campo eclesial.

Ser exemplo deste modo de vida discursivamente pobre e comum demarca suas performances públicas e o hábito de freira faz parte dessa dinâmica, distingue-as de outras religiosas ou seculares, porém também sentem constrangimentos pela condição que ocupam no campo eclesiástico e em relação às condições de mulheres comuns.

As religiões são também lugares onde se constituem relações de poder entre as elites hierarquizadas e os seguidores não consagrados, legitimando racionalizações que tanto culpabilizam quanto permitem o que a elite denomina de purificação e salvação.

Nesse contexto, mesmo com a ampliação da profissionalização, não se deslegitimam as ações motivadas por valores religiosos, morais e de desigualdade de gênero. Em campo, encontrei no ILPI, um número reduzido de homens funcionários que realizam trabalhos ou cuidados cotidianos com os idosos. Às mulheres, não é requisito obter uma formação especializada. Aos homens, foram observadas funções que requerem mais estudos e técnicas específicas. O único enfermeiro encarregado de acompanhar a saúde dos asilados, também é vereador, outro é fonoaudiólogo e o terceiro é um médico que trabalha como voluntário. Às mulheres, restam as outras funções relacionadas ao cuidado.

Os agentes religiosos e funcionários das instituições filantrópicas incorporam a linguagem da prestação e execução de serviços inspiradas no princípio dos direitos, mas, principalmente, da religião. No entanto, também como ação política, subsiste a permanente questão da caridade/filantropia e o dever religioso.

Por mais que as regras apresentem limites às práticas de homens e mulheres consagrados e institucionalizados, com a imposição daquilo que Agamben (2014) denomina de ‘mundo litúrgico’, o processo de pesquisa contribuiu para que eu refletisse além desses discursos. Para as freiras inseridas, a vida religiosa pode significar um sentido de vida, uma rotina em grupo, que possibilita uma determinada vocação, considerada por elas, pelos fiéis e pela Igreja como uma vocação mais próxima de Deus, não precisando construir uma relação afetiva com um homem.

Os depoimentos revelam ainda que, mesmo antes de ingressar no convento, algumas religiosas realizavam trabalhos voluntários em bairros pobres das periferias urbanas. Portanto, essas mulheres ficam isoladas do mundo até certo momento, horas ou períodos, mas depois buscam nele a legitimação de suas vivências, tanto na Igreja Católica quanto no mundo contemporâneo. Buscam contemplar em suas trajetórias as diversas *benesses* da modernidade como, por exemplo, aposentadoria, profissionalização, habilitação para conduzir automóveis, rede sociais, serviços médicos e odontológicos etc.

Neste sentido, concordo com Agamben (2014) quando afirma que, em relação aos indivíduos da sociedade mais ampla, o poder de uma comunidade cenobítica pode ser interpretado como um direito, em oposição ao poder dos indivíduos em geral que não se adequam ao grupo em questão, além de seguir na contracorrente da cultura do consumo.

A espiritualidade como categoria de análise revelou práticas imersas em um contexto material, também espiritualizado, por meio da arquitetura do prédio conventual, dos objetos dispostos no convento, do ILPI, da creche, de suas vestimentas, das regras cotidianas e das práticas das funcionárias. Todos esses elementos compõem o social religioso assistencialista das freiras, correspondendo a uma determinada perspectiva de mundo espiritualizada e formada, sobretudo, pelo cristianismo Católico Apostólico Romano.

No cotidiano cenobítico dessas mulheres, identifiquei ainda uma das premissas paradigmáticas do movimento feminista contemporâneo: a de que o privado também é político. Buscar a relação entre natureza e cultura, particular e universal, razão e emoção, enfim, entre indivíduo e sociedade, é o mesmo que considerar que essa sociologia contribui não só para a construção de novos conhecimentos científicos, mas também para uma sociedade com caminhos abertos para as práticas de liberdade e emancipação.

Um maior engajamento crítico e político é possível somente com a conscientização e construção de uma ciência social feminista, atenta para as relações de dominação masculina, e que não dispensem entre as teorias as dinâmicas sociais. Quando digo ciência social feminista, considero estar tratando de uma disciplina que faz uso das teorias feministas capazes de dialogar com suas diversas matrizes teóricas e diferentes campos disciplinares.

Em minha compreensão, as categorias sociais não são fixas, como seguem prescritas nos códigos do Direito Canônico (1987). Elas deveriam instrumentalizar as desigualdades dos significados construídos sobre o complexo universo da vida feminina cenobítica, transformando, assim, o conceito de homem e mulher. Deveriam também, tornar transparente as implicações sociais e políticas de um progresso que esconde, em sua promessa de perfeição, uma sociedade sexista/racista/classista e que foi um dos objetivos da sociologia feminista que defendi na pesquisa.

Fazendo o trabalho de assistência social, essas freiras reconhecem na pobreza um estilo de vida que legitima suas ações caritativas. Buscam, tanto em seus discursos como na vida cotidiana, aproximar-se dos pobres assemelhando-se a eles. A condição de vida material e emocional que a congregação proporciona ao grupo possibilita a essas mulheres estar no mundo profano com os objetivos que elas defendem como religiosos, mas, ao mesmo tempo, cooptando novas seguidoras.

Assim como Silvia Fernandes (2010) afirma que a origem das religiosas estudadas por ela no Rio de Janeiro são do entorno, constatei que a origem das jovens cooptadas inicialmente pelas PFSC eram também oriundas da macro região de Assis. Atualmente, grande parte delas são nascidas no norte de Minas Gerais, onde as freiras possuem uma casa de missão, já citada anteriormente; região extremamente seca, rural e pobre.

A religião pode não ser a única dimensão constitutiva da vida das mulheres, particularmente no que se refere aos aspectos positivos ou empoderadores em sua emancipação na sociedade, mas pode ser ainda uma opção para aquelas que não se submetem ao casamento, em áreas predominantemente rurais, compostas por jovens mulheres pobres. A presença da religião de forma cotidiana em suas histórias de vida, por tanto, não pode e não deve ser negada.

Enfim, comparando o contexto cenobítico feminino com o masculino compreendo que às mulheres na Igreja fica outorgado o papel principal de cooptar jovens e, portanto, a continuação e perpetuação de uma cosmovisão específica do catolicismo romano. Nesse sentido, as mulheres consagradas são as responsáveis “naturais”, segundo seus líderes, porque são elas as responsáveis óbvias que socializam novas candidatas, afastando-se daquilo que os homens consideram de sua exclusiva responsabilidade, ou seja, a racionalidade, a teorização, a liderança, e tudo aquilo que a cultura ocidental considera próprio, exclusivamente, dos homens.

Shery Ortner (1979), por exemplo, inverte essa perspectiva colando os homens à natureza, justamente porque as mulheres são as responsáveis pela educação das novas gerações. Está implícita na concepção de educação, aqui presente, a criatividade da transformação social, quando da socialização do que define o que é humano em um ser humano singular. Os homens, por sua vez, responsabilizam-se pela perpetuação do *status quo*.

Considero as religiosas católicas mães espirituais, uma vez que elas não geram, mas cuidam, zelam e se doam aos outros, mesmo que instituídas pela Igreja. Essa correspondência e exigência de uma identidade de gênero maternal não existe para os homens. A afirmação constante das religiões, especialmente do campo cristão, de uma ordem natural dada por Deus, fundada numa biologia que é imutável, e que, portanto, coloca as mulheres nessa obrigatoriedade natural de responder a essa possibilidade feminina, faz com que, para o feminismo, essas religiões apareçam como pilares culturais, sociais, políticos que sustentam o patriarcado e a heteronormatividade como fortes sistemas de poder.

REFERÊNCIAS

ADELMAN, Miriam. A voz e a escuta: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGOSTINHO. *Regula ad servos deis*. PL, 32, 1377.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Ed. UnB, 1993.

ALMEIDA, Heloisa Buarque. *Muitas mais coisas: telenovela, consumo e gênero*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP, Campinas, 2001.

ALVES, M. Marcio. *A Igreja e a política no Brasil*. Ed. Brasiliense, 1979.

AZZI, ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.

AZZI, Riolando. A vida religiosa feminina no Brasil colonial. In: AZZI, Riolando; REZENDE, Maria Valéria (org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. Os religiosos e o movimento da Reforma Católica no Brasil, no século XIX. In: *Convergência*, maio, ano VIII, nº 82, p. 301-317, 1975.

_____. O fortalecimento da restauração católica no Brasil (1930-1940). *Síntese*, nº 17, vo. VI, set/dez, p. 69-85, 1979.

BAUTISTA, Esperanza. *10 mulheres escrevem teologia*. Navarra: Verbo Divino, 1993.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos* (Vol. 1). São Paulo: Círculo do livro, 1949.

BENELLI, Sílvio. *Pescadores de homens: estudo psicossocial de um seminário católico*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação das Ordens e Congregações religiosas no Brasil, 1870-1930. In: AZZI, Riolando (Ed.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BÍBLIA SAGRADA. *Ave-Maria*. São Paulo: Edição Pastoral catequética, 2000.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERTO, Vanessa de Faria. Irmão Sol, Irmã Lua: gênero, poder e clausura em um mosteiro da Ordem de Santa Clara de Assis 209 f. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, 2015.

BIDEGAIN, Ana Maria. Gênero como categoria de análise na História das Religiões. In: BIDEGAIN, A. M. (Org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*. São Paulo, Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1996.

BOFF, Leonardo. Quem subverte o Concílio? *Revista Tempo e Presença*, n. 314, Rio de Janeiro: Koinonia, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Corrêa. Campos, SP: Papius, 1996.

BORDO, Susan. O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, Alison M. e BORDO, Susan, Org. *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p. 19-41.

BOWIE, Fiona. *The antropology of religion*. Na introducion. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo: século XV a XVIII*. São Paulo, Martins Fontes, 3 vol. 1995.

BRUNNEAU, T. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. Editora Loyola, SP, 1974.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Igreja e desenvolvimento*. CEBRAP. São Paulo, 1971.

CAMPS, Victoria. *O século das mulheres*. Trad. Regina Louro, Lisboa, Editorial Presença, 2001.

CARDOSO, Fernando H. *O Modelo Político Brasileiro*. São Paulo: Difel, 1979.

CARRANZA, Brenda M. Renovação carismática católica: origens, mudanças e tendências. *Magis Cadernos de fé e Cultura*, n. 37. Rio de Janeiro: Centro Loyola de fé e Cultura/PUC, p. 71-95, 2000.

_____; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (Org). *Novas Comunidade Católicas: em busca de um espaço pós-moderno*. Aparecida. SP: Ideias & Letras, 2009.

CASTORIADIS, Cornélius. *A instituição imaginária da sociedade*. Ed. 5. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.

CAVA, Ralph Della. *Milagre em Juazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

CEHILA. *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. *Codex Iuris Canonici*. Promulgado por João Paulo II, Papa. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola, 1987.

CONSTITUIÇÕES. *Congregação Pobres Filhas de S. Caetano*. Turim: Tipografia São Caetano, 1985.

COSTA, João S.J. *Coração aberto aos pobres: vida de João Maria Boccardo*. Caxias do Sul – RS: Edições Paulinas, 1988.

CUBAS, Caroline Jaques. A vida religiosa feminina no Brasil durante a segunda metade do século XX: um olhar historiográfico. *Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia*, v. 5, n.2, jul-dez de 2014.

DEBERT, G. G. Velhice e o Curso da Vida Pós-Moderno. *Revista USP*, São Paulo, v. 42, n.2, p. 70-83, 1999.

DIANNI, Albert. *A view of religious vocations: the number of new foundation with classical tendencies has begun to increase explosively*. Disponível em: www.findarticles.com. Acesso em mai., 2017.

DOUGLAS, Mary. *Símbolos naturais*. Exploraciones em cosmologia. Madrid: Alianza, 1993.

DREIFUSS, René Armand. *A Internacional Capitalista: estratégias e táticas do empresariado transnacional (1918-1986)*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. In: Os pensadores. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *As regras do método sociológico*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 17. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.

ESTUDITA, Teodoro. *Descriptio constitutionis monasterii studi*. PG, 99, 1703.

FERNANDES, Silvia R. A. Movimento de renovação carismática católica: ethos comum e antagônico em amadas populares no Rio de Janeiro. *Revista Universidade Rural*, v. 16. Seropédica. RJ: Editora Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

_____. (Org.). *Mudanças de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. Ceris/Palavra e Prece, 2006.

_____. *Jovens religiosos e o catolicismo: escolhas, desafios e subjetividades*. Rio de Janeiro: Quarter, 2010.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. *Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro, p. 314-332, 2002.

FITZGERALD, Timothy. *The ideology of religions studies*. New York: Oxford University Press, 2000.

FRANK, Isnard Wilhelm. *Historia de la Iglesia medieval*. Barcelona: Herder, 1988.

FREITAS, Sônia Maria de. *História oral: possibilidades e procedimentos*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

_____. *O futuro de uma ilusão*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FOOTE-WHYTE, Willim. Treinando a observação participante. In: ZALUAR, Alba (org.) *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975, p.77-86.

FINKE, Roger; STARK, Rodney. Catholic religious vocations: decline and revival. *Review of religious research*, v. 42:2, 2000, 125-145.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. As origens cristãs a partir da mulher. Uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. *Discipulado de Iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. 'O combate da castidade'. ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Org.). *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 35 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GARCIA, Miriam Verri. Liberdade em Clausura: trajetórias pessoais e religiosas de monjas carmelitas descalças. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2006.

GEBARA, Ivone. A Mulher Faz Teologia – Um ensaio para Reflexão. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, 46, p 5-14, 1986.

_____. Patriarcalismo, Igreja e mulher. *Revista de Cultura Teológica*. PUC/SP, n. 1, out/dez, 1992

_____. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos*. Antologia de textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força*. História da miséria e da caridade na Europa. Lisboa: Terramar, 1995.

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

GOMES, Ângela de Castro. A Construção do Homem Novo: o trabalhador brasileiro. In: Lúcia Oliveira, Mônica Velloso e Angela Gomes. *Estado Novo – Ideologia e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, p. 151-166.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. v. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GREGORI, Maria F. *Cenas e Queixas*. Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista. SP: Paz e Terra/ANPOCS, 1993.

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

GUERRIERO, Silas. Antropologia da Religião. In: PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, pp. 243-256.

HALBWACHS, M. *A Memória coletiva*. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, Tradução de: La mémoire collective, 1990.

HELLER, A. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. *Sociologia della vita quotidiana*. Roma: Riuniti, 1975.

HANEGRAAFF, Wouter. Defining religion in spite of history. In: PLATVET, J. G. and MOLENDIJK, A. *The pragmatics of defining religion*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999.

HOBBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Populacional, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=351000>. Acesso em: 23 mar. 2013.

IANNI, Octávio. *O colapso do populismo no Brasil*. 4 ed. RJ: Civilização Brasileira, 1978.

_____. *Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970)*. 3ª Ed. RJ: Civilização Brasileira, 1979.

KNOT, Sarah; TAYLOR, Barbara. (org.) *Women, gender and enlightenment*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2007.

KOFES, Suely. *Uma trajetória em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

KRISCHKE, Paulo José. *A Igreja e as crises políticas no Brasil*. Vozes, Petrópolis, 1979.

LATOUR, Bruno. On recalling ANT. In: LAW, J.; HASSARD, J. (Ed.). *Actor- Network Theory and after*. London: Blackwell, 1999.

LEMOS, Regina. *Quarenta: a idade da loba*. São Paulo: Globo, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A obra de Marcel Mauss. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo, EPU/Edusp, v.2, 1974.

LIBANIO, J. Batista. *As grandes rupturas socioculturais eclesiais: sua incidência sobre a vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. *Panorama da Teologia da América Latina nos últimos anos*. Centro de estudos Superiores da Companhia de Jesus. Belo Horizonte, MG, 1999.

MALINOWSKI, Bronislaw C. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Tradução Anton P. Carr. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARRONE, Walter. *Histórico de Cândido Mota*. Evolução socioeconômica e política. Cândido Mota: Prefeitura de Cândido Mota, 1973.

MANOEL, Ivan. *A Igreja e a educação feminina (1859-1919): uma face do conservadorismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria D. C. Encontros e desencontros entre católicos e evangélicos no Brasil. *Fiéis e cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil*. Pierre Sanchis (Org.); [colaboradores] Bartolomeu Tito Figuerôa de Medeiros; Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 87-102, 2001.

MARTINS, Vosne Paula Ana. A feminilização da filantropia. *Gênero*, Niterói, v.15, n.2, 2015, p. 13-28.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, EPU/Edusp, 2v, 1974.

MENDONÇA, Marina G. de; PIRES, Marcos C. *Formação econômica do Brasil*. 2. ed. São Paulo: LTC Editora, 2015.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Melo e (org.). *História da vida privada no Brasil*. Vol. 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução*: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9-42, 1999.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *Religião e dominação de classe*: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

OROZCO, Yury Puello. Violência, religião e direitos humanos. In: *Religiões em diálogo*: violência contra as mulheres. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2009.

ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 2001.

ORTNER, Sherry B. B. Está a mulher para o homem assim como a natureza está para a cultura? In: Michelle Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere (Coords). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1979, p.95-120.

_____. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 375-405, jul./dez. 2007a.

_____. Uma atualização da teoria da prática. *Reunião Brasileira de Antropologia* (2a : Goiânia : 2006) Conferências e práticas antropológicas. GROSSI, Miriam P.; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter H. (Org.). Blumenau: Nova Letra, 2007b.

_____. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, 2011, v.17, n. 2: 419-466.

PAPA JOÃO PAULO II. CARTA ÀS MULHERES, 1995. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1995/documents/hf_jpii_let_29061995_women.html. Acesso em: jul., 2017.

PIERUCCI, Antônio Flavio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. In: SOBRAL, F. A. da F. (Org.). *A Contemporaneidade brasileira*: dilemas para a imaginação sociológica. Santa Cruz do Sul-SC: EDUNISC, 2001.

_____. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 20, n. 2, p. 9-16, nov, 2008.

_____. *Modernidade religiosa à brasileira*. Lisboa: Clio, v. 14/15: 151-172, 2006.

PIRES, Joyce Aparecida. Pobres Filhas de São Caetano: um estudo sobre vocação religiosa feminina e trajetórias de vidas em um convento no interior de São Paulo. Monografia de bacharelado em Ciências Sociais. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, campus de Marília, 2015.

POULAT, Émile. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 2002.

RAGO, Margareth. A “nova” historiografia brasileira. *Anos 90*. Porto Alegre n. 11, jul, 1999.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito*. São Paulo, Edusp, 1997.

RESENDE, Maria Valéria V. A vida rompendo muros: carisma e instituição: as pequenas comunidades religiosas femininas inseridas no meio popular no Nordeste. 1999. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - João Pessoa: UFPB, 1999.

RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja: análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina*. Ed. Paulinas, SP, 1982.

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

ROSA, Patrícia Cristina de Oliveira. As filhas da irmã lua: etnografia de um mosteiro paulista de monjas enclausuradas. 150 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, 2017.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes, 1980.

ROSADO-NUNES, Maria. J. F. Vida Religiosa nos meios populares. Dissertação de mestrado apresentado no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

_____. De mulheres e de deuses. *Estudos feministas*, v.0, n.0, CIEC/ECO/UFRG, 1992.

_____. Maria José F. Freiras no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

RUST, Leandro Duarte. *A reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: EDUFMT, 2013.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *A mulher na sociedade de classes*. 3 ed. São Paulo: Expressão popular, 2013.

SAHLINS, Marchal. A primeira sociedade da afluência. In: CARVALHO, E. A. (Org.) *Antropologia econômica*. São Paulo, Ciências Humanas, p. 7-44, 1978.

SALISBURY, Joyce. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995.

SANCHIS, Pierre. *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

SEWELL Jr., William H. *A theory of structure: duality, agency and transformation*. American Journal of Sociology, v. 98, n. 1, 1992, p. 1-29.

SCAVONE, Lucila. Estudos de gênero: uma sociologia feminista? *Estudos Feministas*. Florianópolis, 16 (1): 288, janeiro-abril/2008.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Realidade*. Trad. Guarcia Lopes Louro. Porto Alegre, vol. 16, n. 2, jul-dez, p. 5-22, 1990.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e Juventude: os novos carismáticos*. Aparecida, SP: Ideias & Letras. São Paulo: Fapesp, 2011.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos Avançados*. vol.18 no.52 São Paulo sept./dec. 2004.

STRATHERN, Marilyn. *O Efeito Etnográfico e outros ensaios*. Trad. Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VEER, van der Peter. *The modern spirit of Asia: the spiritual and the secular in China and India*. Princeton University Press, 2013.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VENTURIM, Tereza. *Freira, Mulher, Cidadã: que formação para o século XXI?* Petrópolis: Vozes, 2001.

VUOLA, Elina. Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião. In: *Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição*. Maria José Rosado Nunes (Org). Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa: Editora Universidade de Brasília, v. 1, 1991.

_____. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero uma estrutura teórica. *REVER*, Revista eletrônica de Estudos da Religião, PUC – São Paulo, n. 4, 2001. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/t_woodhead.htm . Acesso em: jul., 2017.

ANEXO

Preocupações exageradas

Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de odiar um e amar o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e a Mamom.

Por isso vos digo: Não andeis cuidadosos quanto à vossa vida, pelo que haveis de comer ou pelo que haveis de beber; nem quanto ao vosso corpo, pelo que haveis de vestir. Não é a vida mais do que o mantimento, e o corpo mais do que o vestuário?

Olhai para as aves do céu, que nem semeiam, nem segam, nem ajuntam em celeiros; e vosso Pai celestial as alimenta. Não tendes vós muito mais valor do que elas?

E qual de vós poderá, com todos os seus cuidados, acrescentar um côvado à sua estatura?

E, quanto ao vestuário, por que andais solícitos? Olhai para os lírios do campo, como eles crescem; não trabalham nem fiam;

E eu vos digo que nem mesmo Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como qualquer deles.

Pois, se Deus assim veste a erva do campo, que hoje existe, e amanhã é lançada no forno, não vos vestirá muito mais a vós, homens de pouca fé?

Não andeis, pois, inquietos, dizendo: Que comeremos, ou que beberemos, ou com que nos vestiremos?

Porque todas estas coisas os gentios procuram. Decerto vosso Pai celestial bem sabe que necessitais de todas estas coisas;

Mas, buscai primeiro o reino de Deus, e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas.

Não vos inquieteis, pois, pelo dia de amanhã, porque o dia de amanhã cuidará de si mesmo. Basta a cada dia o seu mal.

Texto de Mateus, capítulo 6, versículo 24 – 34 (BÍBLIA SAGRADA, 2000, p. 1290-1291).