

MIRIAM PILLAR GROSSI

JEITO DE FREIRA

UMA ETNOGRAFIA DA VOCAÇÃO
RELIGIOSA FEMININA NO SÉCULO XX



FEMINISMOS E CIÊNCIAS

Coordenação: Miriam Pillar Grossi e Tânia Welter

CONSELHO EDITORIAL

Alinne de Lima Bonetti (UFSC)
Anna Carolina Horstmann Amorim (UEMS)
Anna Paula Uziel (UERJ)
Anelise Fróes da Silva (UNDP Brasil)
Carla Giovana Cabral (UFRN)
Carmelita Afonseca Silva (UNICV)
Caterina Alessandra Rea (UNILAB)
Crishna Mirella Correa (UEM)
Eduardo Steindorf Saraiva (UNISC)
Elisete Schwade (UFRN)
Fátima Weiss de Jesus (UFAM)
Flávio Luiz Tarnovski (UFMT)
Isadora Vier Machado (UEM)
Felipe Bruno Martins Fernandes (UFBA)
Jimena Maria Massa (Universidad Nacional de Córdoba)
Luiz Mello (UFG)
Marcelo José de Oliveira (UFV)
Mareli Eliane Graupe (UNIPLAC)
Marlene Tamanini (UFPR)
Maria Begoña Sanchez (Universidad de Cadiz)
Marinês da Rosa (UNEMAT)
Melissa Barbieri de Oliveira (UNIOESTE)
Miriam Adelman (UFPR)
Miriam Pillar Grossi (UFSC)
Myriam Aldana Vargas Santin (Católicas pelo Direito de Decidir)
Maria Violeta de Siqueira Holanda (UNILAB)
Olga Regina Zigelli Garcia (UFSC)
Patrícia Rosalba Moura Costa (UFS)
Pedro Rosas Magrini (UNILAB)
Paula Pinhal de Carlos (UNILASALLE)
Rosa Blanca Cedillo (UFSM)
Rozeli Maria Porto (UFRN)
Simone Nunes Ávila (AHF Brasil)
Tânia Welter (Instituto Egon Schaden)

LIVROS PUBLICADOS

Trabalho de Campo, ética e subjetividade

Organização: Miriam Pillar Grossi, Elisete Schwade, Anahi Guedes de Mello, Arianna Sala
Coedição: Editora Copiart e Editora
Ano: 2018

Caminhos feministas no Brasil: teorias e movimentos sociais

Organização: Miriam Pillar Grossi e Alinne de Lima Bonetti
Coedição: Editora Copiart e Editora
Ano: 2018

Teoria Feminista e Produção de Conhecimento Situado: Ciências Humanas, Biológicas, Exatas e Engenharias

Organização: Miriam Pillar Grossi e Caterina Alessandra Rea
Coedição: Editora Tribo da Ilha e Editora Devires
Ano: 2020

MIRIAM PILLAR GROSSI

JEITO DE FREIRA

UMA ETNOGRAFIA DA VOCAÇÃO
RELIGIOSA FEMININA NO SÉCULO XX



Florianópolis, 2020

© 2020, Miriam Pillar Grossi

Coordenação editorial

Tânia Welter

Revisão

Fernanda Cardozo

Imagem da capa

Andrea Eichenberger

Artista visual e pesquisadora. Graduada em Artes Plásticas pela UDESC. Mestre em Etnologia e doutora em Antropologia pela Université Paris Diderot - Paris VII - Sorbonne Paris Cité, com tese de doutorado em cotutela internacional com a UFSC. <http://www.andreaeichenberger.com>

Grafismo da orelha

Felipe Bruno Martins Fernandes

Diagramação e Capa

Rita Motta

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

G878j Grossi, Miriam Pillar

Jeito de freira [recurso eletrônico on-line]: uma etnografia da vocação religiosa feminina no século xx / Miriam Pillar Grossi; coordenação editorial Tânia Welter. – 1. ed. – Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. 97 p.

Formato: PDF

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: <https://nigs.ufsc.br/>

ISBN: 978-65-86602-10-4 (e-book)

Inclui referências bibliográficas

1. Gênero e religião. 2. Vocação religiosa feminina – História. 3. Vida Religiosa. 4. Freiras – Formação – Aspectos antropológicos. I. Título.

CDU: 391/397

ADVERTÊNCIA



A primeira versão deste texto foi o relatório final da pesquisa intitulada *Religiosas: Vocação e Identidade*, realizada em 1986/1987, com apoio do IV Concurso de Dotações para Pesquisa sobre Mulher, o qual foi organizado pela Fundação Carlos Chagas com recursos da Fundação Ford. Escrito em Paris em novembro de 1987 – ao mesmo tempo em que finalizava minha tese de doutorado¹ –, ele foi a base do meu ensaio para o concurso de Professora Adjunta que realizei em dezembro de 1989, para ingresso na carreira de Professora na Universidade Federal de Santa Catarina.

Este texto permaneceu inédito por mais de três décadas. A decisão de publicá-lo se fez em diferentes momentos. Há uma década, no segundo semestre de 2010 – portanto vinte e três anos após sua redação –, tivemos no Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) da UFSC o Grupo de Estudos sobre Gênero, Sexualidade e Religião. E, graças ao incentivo recebido na época, pensei que seria importante publicá-lo. Levei mais dez anos para finalmente concretizar o projeto de publicá-lo. Assim, no momento em que estamos preparando os trinta anos da criação do núcleo, sua publicação tem como objetivo também recuperar uma parte da história das pesquisas sobre gênero e religião que estiveram na origem do NIGS e que foram objeto de várias pesquisas em nossa equipe. Ao compartilhar este texto, desejo também mostrar que é possível “fazer etnografia” desde o início de uma carreira em antropologia.

¹ Tese intitulada *Discours sur les femmes battues: représentations de la violence contre les femmes au Rio Grande do Sul*. Defendida na Université Paris Descartes, Paris V, em abril de 1988, sob orientação de Louis Vincent Thomas.

Algumas das ideias deste texto foram retrabalhadas em dois artigos: o primeiro deles publicado nos *Cadernos de Pesquisa* (n. 73, ano 1990)²; e o segundo, na revista *Horizontes Antropológicos* (n. 1, ano 1995)³.

² GROSSI, Miriam Pillar. Jeito de Freira: estudo antropológico sobre a vocação feminina. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n.73, p. 45-58, 1990.

³ GROSSI, Miriam Pillar. Conventos e celibato feminino entre camponesas do Sul do Brasil. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 1, n.1, p. 47-60, 1995.

AGRADECIMENTOS



Inúmeros são os agradecimentos em um texto acadêmico. No caso deste trabalho, produzido inicialmente em 1986/1987 e revisto mais de três décadas depois, sinto-me devedora das contribuições e diálogos estabelecidos ao longo de muitos anos de trabalho, em várias instituições e com tantas colegas e estudantes.

Em 1987, quando escrevi este texto como relatório final de pesquisa, agradei a duas pessoas que permanecem na minha vida, me apoiando, me criticando e me escutando: Carmen Rial, interlocutora de vida e companheira desta e de muitas outras “aventuras antropológicas”; e Norma Escosteguy, a psicanalista que me acompanha, de forma intermitente, desde o início dos anos 1980.

Agradevia também a meu grande amigo dos tempos do Colégio Israelita Brasileiro, Celso Scaletsky, que foi comigo a campo e produziu muitas fotografias; e a Paul Houang, que me deu, em Paris, o apoio logístico informático numa época em que recém haviam surgido os computadores com “tratamento de texto” e eu ainda escrevia em uma máquina de escrever elétrica.

À época, também dirigi meus agradecimentos à Fundação Carlos Chagas, e em particular a Albertina de Oliveira Costa e Cristina Bruschini, bem como às companheiras pesquisadoras do IV Concurso de Dotações para pesquisa sobre mulher, pelo ambiente e estímulo à constituição pioneira do campo dos estudos de gênero no Brasil. Muitas delas, como Sônia Malheiros Miguel, tornaram-se parceiras intelectuais e amigas da primeira hora.

No final dos anos 1980 e início dos anos 1990, este trabalho foi apresentado em vários encontros acadêmicos, nos quais recebi críticas e sugestões de muitas pessoas. Devo particularmente às contribuições das ex-professoras queridas de minha graduação na UFRGS, Claudia Fonseca e Maria Noemi Brito, quando da

publicação do artigo no primeiro número da Revista Horizontes Antropológicos, dedicado aos estudos de gênero. Sou também grata a outra amiga dos “tempos do Israelita”, a hoje reconhecida escritora Cíntia Moscovich, que me ajudou na revisão do texto no final dos anos 1980, ensinando-me o uso da crase e outras regras da língua portuguesa. Guardo com gratidão os comentários de meus colegas Silvio Coelho dos Santos (in memoriam), Dennis Werner e Esther Jean Langdon como membros da banca de concurso para professor(a) adjunto(a)⁴ que realizei em dezembro de 1989 na UFSC – concurso através do qual ingressei na carreira docente desta universidade, onde atuo por mais de três décadas e hoje sou professora titular.

Estendo meus agradecimentos ao Grupo de Estudos do NIGS sobre Gênero, Sexualidade e Religião, liderado por Fátima Weiss de Jesus e Cláudio Leite Leandro, que literalmente “tiraram do baú” este texto para discuti-lo em setembro de 2010. Sou grata também a Ana Paula Santos, Nicola Mira Gonzaga da Silva e a Vinicius Kauê Ferreira pela digitalização do texto original e pelos comentários naquele momento.

Agradeço a Tânia Welter, parceira de muitos livros e publicações do NIGS, que se ocupou também dos encaminhamentos editoriais deste livro.

Todavia não posso deixar de destacar o apoio, incentivo e afeto com o qual Fernanda Cardozo tem me brindado por mais de uma década. Sem ela e suas múltiplas revisões, comentários e sugestões para melhoria no texto, este nunca teria sido publicado. Devo-lhe, desde que ingressou no NIGS como bolsista de Iniciação Científica no início dos anos 2000, não apenas o cuidado com as revisões deste texto com intervalo de uma década, mas o “encontro de almas” maussiano, que me faz devedora e credora de uma longa e profícua relação profissional com a hoje doutora e brilhante pesquisadora em antropologia.

⁴ Na época ainda era ilegal feminilizar documentos e procedimentos na vida universitária, o que felizmente mudou no século XXI.

SUMÁRIO



INTRODUÇÃO	12
------------------	----

Capítulo 1

DIÁRIOS E SONHOS: QUESTÕES METODOLÓGICAS	13
--	----

1.1 O objeto	13
--------------------	----

1.2 A pesquisa	15
----------------------	----

1.3 Minha relação com o objeto de estudo.....	16
---	----

Capítulo 2

DA FAMÍLIA AO CONVENTO	24
------------------------------	----

2.1 Vocação: um projeto familiar?	24
---	----

2.1.1 Campesinato, religiosidade e Igreja	25
---	----

2.1.2 Imigração e vocações	28
----------------------------------	----

2.1.3 Vocação: saída econômica?	29
---------------------------------------	----

2.2 Vocação: um chamado de Deus?.....	34
---------------------------------------	----

2.2.1 O fascínio	35
------------------------	----

2.2.2 O pedido	37
----------------------	----

2.2.3 O mistério.....	37
-----------------------	----

2.2.4 A renúncia	38
------------------------	----

2.2.5 A entrega.....	39
----------------------	----

2.2.6 A aventura	40
------------------------	----

2.2.7 O compromisso.....	41
2.3 A construção social das vocações	42

Capítulo 3

TORNAR-SE FREIRA	44
3.1 Aspirantado.....	45
3.1.1 Pré-requisitos	47
3.1.2 Territórios	49
3.1.3 Atividades	49
3.1.4 Jeito de freira	50
3.1.5 A salvação	52
3.1.6 O lúdico	53
3.1.7 Aprendendo a ser freira.....	53
3.2 Postulantado	54
3.3 Noviciado	55
3.4 Vestimenta ou primeira profissão	57
3.4.1 Antigamente.....	57
3.4.2 O ritual	59
3.4.2.1 A entrada na Igreja	60
3.4.2.2 O chamado	60
3.4.2.3 A vestimenta	61
3.4.3 Vestimenta para as progressistas	61
3.5 Juniorato.....	62

Capítulo 4

SER FREIRA	65
4.1 Santidade.....	65
4.2 Os votos	68
4.2.1 Castidade.....	69
4.2.2 Pobreza.....	72

4.2.3 Obediência	73
4.3 A vivência dos votos no cotidiano do convento.....	74
4.3.1 Poder da Madre	74
4.3.2 Controle do pensamento	77
4.3.3 Hierarquia.....	78
4.3.4 Territórios como reflexo da hierarquia.....	80
4.3.5 Relação mãe/filha	80
4.3.6 Família	82
4.3.7 O cotidiano.....	83
4.3.8 O trabalho	84
4.3.9 O retiro	85
4.3.10 A morte	85
4.4 Uma identidade marcada pela santidade.....	86
TRÊS DÉCADAS DEPOIS: ALGUMAS CONCLUSÕES	87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	89

INTRODUÇÃO



Este texto se compõe de quatro capítulos: [1] Questões metodológicas; [2] Da família ao convento; [3] Tornar-se freira; [4] Ser freira.

No primeiro capítulo, apresento o objeto da investigação e as questões metodológicas envolvidas na realização desta pesquisa, feita nos moldes antropológicos de convivência e de observação participante, em que os diários de campo foram o elemento fundamental de registro e de análise de dados.

No segundo, *Da família ao Convento*, trato das condições estruturais que levam algumas meninas, em particular de origem camponesa, a abraçar a carreira religiosa e de como a vocação é construída socialmente.

No terceiro capítulo, *Tornar-se Freira*, abordo as etapas preparatórias à entrada na vida religiosa e o ritual da vestição, quando as *noviças* se tornam *irmãs*.

O quarto capítulo, *Ser Freira*, é uma reflexão sobre as práticas religiosas cotidianas da vida das freiras, com foco no projeto de “santidade”.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

DIÁRIOS E SONHOS: QUESTÕES METODOLÓGICAS



1.1 O objeto

O convento que serviu de suporte à parte mais importante da pesquisa é um grande estabelecimento religioso construído na década de 1930 e instalado num pequeno vilarejo de 3.000 habitantes, em meio rural, em uma região de colonização europeia do estado de Santa Catarina. Ele abriga um hospital, uma escola de 1º e 2º graus, um aspirantado/postulantado (com capacidade para 20 a 30 meninas), um pequeno hotel/restaurante (com 20 quartos) e o convento propriamente dito, no qual vivem 26 irmãs, além das dependências para empregados agrícolas e domésticos⁵. Ele detém um papel muito importante na identidade da Congregação estudada, pois é nele que se realizam todos os rituais de instituição e consagração. Essa instituição reúne os dois extremos da vida religiosa, pois é lá que as meninas “se tornam freiras” ao entrarem no aspirantado, e é lá que todas as freiras idosas irão repousar no fim da vida, completando o ciclo da “entrega da vida a Deus”. É também nesse local que elas serão enterradas quando o “Santo Esposo” as tiver chamado para junto de si.

O convento parece reunir uma série de elementos materiais e simbólicos que ajudam a construir o imaginário social a respeito da grandiosidade material e espiritual da vida religiosa. Esse imaginário nos parece ter uma dupla função:

⁵ Todos os dados deste texto se referem aos anos 1980, inclusive a nomenclatura para designar as etapas escolares.

garantir, por um lado, o respeito e a admiração das comunidades camponesas à carreira de freira; e, por outro, reforçar o sentimento de “escolha de Deus”, de predestinação a uma vida de santidade por parte das meninas que ingressam na carreira religiosa. A grandiosidade de todo o complexo conventual mostra aos olhos do mundo a solidez econômica – que subentende solidez espiritual – da Congregação. E, como as *irmãs* detêm a propriedade não apenas dos prédios do convento mas também de enorme parcela de terra cultivável do município, da única escola de 2º grau da região e de um grande hospital/maternidade, elas fornecem os serviços mais importantes à comunidade: saúde e educação. Assim, elas encarnam na sua própria prática o modelo de magnitude da carreira religiosa – fato que permitiu, durante muito tempo, a ampliação permanente dos quadros desse tipo de Congregação.

A presença prolongada dentro desse convento tradicional permitiu-me entender como as condições materiais ajudam a construir o imaginário social a respeito das religiosas e também por que são essas mesmas condições materiais que “fortalecem” as vocações femininas e auxiliam as congregações na ampliação de seus quadros. De fato, para que as congregações mantenham suas confortáveis condições materiais, elas necessitam permanentemente de mais vocações (o que significa mais mão de obra e mais modelos para a entrada de novas meninas). Outrossim, são essas próprias “vantagens” materiais que atraem um número significativo de meninas oriundas de famílias camponesas pobres (tanto do Sul quanto do Norte e do Nordeste do país).

Mas nem todas as religiosas concordam ou são coniventes com essa tranquilidade material que fornecem as grandes congregações (a qual, de fato, contradiz um dos votos essenciais – o voto de pobreza), sobretudo a partir do “*aggiornamento*” da Igreja, ocorrido após o Vaticano II. Foi justamente por isso que busquei um grupo de “vanguarda” religiosa para contrapor as representações tradicionais e majoritárias da vida religiosa feminina a uma nova prática (que implica necessariamente a construção de um outro tipo de identidade e de um outro imaginário social). Assim, além de estudar unicamente as freiras tradicionais, dirigi parte de meu olhar sobre um grupo feminino representativo dessa vanguarda da prática religiosa, vanguarda que busca, de fato, uma “volta às origens”, uma volta à pobreza franciscana, inspiradora da maior parte das congregações religiosas femininas no Brasil. Essa Congregação é bem menos visível, pois não detém nenhuma

propriedade que a identifique como grupo religioso. Foi a partir da negação dessa “grandiosidade” material que essa nova corrente religiosa, fundamentada na Teologia da Libertação, construiu sua identidade como Congregação Religiosa Feminina, optando pela negação total dos bens materiais e se instalando em casabres de favelas.

No entanto, como meu contato com esse grupo “avançado” foi bem menor do que com o grupo “tradicional” e como creio que a própria trajetória de vida das freiras “progressistas” não se constituiu diferentemente das freiras tradicionais – quase todas têm mais de 45 anos e construíram suas identidades religiosas durante as décadas de 1950 e 1960 numa congregação tradicional (com a qual romperam na década de 1970) –, utilizo as observações feitas nesse segundo grupo apenas como contraponto às minhas observações junto ao Convento tradicional. Assim, sempre que no texto não for explicitado que se trata das freiras “progressistas”, estarei falando do grupo tradicional, que creio ser ainda concentrador da maior parte de símbolos da carreira religiosa feminina.

1.2 A pesquisa

Em abril de 1986, escrevi uma carta à supremacia da Congregação apresentando-me como pesquisadora e solicitando-lhe autorização para estudar o grupo e ter acesso aos arquivos da instituição. Como nunca recebi resposta a essa carta, imaginei que oficialmente elas não me deixariam fazer a pesquisa no convento; mas, como também não recebera nenhuma resposta negativa, não me sentia impedida de iniciar a pesquisa.

Assim, comecei o trabalho de campo passando várias temporadas no hotel do convento, lugar que já frequentava com o objetivo de escrever minha tese de doutorado⁶. Como já era conhecida e só ampliei minhas temporadas lá, passei gradativamente a fazer mais observações para esta pesquisa. Com o tempo, percebi que as freiras com quem eu tinha contato me contavam coisas de suas vidas porque pensavam que eu queria ser freira também. Temo ter frustrado essas

⁶ Como já mencionado, finalizava, durante esta pesquisa, a escrita de minha tese de doutorado, *Discours sur les femmes battues* (defendida em abril de 1988). Ver nota 1.

expectativas – expectativas, aliás, não unicamente das freiras, mas de grande parte de meus amigos, estes horrorizados com a possibilidade de que eu “me perdesse” e fosse misteriosamente atraída pela carreira religiosa.

A pesquisa de campo durou nove meses: de outubro de 1986 a junho de 1987. Durante dois meses – fevereiro e março –, permaneci quase que todo o tempo no hotel do Convento e acompanhei regularmente todas as atividades internas. No resto do período, passei vários fins de semana prolongados (de quinta a segunda-feira) no Convento, privilegiando os períodos de festas religiosas e de rituais da congregação⁷.

O ponto de vista que assumi neste texto foi o de preservar o discurso das freiras como indivíduos que, apesar de manifestarem opiniões que refletem a ideologia de suas congregações, são também indivíduos com agência – e, portanto, expressam, por momentos, pontos de vista particulares. Para preservar as interlocutoras desta pesquisa, omiti os nomes de todas elas, assim como as localidades e referências ao nome das Congregações. Mudei propositalmente o nome daquelas que me deram depoimentos para evitar qualquer identificação⁸.

Como contraponto às histórias de vida e aos relatos das próprias freiras, utilizo alguns livros lidos por elas – que me foram emprestados para leitura – e alguns documentos produzidos pelas Congregações, materiais que me ajudam a compreender como é construída a visão de mundo das religiosas.

1.3 Minha relação com o objeto de estudo

Durante minhas estadas no hotel do Convento, observava tudo o que acontecia sob os meus olhos, sempre na perspectiva de alguém que estava ali numa posição “de fora”. Foram aproximadamente cem dias de contato com as freiras

⁷ Em março de 1987, ingressei, como professora concursada, na Fundação Universitária Regional de Blumenau (FURB). Lá conheci muitos colegas ex-padres e ex-freiras que compartilharam comigo muitas lembranças de suas formações religiosas e me deram informações preciosas para esta pesquisa.

⁸ Os nomes de todas as interlocutoras foram trocados por nomes fictícios com o objetivo de preservá-las eticamente, mesmo no caso daquelas que já faleceram. A medida vai ao encontro do Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), criado na gestão 1986/1988 e permanentemente discutido e aperfeiçoado na prática antropológica até hoje.

“tradicionais”, relação que evoluiu de uma frieza calculista, no início, a uma grande troca afetiva, no final, e que implicou um grande envolvimento pessoal com algumas de minhas interlocutoras. Os sentimentos que me tomaram durante esses nove meses foram os mais diversos possíveis. Transcrevo aqui fragmentos do meu diário de campo para ilustrar a evolução de minha relação com o objeto estudado.

No início, o sentimento era de vazio, de impotência:

Não sei até que ponto vou poder descobrir grandes coisas observando de fora. Fico só imaginando o que se passa lá dentro, e acho que aí só pode rolar muito da minha fantasia (diário de campo, 04/10/1986).

Em novembro, o medo da intromissão me tomava:

Desde ontem aqui sinto que o tempo é longo, que as coisas parecem se repetir e que é difícil observar o interior do Convento. Ouvem-se sons, cânticos pontuam o dia, mas a vida corre num silêncio entrecortado pelo barulho de alguns carros... Sinto-me presa na estrutura e incapaz de andar bisbilhotando pelos cantos. Temó que cada passo possa reverter-se contra mim (diário de campo, 1º/11/1986).

Em fevereiro, já integrada à vida do convento, subitamente sentia a solidão do trabalho de campo:

Noite de solidão neste convento. Todos os hóspedes foram embora, e só sobrei eu neste lugar perdido. “Reclusão” me recomendava o I CHING anteontem. E cá estou eu, reclusa, ansiando pela iluminação que não vem (diário de campo, 20/02/1987).

Em abril eu já me permitia visitar territórios até então proibidos, como o local de retiros na montanha, o que me aproximava mais da vida das freiras:

À tardinha, subi o morro e fui em direção ao local dos retiros: caminhei por um caminho árduo e cheguei a um pasto incrível cravado nas montanhas. Fiquei ali, sentindo a magia do local, olhando as nuvens escuras e vendo o anoitecer. Senti que ali eu estava no meio do mundo, que tudo era possível, que finalmente eu compreendia a força do chamado divino de que elas tanto me falavam; era na realidade um sentimento de plenitude incomum que podia ser atingido de mil formas. Voltei pelo caminho, já era noite fechada, e eu percebia as coisas de forma diferente... À noite teve a missa de sábado

de Aleluia na catedral da cidade, igreja lotada, toda a cidade devia estar lá. As freiras usando seu traje da congregação. As postulantes e aspirantes com roupas de festa. Elas voltaram caminhando da cidade, chegaram rindo e brincando. Aguardavam em frente à porta. Uma delas a abriu, e a cena era linda: só velas iluminando tudo, e em cima da mesa havia uma cestinha em frente a cada cadeira. Tudo decorado lindamente, tocava uma música sacra no toca-discos, e todas se abraçavam emocionadas (até eu me emocionei) (diário de campo, 18/04/1987).

Em junho, eu já estava totalmente integrada nos rituais da Congregação, e minha presença não era mais notada:

Às 6h, missa. As freiras foram chegando aos poucos... Antes de começar, muitos cânticos, daqueles alternados, em que um lado canta uma coisa e o outro, outra. No início, fiquei tentando prestar atenção na letra, mas aos poucos fui entrando no mantra e, quando acabou, percebi que eu já estava em outro lugar. Lindo. Emocionante (diário de campo, 25/06/1987).

A minha pessoa naquele hotel durante meses a fio, se no início era incômoda, depois deixou de ser novidade. Nenhuma delas compreendia quem eu era: que eu não morasse com meus pais e nem fosse casada. A única coisa que me “salvava” aos olhos delas era minha condição de “professora”, que justificava em parte meu celibato e minha independência econômica. E, por ser professora, aproximava-me também do projeto de vida delas, pois a maioria estudava para o magistério. Pude compreender como elas me percebiam no dia anterior ao ritual da *Vestição*, quando irmã Madalena, gerente do hotel, perguntou a mim e a uma amiga que me acompanhava se éramos católicas – e, como respondemos afirmativamente, ela disse: “você ainda são moças, pode ser que Jesus chame vocês”.

A partir desse momento, ficou claro que elas me viam como *moça*, ou seja, *solteira e virgem*, e que eu era uma candidata potencial à vida religiosa – percepção que se confirmou na minha última estada no Convento. Durante a festa das *Bodas*, quando perguntei se me faltava assistir a alguma festa da Congregação, responderam-me: “agora só faltam as tuas festas”. Não havia dúvida de que para elas eu devia entrar no Convento.

O dilema que me assolou durante todo o tempo da pesquisa, de contar ou não o objetivo da minha permanência no convento, teve outros desdobramentos a partir do contato com a outra congregação, a “progressista”, cujo local de moradia e atuação era a Grande Florianópolis. Como eu admirava o trabalho e a opção de

vida delas, sentia-me à vontade para explicar meus objetivos e me colocar frente a elas numa posição bastante igualitária, pensando que elas me tratariam de igual para igual. Conteí-lhes, portanto, o objetivo do meu trabalho. Mas, se minha sinceridade funcionou com algumas, foi fruto da interdição do contato mais intenso com a Congregação como um todo. A partir da resistência desse grupo, dei-me conta de que o estudo de uma congregação religiosa era realmente algo muito difícil de se realizar.

As freiras progressistas me colocavam permanentemente em dúvida, exigindo de mim uma postura “política” e questionando minha posição puramente “acadêmica”. A maior parte delas aceitou ser entrevistada e gravar seu depoimento de vida, sem grandes desconfiças em relação a meu trabalho. No entanto, em nível mais institucional, foi-me fechada uma série de contatos, particularmente frente a meu interesse em conhecer melhor os mecanismos internos da Congregação, campo que eu percebi ser totalmente fechado à pesquisa. Quando dialogava individualmente, o contato se dava facilmente; mas, quando se tratava de questões de organização e estrutura interna da Congregação, o contato era-me sistematicamente fechado, como me aconteceu durante a Assembleia Geral anual.

Transcrevo também aqui um pouco do sentimento que me tomou na interação com “as progressistas”, sentimento que se revestiu de grande ambigüidade e desconforto, o que certamente influiu na relação relativamente difícil que mantive com elas e que me impediu de aprofundar melhor minha pesquisa sobre esse grupo que considerava “avançado”.

Desde o primeiro contato, senti que não seria fácil, que havia uma forte rejeição delas à minha demanda de pesquisá-las:

Fiz hoje minha primeira entrevista com Irmã Alice, superiora da congregação progressista. Saí do encontro muito remexida. Aliás, há dois dias, quando as procurei pela primeira vez, eu já me tinha sentido muito perturbada (diário de campo, 29/10/1986).

Com o desenrolar da pesquisa, o próprio contato com algumas me fazia questionar o projeto e a ideologia delas:

Voltei à casa do [nome do bairro] e saí em estado de choque. Quem estava lá hoje era Irmã Catarina – moça, olhos azuis cortantes. “Eu não estou

interessada em falar contigo. Talvez tu estejas, mas eu não estou”. Senti um pouco do desprezo com que Irmã Rute falou pela primeira vez comigo no carro, contra a sociologia e os sociólogos. Sinto-me longe do contato afetivo que tive em todos os lugares por onde andei... Saí mal, sentindo que não havia amor nenhum naquelas palavras. Vida religiosa = amor ao povo? Não senti nada disso rolando! (diário de campo, 24/02/1986).

Sentia, sobretudo, que a vida progressista, que também argumentava agir em nome do amor de Cristo no atendimento das demandas populares, tinha um tipo de vida que me incomodava pela forma como me parecia tradicional:

Saindo do contato com Irmã Amparo, penso em Foucault e na moral estoica de que fala Paul Veyne no artigo que acabo de traduzir... Acho que a vida delas é puro estoicismo, centrada no sofrimento, na dor do povo. Isso me incomoda (diário de campo, 14/01/1987).

O afeto, o amor, sentimentos fundantes da vida religiosa, eram também sentimentos importantes em meu campo. Sentia-me presa na imobilidade do sentimento amoroso. Durante nove meses, estive envolvida de forma tão intensa que toda tentativa de teorizar sobre o que vi, senti e percebi me pareceu, num primeiro momento, vazia de significado. No final da pesquisa de campo, em julho de 1987, o sentimento maior que me tomava era o de paralisia em relação à escrita: não conseguia pôr no papel a minha emoção, e isso limitava minha redação.

Mas, como querem os seguidores de Durkheim, o “dever” do sociólogo é desvendar os fatos sociais, não se deixar envolver pela paixão na busca de uma explicação racional das práticas sociais dos grupos estudados. Pressionada por este “dever” de desvendar os fatos sociais e pela vontade de escrever algo que pudesse exprimir a força espiritual que existe na vida religiosa, sofri inúmeras vezes com minha incapacidade de expor não apenas minhas análises sobre a vida religiosa, mas também a dimensão apaixonante dessas mulheres que renunciaram às suas vidas no mundo secular, dimensão que me encantava.

O sentimento dessa impossibilidade de juntar interpretações e sentimentos opostos me foi desvendado ao assistir, alguns meses depois de finalizada a pesquisa de campo, em Paris, ao filme *Thérèse*, de Alain Cavalier, sobre a vida de Santa Teresa de Lisieux – isso em setembro de 1987. Saí do cinema atormentada pela certeza de que a linguagem analógica das imagens é mais forte, mais direta e mais

verdadeira do que a linguagem interpretativa que buscam as ciências sociais. Senti que não seria capaz – e talvez este seja o limite do trabalho – de pôr no papel a totalidade dos fatos que acompanhei durante nove meses de trabalho de campo.

Um sonho que tive em agosto de 1987 ajudou-me a compreender minha ambiguidade e minhas fantasias em relação à pesquisa e parte da dificuldade de elaborar algumas conclusões sobre a identidade das religiosas. Relato-o:

Estou num jardim que é parte de um convento (jardim que me lembrava muito um quadro da Anunciação a Virgem Maria de um pintor renascentista, acho que Botticelli). Vem uma freira, jovem e sem hábito, e me leva por corredores dentro de jardins enclausurados até uma porta. Deixo meus amigos que estão junto de mim com um sorriso enigmático. Ao caminhar por todos aqueles corredores e jardins, dou-me conta de que chegou a minha vez e me lembro do que me disse Irmã Madalena: *que, quando tem de ser, é*. Estou já sentindo uma sublevação e pensando que deixei tudo para trás e que nada de minha vida anterior importa mais, quando entro num imenso salão/jardim e me deparo com milhares de homens movendo máquinas de filmagem (como no filme *Passion*, do Godard). Percebo que entrei num estúdio de cinema, mas logo vem a madre “Rosa das Grades” (sic) e me explica que elas estão produzindo vídeos para mostrar ao mundo como é a vida delas lá dentro e que isso serviria também para conseguir novas vocações. Fico decepcionada, porque acabavam com minha vocação logo no momento em que ela tinha (finalmente) despertado. Mas, obediência, acompanho a irmã que me trouxe e me sento no chão, em círculo, junto à Madre. Esta diz para a outra: “esta não pode dar uma boa freira, olha o jeito de cidadina dela!”. Percebo que minha estratégia foi descoberta. E, de repente, acontece um truque de cinema: a madre desaparece numa esfera branca com grades, e eu exclamo: “é por isso que a chamam Madre Rosa das Grades!” (diário de campo, sonho de 03/08/1987).

Creio que esse sonho trabalha com muitos dados que povoaram meu inconsciente durante o trabalho de campo, mas analiso apenas duas questões, para mim as mais importantes no que tange à minha relação com o objeto de pesquisa.

A primeira se refere às minhas próprias dúvidas sobre o significado da vocação religiosa que me impediam a compreensão teórica da questão. O sentimento que tive no sonho de que “tinha chegado minha hora” e de que eu não me arrepentia disso mostra como, em algum momento, eu acreditei que pudesse haver “um chamado de Deus” e que achava não ter conseguido trabalhar realmente com as categorias das freiras. Mas depois, ao perceber que tudo não passava de “um

estúdio de cinema”, percebo que eu me enganara, que não existia chamado algum, o que reforçava minhas interpretações a respeito da “construção social da vocação religiosa”, como trabalho no primeiro capítulo. Por outro lado, desculpabilizou-me por não ter *entrado no convento* e por ter, assim, rompido com a relação privilegiada que as freiras haviam tido comigo e que me parecia ser a razão de tanto investimento delas em mim. Afinal, elas mesmas comentam no sonho “que eu não daria uma boa freira” porque provinha de meio urbano, o que confirmava uma de minhas hipóteses: a de que as carreiras religiosas nos conventos de Santa Catarina se produzem a partir do ethos rural.

A segunda questão se refere à minha culpabilização em estar “enganando”, “retirando” algo das freiras. Quando a Madre me explica que elas estão filmando a vida do Convento para mostrar ao mundo como elas vivem, no fundo eu estou compreendendo que é isso que eu estou fazendo; e que, ao retransmitir o que eu vi e senti no contato com elas, estou contribuindo talvez para mostrar ao mundo como é sua vida, o que em si não é negativo e pode até contribuir com os propósitos da Congregação, pois segundo a Madre os vídeos servem para “atrair mais vocações”.

Nove meses: analogia mais do que evidente com o tempo de gestação, longa gestação de mim mesma. Lembro-me de que, antes de iniciar a pesquisa, tentava explicar à minha terapeuta por que tinha escolhido estudar as freiras depois de ter estudado mulheres espancadas. Naquela época, pensava que era apenas outra dimensão do sofrimento feminino: como se as mulheres espancadas concentrassem, na sua experiência de vida, a representação do sofrimento no casamento, enquanto as religiosas representariam a dor de não optar pelo casamento⁹. Mesmo que essa assertiva fosse em parte verdadeira na época da pesquisa de campo, sinto que me enganei redondamente no que tange à dor como conceito unicamente de sofrimento. A dor é também êxtase e fonte de prazer, tema que tem sido bastante analisado a respeito dos escritos de Santa Teresa de Ávila, monja mexicana que viveu no século XVI e que hoje é considerada uma das teóricas pioneiras do feminismo latino-americano.

Além disso, marcada pelo ideal feminista, imaginava que o convento era um espaço de resistência das mulheres à dominação masculina, mas percebi, ao longo da pesquisa, que o mundo das religiosas não é o mundo utópico de uma

⁹ Utilizo aqui “dor” no sentido que trabalha Julia Kristeva (1986), particularmente no capítulo em que analisa a obra de Marguerite Duras.

comunidade de mulheres independentes do mundo masculino. Este está muito mais presente do que pensava, sobretudo no imaginário do sagrado e nas práticas de obtenção do poder e de construção de hierarquias no interior da vida religiosa.

Como toda antropóloga iniciante, pensava ser possível falar de uma única identidade das religiosas. Mas, dialogando com interlocutoras freiras que tinham entre 15 e 80 anos no momento da pesquisa, tive o aprendizado concreto de que era importante levar em conta marcadores sociais de diferença, como geração, etnicidade e *habitus* religioso. Além das diferenças de geração, a Igreja Católica tem vivido, nas décadas que se seguiram ao Concílio do Vaticano II, nos anos 1960, importantes mudanças estruturais, que modificaram práticas e representações religiosas.

Além das dificuldades da pesquisa de campo expostas acima, outra dificuldade foi encontrar uma bibliografia sobre as temáticas abordadas em minha pesquisa. Havia, na época, uma imensa bibliografia religiosa sobre a vocação ou a vida religiosa que servia aos interesses da Igreja, porque a maior parte das pesquisas sobre a Igreja partia dos seus próprios intelectuais – sendo, portanto, um discurso nativo, como bem salienta Pierre Bourdieu (1987) ao mostrar as dificuldades da produção de conhecimento sobre as práticas religiosas quando as pesquisas partem dos próprios agentes religiosos:

La sociologie de la religion telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, c'est à dire par des producteurs qui participent à des degrés divers au champ religieux, peut-elle être une véritable sociologie scientifique? Et je réponds, difficilement; c'est à dire à condition seulement qu'elle s'accompagne d'une sociologie scientifique du champ religieux (BOURDIEU, 1987, p. 156)¹⁰.

Talvez minha formação religiosa bastante heterodoxa, nascida em uma família católica progressista e recebendo educação formal em escola israelita, tenha me ajudado a escapar do perigo dessa “dupla pertinência” nesta pesquisa. Mas, claro, isso só pode ser percebido por quem me lê.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

¹⁰ “A sociologia da religião tal como ela é praticada hoje – quer dizer, pelos produtores que participam em graus diferentes do campo religioso – pode ela ser uma verdadeira sociologia científica? E eu respondo: dificilmente; quer dizer, a menos que ela seja acompanhada por uma sociologia científica do campo religioso” (tradução minha).

DA FAMÍLIA AO CONVENTO



2.1 Vocação: um projeto familiar?

A história dos conventos no Brasil se divide claramente em dois momentos: um primeiro, nos séculos XVII e XVIII, quando se desenvolveram ordens contemplativas estabelecidas em meio urbano, nas grandes cidades do Brasil Colônia; e um segundo, a partir da metade do século XIX, quando se multiplicaram as ordens apostólicas com fortes ligações com o mundo rural¹¹. O final do século XIX vai caracterizar-se por dois movimentos: por um lado, observa-se a extinção dos velhos troncos da Igreja; por outro, vê-se o desabrochar de novas congregações vindas da Europa, tal como demonstrou José Oscar Beozzo (1983, p. 85):

A República, com a mudança do regime político, abriu caminho para a restauração das velhas ordens em extinção e para a entrada desimpedida das novas congregações masculinas e femininas.

Nos dois momentos, a vida religiosa se constituirá tanto a partir de necessidades conjunturais quanto de projetos familiares que implicam o envio de algumas filhas ao convento. Meu trabalho se centrará no segundo momento, mais particularmente no seu desenvolvimento no Sul do Brasil.

¹¹ Desenvolvi essa questão no projeto relativo a esta pesquisa, intitulado *Religiosa: Vocação e Identidade* (1986). Ver a esse respeito também Azzi e Rezende (1982).

2.1.1 Campesinato, religiosidade e Igreja

O mundo camponês tem como característica uma profunda religiosidade popular, como atestam todos os estudos clássicos sobre o campesinato. Max Weber (1963), um dos primeiros a se debruçar sobre a questão, mostrou como a tendência camponesa é a de aplicar sua religião aos problemas da vida sem grandes racionalizações estéticas. Essa tendência foi verificada em alguns estudos clássicos do campesinato brasileiro, como o de Maria Isaura Pereira de Queiroz, que observou, no catolicismo rural, uma ênfase nas funções sociais em detrimento das religiosas:

A população rural brasileira escolheu em função de suas necessidades os ritos religiosos a serem conservados e as associações religiosas que lhe eram úteis; a festa, a novena, o batismo, no primeiro caso, e, no segundo, os grupos de dançadeiras de São Gonçalo e os grupos de penitentes (QUEIROZ, 1976, p. 93).

O distanciamento entre o ethos e as práticas do catolicismo oficial e a religião praticada no meio rural deu-se, sobretudo, pela ausência quase sistemática de sacerdotes no campo. A religião católica ali conseguiu reproduzir-se sem a necessidade de especialistas. Poder-se-ia pensar que a presença de “representantes oficiais da Igreja” criava fontes de atrito entre a Igreja e os camponeses sempre que esses representantes se lançavam na empresa de homogeneizar as práticas religiosas, impedindo as manifestações espontâneas e procurando dar um sentido religioso às práticas sociais.

Em uma das comunidades que estudamos para compreender o surgimento de vocações religiosas femininas, observamos um exemplo desses conflitos entre religiosidade popular e Igreja oficial em torno da festa da padroeira do local, como relatei em meu diário.

Existe na cidade uma gruta em cima de um morro, construída com a chegada dos primeiros colonos, em homenagem a Nossa Senhora de Lourdes. Anualmente, no dia da padroeira (12 de fevereiro), os camponeses se deslocam em procissão de todas as capelas dos bairros rurais em direção à cidade, onde se encontra a gruta, percorrendo a pé distâncias de até 25 km. Tradicionalmente, na chegada da procissão, costumava haver uma missa e uma festa de barraquinhas, como em toda festa religiosa nas comunidades



rurais. Essa festa, obviamente, só congregava os habitantes do local. Com o desenvolvimento do turismo na região, a partir dos anos 1970, a gruta de Nossa Senhora de Lourdes torna-se centro de romarias e de pagamento de promessas de pessoas exteriores à comunidade. Então, a Igreja se apropria dessa manifestação espontânea e resolve comemorá-la no dia 8 de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição, que é a padroeira do Estado de Santa Catarina. Para essa festa, dirigem-se dezenas de ônibus e caminhões em romaria de todo o estado, particularmente da capital, que dista apenas 90 km do local. No entanto, os camponeses da região não participam dessa festa, pois não a reconhecem como festa de sua padroeira. Assim, observamos em nosso trabalho de campo que hoje coabitam duas festas religiosas: uma “oficial”, para turistas e romeiros (com quermesse, churrasco, jogos, etc.); e outra “marginal”, para os habitantes da região (na qual só há uma missa, rezada a contragosto pelo vigário).

Esse exemplo de conflito entre camponeses e padres pela comemoração de uma festa religiosa confirma as análises clássicas de que, apesar de haver no mundo camponês uma profunda religiosidade popular, nem sempre as formas de expressão dessa religiosidade coincidem com os interesses da Igreja. Mas a existência de tais conflitos numa região onde surgem muitas vocações sacerdotais contradiz as análises de que o campesinato brasileiro produziria poucos padres porque se satisfaria com sua religiosidade popular. É verdade que esse tipo de inferência se refere ao campesinato tradicional de origem ibérica, predominante nas regiões rurais do centro, norte e nordeste. Nessas zonas do início da colonização portuguesa, havia pouco interesse por parte da Igreja em recrutar padres e freiras entre os filhos de camponeses pobres, sendo a carreira religiosa reservada a alguns filhos de grandes proprietários rurais e de famílias abastadas das cidades do Brasil Colônia¹².

O afluxo de vocações religiosas entre filhos de camponeses no Brasil está ligado a um momento histórico bem determinado: a imigração europeia, que se inicia no século XIX. Ela coincide com mudanças estruturais na sociedade europeia e no papel que a Igreja, através das congregações religiosas, vai desempenhar

¹² Tradicionalmente os homens do engenho enviavam um filho para o seminário, um filho para a faculdade de Direito (que se tornaria político), e deixavam um filho como administrador da propriedade familiar. Para as filhas, o convento era a solução na falta de pretendente que fosse rico o suficiente.

na consolidação de Estados nacionais burgueses no século XIX, momento em que se observa o florescimento de inúmeras congregações religiosas apostólicas. Na França, por exemplo, após a Revolução de 1789, observa-se um primeiro momento de grande anticlericalismo: os conventos e abadias são fechados, e seus bens apropriados pelo Estado. Mas, a partir de 1830, ocorre um ressurgimento das congregações religiosas, não mais fechadas nas clausuras, mas engajadas em obras apostólicas de assistência aos doentes, órfãos, velhos, paráliticos, etc. Essas novas congregações, que vão marcar o século XIX como o que Claude Langlois (1985) denominou por “Século das Congregações”, têm um papel fundamental na transformação da sociedade feudal na sociedade capitalista industrial: elas vão ajudar a mão de obra industrial a se reproduzir, num momento em que não existe ainda nenhum benefício social ao trabalhador. As religiosas vão encarregar-se dessa massa de trabalhadores urbanos desprovidos de qualquer assistência social e no campo da saúde.

Não é por acaso que as congregações religiosas femininas serão tão bem recebidas no Brasil no início deste século. Elas vão preencher um vazio imenso na oferta de serviços sociais de saúde e educação. O exemplo da entrada de duas congregações femininas no Brasil, tal como me foi relatado por diferentes irmãs, ilustra as necessidades conjunturais dos serviços prestados pelas religiosas:

As irmãs estavam fugindo da Áustria, onde o Imperador era anticatólico e impediu a existência de ordens religiosas. Elas tinham tomado um navio que ia para os Estados Unidos e que fazia escala do Rio de Janeiro. Quando a Imperatriz, que era austríaca, ficou sabendo que tinha um grupo de irmãs no navio aportado no Brasil, implorou-lhes que ficassem aqui para cuidar dos órfãos e dos feridos na Guerra do Paraguai. E, como elas estavam fugindo, acabaram aceitando o convite (Irmã Madalena, 73 anos).

A Congregação tinha se instalado em outro país da Europa depois da perseguição religiosa na Alemanha. No Paraná, em São Roque, tinha um leprosário onde todos os doentes estavam jogados às traças, não tinha ninguém para cuidá-los, ninguém queria, todo mundo tinha medo da lepra. E aí alguém ficou sabendo que a nossa congregação tinha este carisma, de cuidar de doentes, e escreveram para a Madre convidando a congregação para vir pro Brasil. E aí, em 1892, veio o primeiro grupo de 4 ou 5 irmãs, e depois vieram outras, mas aí já estavam entrando irmãs daqui mesmo e não foi mais preciso vir ninguém (Irmã Conceição, 65 anos).

2.1.2 *Imigração e vocações*

As congregações religiosas apostólicas se desenvolvem no Sul do Brasil paralelamente à colonização europeia, que se inicia em 1822, com a chegada dos primeiros imigrantes, e que continua a crescer com a vinda de imigrantes italianos (assim como a de franceses, poloneses e de outros grupos minoritários) no desenrolar do século XIX. Durante todo esse período, grandes esforços foram feitos entre os colonos para trazerem padres da Europa que atuassem nas comunidades, tanto na prática religiosa da Igreja quanto na educação de seus filhos. As freiras vieram algum tempo depois, chamadas pelos padres com o intuito de educar as meninas e cuidar dos doentes (BATTISTEL, COSTA, 1982). A religião católica se desenvolveu entre os colonos do século XIX de forma muito diferente de como se havia estruturado entre os camponeses de origem portuguesa (entre eles os açorianos, que povoaram o litoral catarinense) – estes quase abandonados pela Igreja e visitados esparsamente pelos sacerdotes católicos (QUEIROZ, 1976). Uma vez organizadas no Brasil, as ordens expandiam-se rapidamente, ganhando adesões de novos religiosos, filhos de colonos, com facilidade maior do que as congregações encontravam na Europa para ampliar seus quadros. E, em lugares onde não havia ordens europeias, surgiam novas ordens locais sob os auspícios da Igreja Católica¹³. É, pois, quase impossível desvincular o desenvolvimento das ordens religiosas da colonização do século XIX e vice-versa.

No entanto, as zonas de colonização imigrante do século XIX, redutos das vocações religiosas durante quase um século, sofreram processos de grandes transformações a partir do início do século XX. No Rio Grande do Sul, entre os colonos italianos, por exemplo, a crescente capitalização das terras e a mercantilização da uva – matéria-prima na fabricação de vinho, hoje em grande parte na mão das indústrias multinacionais que criaram uma nova submissão do campesinato ao capitalismo (SANTOS, 1978) – acarretaram uma série de mudanças na vida dos colonos. E, concomitante a elas, observa-se a diminuição drástica do número de vocações femininas, como atestam as Irmãs de São José de Chambéry, proprietárias de um grande convento em Garibaldi, transformado em hotel nos

¹³ É o caso da formação de três Congregações Religiosas Femininas em Santa Catarina: Irmãs do Imaculado Coração (Nova Trento – 1880), Irmãs Catequistas Franciscanas (Rodeio – 1915) e Irmãs Franciscanas do Apostolado Paroquial (Lages – 1957).

anos 1980 (GROSSI, 1986). O mesmo tipo de subordinação do colono ao capital industrial ocorre na região de Santa Cruz, zona de colonização alemã e berço de inúmeras vocações até os anos 1950¹⁴.

Em Santa Catarina, acontece algo semelhante na transformação das relações entre campesinato e capital industrial. No vale do Itajaí-Mirim, por exemplo, desenvolve-se uma importante indústria têxtil, calcada da mão de obra oriunda do meio rural. Essa indústria, que se caracteriza pela instalação de várias unidades de produção em pequenas cidades do Vale, absorve unicamente a mão de obra feminina, provocando mudanças na configuração dos orçamentos domésticos das famílias camponesas, agora dependentes dos salários trazidos pelas mulheres das fábricas¹⁵. O excedente de mulheres nessa região, que outrora se destinava ao convento ou ao serviço doméstico em Florianópolis, passa a ser empregado por essa indústria, acarretando uma diminuição drástica no número de vocações nas regiões onde existem indústrias.

2.1.3 *Vocação: saída econômica?*

Tudo indica que a estrutura familiar de pequena propriedade de Santa Catarina favoreceu, desde o início do século até a década de 1950, o fluxo de meninas ao convento. Como mostrou José Vicente Tavares dos Santos (1978), o esgotamento das terras cultiváveis foi um fenômeno que enfrentaram todas as gerações nascidas a partir da década de 1920, momento no qual começa a aumentar o número de congregações femininas no estado, com a chegada de *irmãs* da Europa. A partir dos anos 1930, a carreira religiosa passa a ser uma opção para filhos e filhas de famílias camponesas. Os jovens, que até então continuavam na terra dos pais trabalhando como camponeses, precisam deslocar-se para outras terras em direção ao oeste catarinense ou então emigram para as cidades, onde vão assumir empregos no funcionalismo público (em Florianópolis) ou passam a integrar o contingente dos assalariados das indústrias (no resto do estado). A estada em

¹⁴ O projeto de Luiz Augusto Campis no Mestrado em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) analisa essa subordinação. Sua dissertação foi defendida em 1994, com o título *Agroindústria e Pequena Propriedade: o caso do milho híbrido no Vale do Rio Pardo*.

¹⁵ O trabalho de Anita Moser (1985) sobre a indústria Hering em Rodeio analisa profundamente a relação das mulheres com a fábrica. Agradeço-lhe também algumas informações dadas num contato informal em junho de 1987.

conventos e seminários tem representado nesse contexto, a uma parcela reduzida da população jovem, a garantia à escolarização (pré-requisito para as atividades urbanas), à formação profissional e à sobrevivência fora do mundo camponês.

Como nos ensinou Klaas Woortmann¹⁶, na ética camponesa, mundo holista por excelência, não havia, na primeira metade do século XX, em Santa Catarina, a possibilidade de uma trajetória individual que existia no mundo urbano, como se verifica hoje em várias situações de êxodo rural, em particular de mulheres. Fora do mundo da família nuclear, só existiam duas opções: ampliá-la, construindo outra família por aliança pelo casamento; ou então se separar dela e integrar outra família, a Congregação. Como analisou Anita Moser (1985), o próprio trabalho nas indústrias catarinenses, onde predominava o ethos germânico, tinha um caráter holista, com a presença de relações familiares e étnicas entre patrões e empregados¹⁷.

A questão da divisão das pequenas propriedades rurais está na raiz da necessidade de saída de alguns filhos do universo camponês para o mundo da cidade. Margarida Maria Moura (1978), no seu estudo sobre a herança da terra num grupo camponês de Minas Gerais, salienta que a contradição fundamental na reprodução da área camponesa é que filhos numerosos são uma exigência essencial para a manutenção da propriedade (uma vez que, aos 7 ou 8 anos, se tornam mão de obra dentro da propriedade familiar), mas ao mesmo tempo ameaçam a fragmentação dessa mesma propriedade quando ocorre um processo de herança do patrimônio do pai.

Tal contradição também se manifestava nas famílias camponesas das religiosas estudadas, a maioria com mais de dez irmãos, o que explica, em parte, a principal tensão entre pai e filha, várias vezes relatada por elas. Repetia-se o conflito seguinte: a menina desejava ingressar num convento a partir do início da adolescência, mas o pai “não queria”. A menina lutava durante anos, até que, ao chegar à maioridade, finalmente o pai permitia que ela deixasse a unidade familiar.

¹⁶ Devo também muitos desses aprendizados às aulas da disciplina de Antropologia do Campesinato a que tive o privilégio de assistir em 1984, ministradas por Klaas Woortmann no PPGAS/UFSC. A respeito dessa discussão, conferir Woortmann (1990).

¹⁷ A ausência de organizações operárias, sindicatos e mobilizações trabalhistas na região do Vale do Itajaí-Mirim é significativa de uma “neutralização” das relações de classes – relações que são mascaradas pelas relações étnicas, para as quais o “trabalho” detém um valor central na identidade e nas representações simbólicas dos descendentes de imigração alemã.

Estruturalmente, para o “pai”, dois fatores estavam em jogo. O primeiro era a necessidade real da mão de obra da filha para a reprodução da unidade familiar. O segundo, a obrigação de acumular e produzir o “dote” que as meninas eram obrigadas a levar quando entravam no convento.

Começamos pela questão do dote. Este, sob o ângulo do pai, é o pagamento à filha da parte que lhe cabe na herança familiar, uma vez que, saindo do meio rural, não precisará de terras para sobreviver – o que ocorre quando a filha casa com outro camponês é a cessão de parte da terra do pai. Como ele deve ser feito em dinheiro, exige do pai uma poupança que pode provir do excedente da produção agrícola ou da venda de animais, preferencialmente uma vaca, animal que, como mostrou Antonio Candido no clássico *Os parceiros do Rio Bonito* (1964), é o capital camponês no Brasil caipira.

O dote serve, sob o ângulo da congregação, para pagar as despesas com a escolarização da menina. Na realidade ele funciona como estímulo compulsório à filha para viver fora do mundo rural. O “estudo” é um capital social e cultural que permite viver na cidade e ingressar no mercado de trabalho urbano. Lembremos que o caminho da cidade é irreversível para aquelas que, tendo saído da casa dos pais para estudar no convento, desistem da vida religiosa e deixam a congregação. Raras foram as que voltaram ao campo durante esta pesquisa.

Vejamos agora a questão da mão de obra da filha na unidade familiar. Segundo Maria Ignez Paulilo (1976, 1987), as meninas passam a “ajudar” a mãe a partir da primeira infância, mas é a partir dos doze anos que elas assumem, conjuntamente com suas mães, todas as tarefas consideradas “leves” no âmbito da “casa” e também da “roça”, quando no plantio e na colheita se mobiliza toda a mão de obra familiar. Além disso, nas famílias numerosas, cabe às filhas mais velhas a tarefa de cuidar dos irmãos menores da família.

É por causa dessa divisão do trabalho familiar que os pais raramente podem dispor do trabalho de uma filha que tenha entre 13 e 20 anos se há irmãos menores na família. Mas, como a partir dos vinte anos a filha já é considerada “*de maior*”, se ela não quiser casar-se parece haver um acordo tácito em permitir que a filha vá para o convento. Nesse sentido, também se observa a influência de outros familiares mais distantes e do padre da comunidade. Observei que entram mais cedo no convento, entre 14 e 16 anos, as filhas caçulas, enquanto as primogênicas raramente ingressam antes dos 20 anos. Alguns depoimentos servem para ilustrar essa afirmação.



No caso das órfãs, só quando o pai viúvo se casa novamente e encontra uma substituta para as tarefas domésticas – a madrasta – é que as jovens obtêm sua liberação para seguir a carreira religiosa:

Meu pai ficou viúvo quando eu tinha 18 anos... meu irmão estava com tifo negro... eu tinha 7 irmãos para criar, porque minha irmã mais velha era casada... o pai não me deixava ir pro convento. Quando eu tinha 24 anos, ele casou de novo, e aí minha madrasta pediu para ele me deixar vir... (Irmã Cecília, 76 anos, 2ª filha de 9 irmãos).

Num outro caso, o compromisso entre pai e filha se coloca nos seguintes termos: é preciso devolver ao pai, na forma de trabalho familiar, o que foi despendido durante a infância:

Eu tinha 14 anos e queria ir pro Convento, mas o pai dizia: “tu és muito preguiçosa, não trabalhaste ainda que chegue”. Aí eu fiquei lá ajudando o pai na roça, até meus irmãos crescerem. Com 18 anos, eu saí, fui pro convento com minha prima (Irmã Ângela, 28 anos, 9ª filha de 12 irmãos).

A exceção que reforça a observação dessa regra é o relato de uma menina que, além de ser a caçula, se vê impedida por doença de trabalhar em casa – aí, sim, ela obtém bem cedo sua libertação:

Eu vim mais de vinte vezes aqui com meus pais, porque eu sou a caçula, para visitar Irmã Lídia, minha irmã (a 3ª). As outras duas irmãs mais velhas também vieram para o convento, mas saíram... Eu só estudei até o 4º ano na Escola Rural, mas nunca trabalhei na roça, porque sempre fui doente. Fiquei esperando completar 15 anos para poder vir para o aspirantado. Antes, as irmãs não deixam. Meus pais vêm aqui essa semana pagar para as mestras das aspirantes (Lourdes, aspirante, 16 anos, 15ª filha de 15 irmãos).

Apesar de ver no conflito econômico uma das razões centrais do antagonismo entre pai e filha a respeito da entrada na vida religiosa, creio que limitar a questão a esse conflito seria reduzir demais a relação pai/filha no meio rural. As razões de ordem prática aliam-se evidentemente a razões de ordem simbólica que não pude aprofundar nesta investigação.

Pergunto-me se o conflito com o pai não seria, em alguns casos, construído no imaginário da filha para dar mais valor à sua opção; ou então, vendo sob outro

ângulo, se a escolha do “casamento com Cristo” não destruiria concretamente o desejo do pai de expandir seu nome e sua família, ameaçando o poder patriarcal¹⁸.

As questões poderiam estender-se infinitamente se tentasse esmiuçar os conflitos individuais de todas as freiras que estudei. No entanto um dado me parece fundamental: a filha precisa passar por um processo de ruptura com sua família de origem ao ingressar na ordem religiosa. Tal ruptura tem um duplo sentido, pois é desejada pela filha ao se afastar do meio familiar mas é, sobretudo, imposta pela congregação, que a impede de voltar à família antes de ter sido feita a “primeira profissão”, que significa o compromisso com a vida religiosa.

No entanto, esse conflito pai/filha que antecede a ruptura deixa de existir a partir do momento em que a filha faz seus primeiros votos¹⁹, pois, uma vez consagrada, a filha se torna fonte de prestígio para a família frente à sua comunidade. Em uma perspectiva maussiana (MAUSS, 1974), os pais elaboram o que é vivido inicialmente como um “sacrifício de uma filha a Deus” como um dom que se reverte para eles.

Ao “negar o nome do pai”²⁰, rompendo com a família de origem, a futura religiosa está apenas assumindo o nome de outro pai, “O Deus Pai Todo Poderoso”, que na realidade apenas complementa a filiação terrestre. Na realidade, a Congregação é percebida pelas irmãs como uma verdadeira família, em que há apenas uma reconversão dos papéis familiares. A própria denominação das religiosas é transparente em simbologias: a *madre* é representada como *mãe*; as freiras se consideram *irmãs*; o *padre* é o supervisor hierárquico da congregação perante o Papa (que representa Deus na terra) e representa o *Pai*, bem mais autoritário “pelo bem das filhas”; e Jesus Cristo é o *divino esposo*. A troca de nome que simboliza o abandono total de sua identidade em prol da vida de freira que é entregue a Cristo e à Congregação mostra como se elimina o “nome do pai terrestre” em

¹⁸ Irmã Zeca, em um texto mimeografado sobre “As freiras e o feminismo” (NUNES, 1982), defende a tese de que a virgindade das religiosas era “uma recusa de gerar filhos para o Senhor”, logo uma forma de libertação da mulher. Não creio, no entanto, que, se essa atitude tenha existido, o tenha sido de forma consciente por todas aquelas que abraçaram a vida religiosa no Brasil.

¹⁹ Os casos de permanência de oposição do pai após a consagração são tão raros que me chamou a atenção o caso da noviça Josefina, que fez seus primeiros votos em 1987. Toda a congregação se mobilizou para rezar pedindo a Deus que o pai aceitasse a decisão da filha, que, após anos de resistência do pai, aos 24 anos foi para o aspirantado. Quatro anos depois, ao se tornar freira, o pai se recusou a participar da cerimônia, vindo apenas a mãe com um irmão. Josefina chora deslavadamente durante toda a cerimônia; e depois, na festa, corta um pedaço do bolo para o pai, dizendo: “é para levar para casa e mostrar ao pai que não tenho mágoa dele”.

²⁰ Utilizo aqui o termo laciano “o nome do pai”, marco no reconhecimento da própria identidade.

prol do “verdadeiro Pai”, que se confunde com esposo, no que parece uma perfeita resolução dos conflitos edípicos. A congregação é, assim, vista como uma família, com valores similares aos existentes nas regras de aliança e consanguinidade no parentesco, em um modelo patriarcal:

A congregação é a nossa família. Se algum familiar da gente precisa de nós, a gente vai, fica uns dias, mas não fica muito tempo. É como se a gente fosse casada e precisasse ficar com o marido e os filhos (Irmã Cecília, 76 anos).

Frequentemente as irmãs me citavam uma mesma passagem da Bíblia para me explicar por que, mesmo amando profundamente a sua família de origem, tinham deixado a casa paterna para entrar no convento. Trata-se da passagem de São Marcos, lida durante o “Ritual da Vestição”:

Pedro, então, começou a dizer-lhe: “Eis que nós abandonamos tudo e te seguimos”. Jesus em resposta disse: “Em verdade vos digo, não há ninguém que, tendo abandonado casa, ou irmãos, ou pai, ou mãe, ou filhos, ou campo por minha causa e do Evangelho, não receba já no tempo presente cem vezes mais casas, irmãos, irmãs, mães e filhos e campo no meio de perseguições, e no mundo vindouro, a vida eterna. Mas muitos dos primeiros serão os últimos e dos últimos muitos serão os primeiros” (Evangelho de Cristo segundo São Marcos – Marcos, 10:28-31).

2.2 Vocação: um chamado de Deus?

O Senhor me chamou. Eis minha vida em oferta de louvor.

Essa frase, repetida por cada uma das meninas durante o ritual da vestição, encerra a essência da vocação religiosa como um chamado inexplicável de Deus, do qual não se pode escapar. A maioria dos livros de histórias de santos lidos na adolescência conta que, quando “se é escolhido”, a “recusa de servir a Deus” pode transformar-se em “sofrimento ou maldição”. Essas leituras constroem o modelo do que é entendido coletivamente como o “chamado de Deus”, de que modo ele se manifesta e de que modo os “santos” identificaram a vocação neles próprios²¹.

²¹ Dois livros que foram lidos pela maioria das aspirantes são de Irineu Costella: “Seja Louco como Francisco” (em coautoria com Pedro Salame e Paulo Salame) e “Seja Louca como Clara”, ambos pela Editora da Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes.

Mas, entre o “modelo” do chamado de Deus e a manifestação desse chamado na vida das freiras, há um abismo. Para muitas, a vocação continua sendo algo inexplicável. Algumas dizem que “não é bem assim”, com um sorriso no canto dos lábios. Mas poucas criticam essa concepção e teorizam a questão como a progressiva Rita:

No início, a gente aprendia que vocação era um chamado. De repente, Deus me chama. Eu acho que cabe à gente despertar aquilo que está ao redor, enxergar o que tem que fazer. Ora, Deus está chamando! (Irmã Rita, 38 anos).

Mas ainda raras são aquelas que formulam hoje em dia alguma crítica à “construção ideológica” da vocação, como o depoimento acima. Por isso, explicitarei inicialmente aqui as concepções tradicionais e ainda amplamente aceitas de vocação na maioria das congregações; e só num segundo momento voltarei a discutir a questão sob o ângulo “progressista”.

O que caracteriza de forma inequívoca a vocação é um desejo muito forte de se tornar religiosa. Esse desejo se reveste de várias formas: fascínio, cópia, negação, entrega, renúncia, etc.

2.2.1 O fascínio

O Fascínio pelo mistério do *hábito* das religiosas – véus, vestidos negros e compridos – marcará uma primeira fase de desejo durante a infância e a pré-adolescência. O *hábito* identifica, para a menina, um mundo de fantasia, de desconhecido, e é também a representação do lado teatral, mágico, ritual da vida religiosa. Alguns depoimentos, tanto de mulheres que escolheram o convento há mais de cinquenta anos quanto daquelas que o fizeram há apenas cinco, revelam esse fascínio:

Desde os 10 anos eu queria ser irmã. Antigamente as irmãs usavam véus e roupas compridas, e eu achava tudo aquilo lindo (Irmã Regina, 23 anos).

Quando eu tinha 11 anos, eu encontrei num calendário um desenho de Santa Rosa, que tinha aquele véu com as freiras. Eu recortei e coleí na parede do meu quarto (Irmã Cecília, 76 anos).

O *hábito* religioso feminino é um costume medieval que também se constrói a partir do corte dos cabelos, como descreve uma historiadora:

No século XII, a roupa das religiosas se compunha geralmente de duas túnicas, de um escapulário e de um véu: os cabelos deviam ser completamente dissimulados; são as Cisterianas que propõem o sacrifício da cabeleira, que se torna rapidamente um artigo importante da profissão em todas as ordens (BEAULIEU *apud* AUBERT, 1976).

A composição desse *hábito* se relacionava, no século XIX, aos trajes típicos da província na qual tinha surgido a Congregação. Ao se transportarem para o Brasil, os hábitos não foram “adaptados” às condições locais, mantendo em muitos casos pesados tecidos e cores sombrias, próprios aos rigorosos invernos europeus. É só a partir do Concílio que as Congregações Apostólicas eliminam o *hábito* ou o simplificam, ajustando-o ao clima tropical. Mas, se por um lado essas mudanças aliviaram as freiras do uso do *hábito* de lã, pretos e complicados de usar, parece que por outro reduziram o fascínio dos leigos com o mundo religioso²² e a fácil identificação das representantes desse universo próximo do “divino”. Para as freiras, o *hábito* representa certas facilidades, como o acesso fora de horários de visitas aos parentes em hospitais ou o não pagamento de passagens de ônibus.

Esse *hábito* preto que tanto fascina encerra uma vasta simbologia, como nos ensinam Chevalier e Gheerbrant no Dicionário de Símbolos a respeito da cor negra:

Cor de velório no Ocidente, o preto se torna também a cor da renúncia à vaidade do mundo... Ele é o símbolo superior da não manifestação da virgindade primordial: e, nesse sentido, ele se liga ao simbolismo das virgens negras medievais... Como imagem da morte, da terra, da sepultura, da travessia noturna dos místicos, o preto está ligado à promessa de uma vida renovada, como a noite contém a promessa da aurora e o inverso a da primavera (CHEVALIER e GHEERBRANT, 1969, tradução livre).

Atualmente poucas congregações mantêm o *hábito*, sendo que algumas têm um traje utilizado em momentos de festas religiosas, a “veste”. Esta, na

²² “A gente nem reconhece mais uma freira na rua”. “Hoje é fácil ser freira”. São comentários que ouvi frequentemente de leigos durante minha pesquisa, como se o *hábito* encerrasse todo o imaginário dos “não iniciados” sobre a vida religiosa – imaginário também construído pelas religiosas ao longo dos séculos e reforçado por símbolos universais de mistério, como o da cor preta.

Congregação estudada, é um *tailleur* azul-marinho com blusa branca. Trata-se da cor mariana, o azul, que “exprime o desprendimento dos valores deste mundo e o envio da alma liberada para Deus”, na descrição do Dicionário acima citado. O azul celeste, importante cor em várias tradições religiosas orientais, é resultado da transmutação do dourado no encontro com o branco virginal. A combinação das cores azul, branco e dourado, apesar de possuir uma simbologia ligada à pureza da Virgem Maria, não era muito valorizada pelas freiras idosas. Estas relembavam com saudosismo o fascínio que, outrora, a cor negra do hábito exercia sobre as comunidades por onde passavam.

2.2.2 O pedido

Mas, para que o desejo de se tornar religiosa se realize, é preciso pedir a Deus a vocação, o que mostra que, no fundo, se trata de uma escolha pessoal e não apenas de algo imposto pelo “chamado de Deus”:

Porque a vocação, tem que pedir a Deus. Ele dá, mas tem que querer. Porque Deus não impõe, ele fez o homem com a capacidade de escolher. Eu pedia toda noite para ter uma vocação de verdade, forte mesmo. E ele me deu (Irmã Cecília, 76 anos).

Aos 7 anos, eu já ia à doutrina, e no final a gente sempre rezava um Pai Nosso e uma Ave Maria para pedir vocações. Teve um dia que um padre e uma irmã disseram que iam dar santinhos para quem queria ser... Eu fiquei esperando na saída, e meus irmãos foram embora. Eu me lembro até hoje que eu voltei chorando pelo caminho, sozinha, andando mais de 5 km pela estrada (Irmã Ângela, 27 anos).

2.2.3 O mistério

Presente em todos os relatos está a questão do mistério, do desconhecido que as leva a se entregar a Cristo; são os sinais de Deus, só decifrados pela própria menina ao longo de sua iniciação religiosa. Fatos que antes não lhe tinham chamado atenção se tornam, depois da entrada no convento, sinais do chamado de Deus. A opção por uma ou outra congregação é quase sempre explicada segundo a ótica desse mistério, raramente por razões de ordem prática.

O relato da Irmã Cristiana ilustra bem esse sinal misterioso que se encerra em si próprio, sem que seja possível decifrar outras razões:

Eu vi passar umas freiras desta congregação e disse para mim mesma: “é para lá que eu quero ir”. Eu fui chamada para esta congregação que eu nem conhecia, não sabia o que faziam, quem eram, nada... Minha irmã estava em uma congregação bem importante; eu podia ter ido para lá. Mas Deus é misterioso, ele faz esse tipo de chamado sem que a gente perceba. Quando eu vi, estava aqui (Irmã Cristiana, 56 anos).

2.2.4 A renúncia

Além do desejo e do pedido a Deus para que a vocação se manifeste, é necessário renunciar a tudo que se viveu até então, aos modelos familiares, mas, sobretudo, ao projeto do casamento. A vocação tem a lógica de uma equação binária em que o “não casamento” corresponde a uma “entrega a Deus”, que simbolicamente é um “não não casamento”, ou seja, um casamento não com um homem real, mas com Cristo.

Assim, até bem recentemente, a exclusão do casamento como projeto de vida (isto é, a opção por uma carreira individual como mulher solteira mesmo em profissões “femininas”, como professora, enfermeira ou assistente social) levava necessariamente à escolha do casamento com Cristo, pois não se colocavam outras opções de vida para as mulheres, como atestam alguns depoimentos:

Quando eu era moça em [*cita a localidade de origem*], eu ia a festas, namorava e tudo, mas era só pros outros não me chamarem de “velha”. No fundo, a única coisa que eu queria era sair de lá e ser freira (Irmã Mafalda, 54 anos).

Eu tinha 16 anos, tinha um namoradinho que me pediu em casamento, e eu respondi espantada: “casar? Eu? Não quero me casar”. Eu não sabia o porquê, mas eu não queria (Irmã Margarida, 80 anos).

A escolha da vida religiosa como exclusão do casamento só diz respeito às mulheres. Para os homens que escolhem o sacerdócio, o imaginário é outro²³.

²³ Não tenho dados sobre o sacerdócio católico. Baseio-me nos depoimentos de dois interlocutores pastores batistas que atuam na região de minha pesquisa, ambos com 24 anos. Os dois me justifi-

Comparando discursos femininos e masculinos sobre a vocação religiosa, vê-se que em ambos ela tem o sentido de exclusão e renúncia, sendo que no discurso feminino se exclui o casamento (sentido de vida das mulheres), enquanto no discurso masculino se exclui a carreira profissional individual (sentido de vida masculino).

Poucas são aquelas que percebem que o desejo de não casar é no fundo um desejo de independência, de autonomia em relação à família. Mas, mesmo quando reconhecem, a Congregação é ainda a única opção conhecida e viável:

Desde criança, eu tinha esse impulso de sair de casa cedo. Impressionante, né? Hoje eu atribuo a esta educação repressora... Eu queria me libertar, sair de casa. E o primeiro impulso que eu sentia, não sei se eu era influenciada, era de ser professora. E junto com isso ser Irmã (Irmã Rita, 38 anos).

O casamento aparece seguido de depoimentos delas, seja como exemplo comparativo – “quando a mulher casa, também precisa deixar a família” –, seja para sublinhar as vantagens da vida religiosa – “tantas são infelizes no casamento, casam com alcoólatras, homens que até batem nelas”.

2.2.5 A entrega

Contudo, o casamento é o modelo também da opção pela vida religiosa, pois os votos perpétuos são representados como “casamento com Cristo”. Esse casamento, diferentemente daquele com um homem, não comporta decepções, tudo dependendo “única e exclusivamente” da entrega da freira. A vocação religiosa é um ato de doação de sua vida “somente por amor”, “porque o amor de Cristo não é interesseiro” (COSTELLA, 1987).

A vocação, ato de amor, fundamenta-se na paixão. Os relatos literários da descoberta da vocação são extremamente parecidos com as descrições da descoberta do primeiro amor adolescente de uma mulher por um homem. O encantamento místico é descrito como um enamoramento²⁴.

caram sua escolha por terem sido reprovados no vestibular de Medicina e Engenharia: “Aquilo pra mim foi um sinal de Deus de que me queria pra ele, no sacerdócio”, ou seja, pela exclusão do mundo do trabalho e da ambição profissional.

²⁴ Marie Thérèse Cevasco, pesquisadora francesa que estuda os textos de Santa Teresa de Ávila, mostra como as descrições da santidade são relatos em que se faz presente uma profunda

Esta comparação do amor “humano” com o “divino” está presente nos ritos de entrada na vida religiosa. Antigamente, no ritual da vestição, a simbologia era transparente: a noviça entrava na Igreja toda de branco, com um véu cobrindo o rosto até a cintura, “parecia uma noiva”. Hoje elas já não se vestem mais de “noiva”, mas mantêm uma grinalda de flores brancas e são acompanhadas até o altar pelos pais – e lá entregues à Madre, que representa Deus. No ritual dos votos perpétuos, “casamento com Cristo”, cada Irmã recebe uma aliança, que usa na mão esquerda por toda a vida²⁵.

2.2.6 A aventura

A vida de freira é percebida pelas irmãs como uma possibilidade de independência, de aventura, de partir para o desconhecido, imaginário reforçado pelos relatos das missionárias na África e na Ásia, frequentemente lidos nos conventos. Na realidade, mesmo que a descoberta de outros continentes seja reservada a uma minoria das freiras brasileiras, a vida religiosa apostólica é um permanente deslocamento de um lugar a outro. Se hoje isso ainda se reveste de um grande fascínio no meio rural, onde raramente as pessoas fazem uma grande viagem, antigamente esse projeto de vida atraía muitas meninas com o desejo de sair do espaço limitado de suas comunidades de origem e escapar às limitações de sexo e de classe. Elas contam:

Quando resolvi ser freira, o meu sonho era ser missionária na África... Eu queria tanto viajar! Depois eu acabei entrando na congregação da minha cidade, e o máximo que eu fiz foi ir ao Nordeste do Brasil. Mas hoje isso não me importa mais, eu estou feliz vivendo aqui (Irmã Mônica, 45 anos).

Eu queria tanto ir para longe que cheguei a escrever para Madre Teresa de Calcutá, que eu tinha visto pela televisão quando ela esteve no Brasil. Eu recebi uma resposta dizendo que eu podia ir para o Nordeste, mas meu pai não deixou ir para tão longe, e eu acabei sendo levada pelo padre da Congregação, que passava de caminhão na minha região (Irmã Ângela, 28 anos).

sensualidade. Também no diálogo entre Thérèse e Lucie na cozinha do convento, no filme *Thérèse*, a conversa sobre a relação delas com Cristo parece muito com a de duas moças sobre seus respectivos namorados (*Thérèse*, dirigido por Alain Cavalier – Cannes, 1986).

²⁵ Nos túmulos do cemitério, há três datas – o nascimento, o casamento com Cristo (simbolizado por duas alianças) e a morte da Irmã –, por si só significativas da importância dos votos perpétuos.

As missões que a comunidade estudada mantém em uma região de interior no Nordeste parecem funcionar para estimular esse imaginário, sobretudo porque as irmãs só podem deslocar-se para esse tipo de lugar depois de já terem feito os votos perpétuos, o que significa quase dez anos de vida na Congregação – fato que parece desestimular boa parte das fascinadas pelas viagens ao entrarem no convento:

Quando eu entrei, a coisa que eu mais queria era ir pro Nordeste, viver ajudando aquele povo... Mas agora já não quero tanto. Dizem que é muito difícil, que não se tem tudo pronto como aqui: comida, casa arrumada, roupa lavada... Às vezes elas passam uma semana fora, andando no lombo de burro, nem água elas encontram. É uma vida muito dura... (Irmã Olga, 28 anos, 2º ano do Juniorato).

2.2.7 O compromisso

Apesar de a maioria das religiosas entender sua vocação a partir de um chamado que independe delas, uma nova concepção de vocação começa a surgir nas congregações progressistas, ligadas aos movimentos populares. É a ideia de que a vocação é um compromisso político com a realidade, como explica uma irmã adepta da Teologia da Libertação:

Eu entendo vocação assim: de repente desperta e tu vêes que tem um compromisso nesse pedaço de chão, neste lugar, neste mundo, neste tempo e espaço, um compromisso como pessoa, que tu não podes deixar para ninguém fazer, é tu que tens que fazer (Irmã Rita, 38 anos).

Essa perspectiva de vocação como compromisso com a realidade se aproxima muito da concepção da militância política de esquerda, o que me leva à indagação sobre por que elas optam pela vida religiosa e não por uma militância partidária ou sindical. Creio que o que leva para a Igreja e não para outro tipo de busca de concretização dessa utopia é o ethos rural do qual elas são oriundas, que limita as possibilidades de exercer essa vocação política.

Esse desejo de “entregar-se a Deus” não surge espontaneamente, como se pode ler nas entrelinhas da maioria dos depoimentos sobre a vocação. Por trás do desejo da vocação, há todo o imaginário da santidade, construído pelos relatos da vida de santos, pelos exemplos de fundadoras de congregações, pelas histórias de

missionários de outros continentes (como as que li num boletim dirigido a jovens cristãos em circulação na missa de domingo na catedral da cidade). Mas como e quem constrói esse imaginário, se, como já desenvolvemos anteriormente, a família não estimula diretamente a vocação dos filhos?

2.3 A construção social das vocações

A presença da Igreja nas áreas rurais de Santa Catarina é bastante significativa numericamente. O trabalho catequético de padres e freiras nessas comunidades é muito intenso: todo sábado à tarde, reúnem-se na Igreja grupos de crianças e de jovens por faixa etária, ocasiões nas quais se lê a Bíblia e se preparam primeiras comunhões e crismas. Em todas as Igrejas, reúnem-se os grupos vocacionais dirigidos a adolescentes, animados por um padre ou uma freira e visitados frequentemente por religiosas da comunidade que vêm visitar a família e aproveitam para relatar as atividades de suas congregações. Nesses grupos, reza-se a Deus, pedindo vocações sacerdotais, e leem-se histórias da vida de santos e relatos de vida de missionários.

Paralelamente aos grupos vocacionais, há o acompanhamento das meninas interessadas na vida religiosa por freiras de congregações que atuam na região, ou através de cartas quando não houver ninguém próximo à interessada. Essas freiras visitam frequentemente as famílias e buscam canalizar as vocações para sua congregação. Padres de comunidades isoladas recebem folhetinhos das ordens religiosas e encaminham meninas para congregações com as quais mantêm relações (o fato de muitas freiras trabalharem no serviço doméstico de seminários e em casas de padres cria laços fortes entre padres e irmãs empregadas).

A busca de novas vocações em regiões afastadas dos grandes centros parece uma constante na história das congregações apostólicas no Brasil. Antigamente surgiam vocações no interior dos estados do Sul do país; hoje surgem vocações no Nordeste. Apesar de a maior parte das casas principais das congregações se localizarem em centros urbanos – onde mantêm colégios, asilos e hospitais e onde conseguem mais facilmente captar recursos para a manutenção das casas secundárias –, seu objetivo segue sendo o estabelecimento em regiões afastadas.

A procura de vocações religiosas por parte das congregações às vezes toma formas bem extremas, como conta uma Irmã, hoje em outra congregação, que foi

literalmente carregada num caminhão de um padre à procura de meninas para sua congregação. Esse padre costumava passar uma vez por ano pelas localidades do oeste catarinense para “arrebatar” as meninas interessadas em se tornarem freiras.

Como vimos, a vocação se compõe de uma série de fatores. No entanto, se o chamado vem de Deus e o desejo se configura na entrada no mundo de Cristo – o convento –, é dentro deste que a vocação será testada e, sobretudo, construída pelos rituais, normas e rezas, pois, em todas as rezas do dia, há pedidos de vocação – um pedido que serve para consolidar a própria vocação das que suplicam.

“Se a gente se sente bem aqui, é porque tem vocação”, explicaram-me algumas postulantes. Ou seja, não basta ser chamada, a família deixar, e a congregação aceitar. É preciso adaptar-se à vida no convento, pois a “entrega” assume a forma de uma vida bastante rígida, controlada e organizada.

A partir dessa série de fatos, tendo a concordar com a análise que faz Charles Suaud sobre a “imposição da vocação sacerdotal”. Segundo o autor, a “vocação” é, na realidade, “inculcação”, e o que parece escolha é na verdade condicionamento (SUAUD, 1978). Isto é, as vocações religiosas são construídas socialmente pelos representantes institucionais da Igreja, juntamente com as condições reais das famílias e das comunidades (no nosso estudo, é o campesinato de origem imigrante do estado de Santa Catarina). As vocações não surgem espontaneamente: elas são frutos de necessidades materiais e simbólicas, tanto individuais quanto coletivas.

A investigação de João Virgílio Tagliavini sobre a “reprodução social do clero” aponta nesse mesmo sentido e nos serve como campo de comparação entre o universo de vocações de padres e freiras. Concordo com ele quando afirma que

O seminário juntamente com as famílias cristãs, a comunidade paroquial e o clero são a base social necessária à criação e manutenção de uma estrutura de plausibilidade, que sustenta a “vocação” do seminarista e garante a identidade do padre, dando um significado ao seu papel social (TAGLIAVINI, 1986, p. 20).

TORNAR-SE FREIRA



Após analisar a passagem da família ao convento, trabalharei aqui com a construção da identidade da religiosa. A partir do “chamado de Deus”, expresso sob a forma de “vocação”, as candidatas à vida religiosa entram no convento, que elas chamam de “colégio” – pois os primeiros anos serão dedicados ao estudo, o que, para elas, representa muito, uma vez que a maioria mal completou a escolarização primária em escolas rurais. Elas permanecerão nessa situação durante um período que varia entre três e cinco anos.

Esse período liminar (TURNER, 1974) que marca a separação do ethos familiar de origem e a preparação para a integração na congregação religiosa vai ser o momento fundamental na construção simbólica da identidade da religiosa. Essa fase é considerada uma etapa de “experiência”, em que as candidatas à vida religiosa devem tomar contato com o cotidiano do convento e avaliar se estão interessadas ou não em seguir essa carreira. Do ponto de vista das candidatas, elas já fazem parte da congregação; mas, do ponto de vista da instituição, elas estão “experimentando”, razão pela qual não se investe economicamente na formação escolar das meninas.

Esse período comporta três etapas: aspirantado, postulante e noviciado. As duas primeiras são realizadas junto com a escolarização no colégio mantido pela Congregação; e o noviciado é feito ao longo de dois anos na sede geral da Congregação, período durante o qual elas deixam os estudos.

Analisarei aqui essas três etapas, assim como o ritual de vestição – que marca a entrada na vida religiosa – e os cinco primeiros anos da vida das religiosas consagradas, denominado Juniorato. Considero que esse período ainda não faz

parte do que denomino, no próximo capítulo, “ser freira”, pois as candidatas ainda podem retirar-se facilmente da Congregação, uma vez que assumem o compromisso anualmente e não de forma permanente, como é feito após os votos perpétuos.

Como em todo ritual de iniciação (VAN GENNEP, 1974), o futuro membro do grupo deve abandonar sua identidade construída dentro da comunidade de origem, adotando o modelo seguido pelas outras pessoas do grupo. Nesse período de passagem ou liminar, não se é mais o que se era, e ainda não se é membro integrante da Congregação. É um período que se reveste de humilhações, de privações, de provas e de sofrimentos e que serve para igualar todos os futuros membros do grupo. O que permite pertencer ao grupo – no caso, ser religiosa – é que todos os integrantes passaram pelas mesmas provas, mostrando que são dignos e capazes de pertencer à comunidade (entregar-se a Deus). Assim como mostrou Pierre Clastres (1978), a violência nas sociedades primitivas, que são grupos igualitários, serve para mostrar que todos são iguais, que todos passaram pelo mesmo sofrimento e que, por isso, merecem participar daquela comunidade. O mesmo mostrou Evans-Pritchard (1978) a respeito dos rituais de iniciação entre os Nuer, rituais violentos aos quais alguns Nuer não sobrevivem, o que significa que eles não são fortes o suficiente para pertencer ao grupo.

3.1 Aspirantado

“É no aspirantado que se aprende o mais importante da vida de freira, todos os trabalhos que mais tarde a Madre vai nos chamar a fazer, seja de mestra de noviças, seja de faxineira”, explicaram-me algumas aspirantes nos seus primeiros meses de convento, demonstrando como elas já tinham aprendido a “situar-se na hierarquia”. Por um lado, essa explicação me pareceu mera justificativa ideológica para que elas pudessem suportar todo tipo de tarefas que lhes eram exigidas. Mas, com o passar do tempo, fui percebendo que de fato elas estavam “aprendendo o jeito de freira”, que é muito mais do que a mera execução de tarefas.

Esse “aprender a ser freira” demanda um enorme investimento afetivo por parte das meninas, que deixam pela primeira vez o lar paterno, único referencial para elas até então, ao qual só poderão retornar após esse período liminar (3 a 5 anos), quando já tiverem feito os primeiros votos e interiorizado todos os

códigos da vida conventual. Antes do Concílio do Vaticano II, as que ingressavam na carreira religiosa só podiam voltar à casa dos pais depois das bodas de 25 anos.

A entrada no Aspirantado se faz atualmente no final de janeiro. As meninas são trazidas pelos pais, quando estes moram perto e têm condições materiais de acompanhar a filha; ou pelas irmãs da Congregação que atuam nos lugares de onde provêm as candidatas (estas tendo sido, na maioria das vezes, arregimentadas por essas mesmas freiras). Como normalmente elas não chegam todas no mesmo dia, as apresentações e as integrações à vida do convento vão-se fazendo aos poucos pelas aspirantes que já estão há mais tempo no aspirantado e pelas postulantes, que só deixarão os conventos em direção ao noviciado no mês de fevereiro. Essas meninas têm o papel mediador muito importante entre as irmãs e as “novas”, pois, por estarem mais próximas hierarquicamente destas últimas, conseguem “treiná-las”, ao mesmo tempo em que legitimam o seu poder hierárquico frente a elas.

Ao impedir-se que elas voltem à família durante o período de férias escolares, como o fazem aquelas que já se consagraram a Deus pelos primeiros votos, impede-se que as meninas coloquem em dúvida os preceitos e as normas da instituição que são pré-requisitos à vida religiosa. Assim, o período preparatório, que é concebido como “experiência” da vida religiosa, tem na realidade o caráter de inculcação, pois como experiência implicaria conhecimento real e a possibilidade de escolha desse projeto de vida. Ora, na realidade esse período probatório funciona como um treinamento, pela Congregação, do “jeito de freira” e não permite o confronto dessa experiência com outro tipo de realidade, pois a proibição de sair do convento antes de feitos os primeiros votos funciona no sentido de impedir “recaída” e a possibilidade de as meninas serem questionadas por gente de fora da instituição a respeito de sua opção. Inculca-se nas meninas o sentimento de terem “sido escolhidas por Deus”, da mesma forma que Charles Suaud (1978) analisou a inculcação da vocação entre os meninos nos seminários franceses:

Ao entrarem no seminário, as crianças se encontravam pela primeira vez separadas de forma radical e contínua do universo cotidiano da família e do universo social de suas comunidades de origem. Esse corte brutal oficializava de alguma maneira a sua vocação: de simples potencialidade, ela se tornava certeza ou, melhor ainda, uma nova natureza.²⁶

²⁶ Infelizmente não foi possível recuperar a página da citação de Charles Suaud, aluno de Bourdieu, que teve forte impacto em minha análise. Lembro que este texto foi escrito em uma época na qual

Antigamente as meninas entravam no convento no final de fevereiro. Hoje elas o integram em janeiro, o que lhes permite assistir, logo ao entrar, ao principal ritual de consagração: o ritual da vestição. A função reforçadora dos rituais na configuração do desejo de seguir a carreira religiosa me parece extremamente importante. Todo ritual é fonte de emoções e de concentração de sinais da vida religiosa: quanto mais elas assistem a eles, mais vão desejando ver-se naquele lugar.

3.1.1 Pré-requisitos

O aspirantado é a primeira etapa da vida religiosa. É quando entram todas as novas candidatas. A idade mínima de entrada no aspirantado é de 15 anos, mas há algumas exceções de meninas que entraram com 14. Além da idade, um outro pré-requisito é a escolarização mínima de 4 anos primários – escolarização oferecida na grande maioria das escolas rurais de Santa Catarina, mas nem sempre seguida por todos os filhos de agricultores (ZAGO, 1986, 1989). Esse primeiro período, em que elas ainda estão “experimentando” a vida religiosa e se escolarizando, deve ser assegurado economicamente pela família da candidata, que paga regularmente uma quantia à responsável pelas noviças referente à alimentação e aos gastos escolares das meninas. Esse pagamento em dinheiro faz parte do “dote” necessário à entrada na Congregação e representa um investimento importante da família na definição da opção religiosa por parte da filha, como já analisei anteriormente.

Não consegui chegar a dados reais a respeito desse “dote”, pois nenhuma das aspirantes quis falar dele, umas controlando as outras quando eu tocava no assunto. Ouvia falar, em janeiro de 1987, na quantia de Cz\$ 1.000,00, mas não sei se é a quantia total ou apenas uma parcela do dote. Parece haver, por parte das aspirantes, uma minimização da quantia do dote necessário para entrar no convento, como se falar de dinheiro desmerecesse a vocação delas. No entanto, passado o período de iniciação, as junioristas têm a exata dimensão do valor monetário

não havia internet; e, como esse livro estava esgotado (havia lido os artigos em revistas), tive de lê-lo na biblioteca da Sorbonne, onde muitas vezes o cansaço e a falta de treinamento científico me levaram a negligenciar o registro de dados precisos das referências. O desespero de não os ter no momento da escrita da tese e de artigos foi um dos aprendizados de disciplina na elaboração de fichas de leitura que levei para meus cursos de metodologia nas últimas três décadas.

investido na entrada no convento. Uma das junioristas que trabalham no hotel, vinda do Nordeste, conta:

Eu não tinha como conseguir o dinheiro do dote, que era de 4.000 cruzeiros em 1980. Eu já trabalhava com as Irmãs lá na minha cidade, mas minha família não podia me ajudar, era muito pobre mesmo. Agora eles emigraram para uma cidade maior no Norte, onde mora um irmão meu. Aí eu fui pra rua, esmolar com o povo para conseguir a quantia necessária. Não foi fácil (Irmã Regina, 23 anos).

Com a “crise” de vocações observada durante a década de 1970, parece que foi diminuída a quantia do dote tal como ele era exigido junto àquelas que ingressaram nas congregações na metade do século. A própria pauperização do campesinato, que praticamente extinguiu a possibilidade de o pai dotar os filhos quando estes atingem a independência, transformando grande parte do campesinato em trabalhadores rurais sem-terra, parece forçar as Congregações a aceitarem meninas sem “dote”. Duas aspirantes “boias-frias” oriundas do Rio Grande do Sul me contaram terem sido “ajudadas” pelas irmãs, o que não implicou a eliminação total do dote. Por menor que seja a quantia em dinheiro que a menina traga, essa ainda parece ser uma exigência fundamental para ingressar na Congregação. Essa exigência mostra que o dote é parte do circuito da dádiva que a ida ao convento significa para as famílias das futuras freiras. Aprendemos com Marcel Mauss (1974) que dar, receber e retribuir é o que produz o social.

Além do dote em dinheiro, é preciso confeccionar o “enxoval” necessário à entrada no Convento, que constava, em 1987, de 4 saias, 4 blusas, 1 calça jeans, 1 abrigo, roupa íntima, meias, lençóis, toalhas, sapatos, etc. É verdade que a maior parte das meninas já confeccionara parte de seu “enxoval” de casamento aos 15 anos: lençóis, toalhas e panos de prato bordados²⁷. Muitas vezes elas trocam com suas irmãs, primas ou até em lojas da cidade essas peças de casal por peças de solteiro e por outros itens necessários à entrada no convento, como me relatou Irmã Olga:

Minha família era muito pobre, e minha mãe nem meus irmãos queriam me ajudar a entrar no convento. Então, eu fui trabalhar como doméstica

²⁷ Conferir o trabalho de Alice da Silva (1990) sobre os panos de prato como fundamentais na construção da identidade das mulheres mineiras.

na casa de uma senhora para fazer um pouco do ginásio, porque não tinha como pagar os estudos do aspirantado na Congregação. Depois que eu acabei de estudar, eu precisava ainda de todo o enxoval para poder entrar, aí eu fui às lojas de São Joaquim com os jogos de lençol de casal bordados que eu tinha feito na casa da minha mãe e consegui trocar pelo que precisava trazer pra cá.

3.1.2 Territórios

O aspirantado funciona como um internato, junto à escola de 1º e 2º graus aberta às crianças da comunidade (e atualmente mantida pelo estado em convênio com a Congregação), separado do bloco principal do Convento onde vivem as Irmãs professoras. No térreo do refeitório, que também serve para os cursos de música (harmônico, violão e flauta), há uma cozinha, uma sala de trabalhos manuais e de datilografia. No primeiro andar, estão situados os dormitórios e os banheiros. Os alojamentos são coletivos, e as camas separadas por cortinas “para poderem trocar de roupa sem precisar ir ao banheiro”, o que garante certa individualidade, mas também um grande controle sobre as meninas.

Como analisarei no próximo segmento a respeito do cotidiano no convento, o espaço é um elemento determinante das tarefas que ali são realizadas, e cada lugar se configura como um território cuja circulação é permitida unicamente a algumas categorias de freiras. Assim, todas as irmãs professoras podem entrar no aspirantado (o que elas raramente fazem), mas o inverso é proibido (ou seja, a entrada no convento), pois as aspirantes têm um raio de circulação bastante limitado. O único momento em que elas penetram em espaços reservados às irmãs é quando elas precisam realizar alguma tarefa específica, segundo a divisão semanal de trabalho estabelecida pela mestra das aspirantes.

3.1.3 Atividades

No mural do refeitório, permanece afixado um quadro das atividades que devem ser realizadas, diariamente, a partir das 6h, quando toca a sineta para o despertar. Além desse quadro de atividades, há um quadro de aniversários e de equipes de trabalho. Essas atividades são minuciosamente detalhadas – quase que de 5 em 5 minutos – em alguns momentos do dia, como o despertar, não havendo nenhum tempo livre entre uma atividade e outra. Há apenas o período de uma

hora diária intitulado “recreio”, no qual cada uma delas pode realizar a tarefa que desejar numa sala junto com as outras: bordado, leitura, etc. O dia assim delimitado impede qualquer pensamento ou atividade que não diga respeito unicamente à construção do projeto religioso. O mesmo constatou também Charles Suaud (1978) ao descrever a vida em um dia dentro de um pequeno seminário na França, dizendo que era uma sucessão de atividades profanas, intermediadas por tempos de reza ou atividades religiosas.

Ao misturar atividades profanas com religiosas, vão-se habituando o corpo e a mente a ver, em toda ação, uma oferta a Deus. Esse encadeamento de ações vai criando algo como um movimento instintivo, que impossibilita que elas desvinculem uma atividade religiosa de uma ação cotidiana. Vejamos o exemplo dos microrrituais do “levantar-se”: acordar logo ao escutar a sineta, levantar imediatamente, rezar, vestir-se, escovar os dentes, ir à missa na capela, preparar o café, rezar em pé antes de sentar-se à mesa, sentar, comer em silêncio, levantar e lavar a sua louça, guardá-la no armário pessoal (a xícara em cima do prato, o talher enrolado no guardanapo ao lado), etc. Todas essas atividades (algumas não duram mais de 5 minutos) são cronometradas com rezas, sendo impossível desvinculá-las do seu caráter religioso. A primeira reza do dia, ainda na cama logo ao levantar-se, é uma oferta do dia e de suas tarefas a Deus, o que estimula a associação do cotidiano à prática religiosa. O exemplo da padroeira do Postulado – Santa Teresinha de Jesus – estimula esse tipo de associação, tal como sua história é apreendida pelas aspirantes e postulantes:

Todo dia, no amanhecer, a gente estuda a vida de Santa Teresinha de Jesus, que é a padroeira do nosso postulante. Eu ainda não sei muito da vida dela, só que ela era de uma família rica e que largou tudo para entrar no Carmelo. Ela morreu de tuberculose com 24 anos, mas virou santa porque tudo que fazia no Carmelo oferecia para Deus. Juntava um alfinete no chão e dizia: “para as missões de Jesus Cristo” (Depoimento de Pilar, aspirante, 15 anos).

3.1.4 Jeito de freira

“Casa de freira é assim: a gente arruma tudo deste jeito”, explicava-me uma das irmãs mais jovens diante de meu espanto no depósito de toalhas e lençóis, frase à qual se seguiu uma longa explicação prática de como se dobrava daquele jeito singular toda a roupa de cama do convento.

Além dessa transformação de todo ato em oferta a Deus e da inculcação do sentimento de excepcionalidade da sua escolha – que parece às meninas a confirmação do “chamado de Deus” –, o aprendizado do “jeito de freira” se dá na repetição de uma série de tarefas cotidianas que são feitas segundo um método determinado: as toalhas e os lençóis devem ser dobrados segundo um complicado jogo de dobras; a louça deve ser guardada de um modo específico no armário; a cama é feita de um determinado jeito; a roupa é estendida no varal também seguindo algumas dobras; a comida é feita segundo um método determinado; elas aprendem a escrever caprichadamente e com um tipo de letra muito preciso – e, assim por diante, vão-se configurando técnicas precisas para cada tarefa cotidiana. Em vez de racionalizar o trabalho, esses métodos servem mais para controlar o trabalho e, sobretudo, o que se passa pela mente das meninas. Além disso, não há de fato grande “racionalização” do trabalho, no sentido taylorista do termo, pois grande parte das tarefas que elas realizam é na verdade executada de forma mais trabalhosa do que segundo técnicas tradicionais na região para a execução do trabalho doméstico. “Uma freira não pode ser preguiçosa”, “a preguiça é um pecado” – eram frases que ouvia seguidamente nas primeiras semanas do aspirantado, sobretudo quando as aspirantes deviam executar tarefas árduas e inúteis, como limpar os paralelepípedos do pátio, tirar pedras do jardim ou reformar completamente um canteiro porque a Mestra queria mudar o gramado.

Além de tudo, aprende-se, no convento estudado, muito mais que “um jeito de freira”: um ethos germânico de ordenar o mundo – assim como, em outras congregações de origem europeia, impera um ethos italiano ou francês, esses bem menos vinculados a uma ordenação do mundo sagrado pela limpeza. Assim, ao mesmo tempo em que as camponesas são introduzidas na modernidade e na manipulação de máquinas desconhecidas nos seus ethos de origem, como máquina de lavar roupa, de tirar leite das vacas, de trabalhar na cozinha (liquidificador, batedeira, aspirador, etc.), elas também são introduzidas num mundo onde a limpeza é o centro de todos os valores – limpeza que implica encerar semanalmente todos os parquês dos imensos corredores, limpar regularmente todas as vidraças e vitrais do convento, retirar gramíneas entre os paralelepípedos da entrada do convento, etc. O “delírio de limpeza” imperante na maior parte das congregações onde predomina a etnia alemã é interpretado pelas irmãs progressistas (que viveram durante grande parte de suas vidas nesse tipo de Congregação) como uma forma de controle e superexploração de uma mão de obra barata que as

congregações preferiam, até bem recentemente, manter desqualificada. De fato, para algumas das que entram atualmente na Congregação, é apenas no aspirantado que as tarefas de limpeza são realizadas alternadamente por todas as integrantes da comunidade. Na medida em que as Irmãs vão qualificando-se profissionalmente e assumindo tarefas mais elevadas na escala social, elas vão deixando de executá-las, muitas vezes empregando mão de obra não religiosa para esse fim (como é o caso das tarefas do hotel localizado no convento). Retomarei a questão da divisão de tarefas no próximo capítulo.

A conclusão a que chego sobre o significado do trabalho no convento é que elas aprendem a dobrar as camisas, toalhas e lençóis de um determinado jeito para distingui-las do resto das pessoas, caracterizando o “jeito de freira”, que pressupõe limpeza, perfeição, capricho e arrumação. Ao se distinguirem do “jeito de casa”, as meninas aderem a uma noção de “distinção”, tão cara a Pierre Bourdieu (1978), que lhes reforça o sentimento de “grupo escolhido”. Esse aprendizado é de tal forma introjetado em todas que passaram pelos conventos que ele as marca e as distingue para o resto de suas vidas, mesmo entre aquelas que abandonaram a carreira religiosa.

A limpeza, além de se configurar como um caráter distintivo, assume a simbologia de limpeza da alma, de purificação vinculada ao ethos religioso, tal como analisou Mary Douglas (1976) a respeito do Levítico.

3.1.5 A salvação

Ao mesmo tempo em que se aprende o “jeito de freira”, no aspirantado se estuda a salvação – assunto considerado fácil por aquelas provenientes de famílias religiosas em que se lia a Bíblia regularmente, como o caso da Irmã Brígida:

Eu fiquei só três meses no aspirantado e logo no postulado. Pra mim foi fácil passar, porque minha família era muito católica e lia a Bíblia todo dia. Mas, de todo jeito, o exame é uma decoreba, tem que responder igualzinho ao que nos ensinaram. Mas a gente já sabe as respostas, porque todo ano é a mesma coisa, e quem fica lá mais de um ano conta pras outras.

O exame de conhecimentos que é necessário fazer para passar de uma etapa à outra parece ser muito mais uma barreira simbólica do que um verdadeiro exame de seleção. A própria forma como as aspirantes o fazem, “colando”, mostra que

elas o encaram como qualquer exame escolar, não acreditando que, por ser um exame para a carreira religiosa, seja necessário um complemento especial; nem que Cristo – lá de cima – controle a seriedade de suas “futuras esposas”. Da mesma forma, observei que, em vários outros momentos rituais dessa ordem religiosa, não imperava uma única lógica na realização das atividades rituais, havendo uma aparente falta de seriedade, por parte de candidatas e freiras, frente ao sagrado. De fato, parece que há um jogo entre o profano e o sagrado: a “cola” (que equivaleria à falta de seriedade, mentira, etc.) se justifica como necessária e justa para fazer um exame “que se repete igual todo ano”.

3.1.6 O lúdico

Além das atividades relacionadas com trabalho, as meninas também têm atividades lúdicas e recreativas que são realizadas nas sextas-feiras à noite: jogos de bola, cantorias e outras brincadeiras.

Durante o carnaval, por exemplo, elas se fantasiam e dançam entre si. Para muitas, oriundas de zonas rurais muito pobres, é no convento que elas vão vivenciar as primeiras festas e bailes “entre irmãs”. O teatro, como atividade lúdica realizada pelas irmãs professoras nas festas de aniversário das irmãs idosas, vai espantar algumas meninas “que nunca tinham visto isso” e que me contavam em detalhes as fantasias, cantos e brincadeiras que vivenciaram pela primeira vez na vida ao entrarem no “colégio das irmãs”. Não se pode dizer que o convento seja “triste”, como o representam os leigos urbanos. Pelo contrário, parece-me que as aspirantes vivem em permanente alegria e felicidade.

Também, entre as atividades lúdicas, estão as aulas de música – flauta, harmônico ou violão –, nem sempre do agrado de todas as aspirantes, algumas das quais optam pelo aprendizado de datilografia durante as aulas de instrumentos musicais. Mas a música, além de seu caráter lúdico, encerra também em si um traço distintivo das religiosas que, ao dominarem o uso de alguns instrumentos musicais ou apenas pela própria voz, nos coros da Igreja, se aproximam de um modelo de “encontro com Deus” que as distingue do resto dos mortais.

3.1.7 Aprendendo a ser freira

Concordo plenamente com a afirmação das aspirantes de que é no aspirantado que se “aprende a ser freira”. Foi nesses primeiros meses que observei

as maiores transformações nas meninas, tanto físicas quanto mentais e afetivas. Fisicamente, a mudança é brusca: a maioria delas é magra ao chegar; e, alguns meses depois, já são bem gordinhas. No espaço de um mês em que me ausentei do convento, cheguei a não reconhecer algumas delas, tamanha sua transformação física. É verdade que essas meninas, vindas da roça, habituadas a um trabalho pesado, se encontram de repente mais ou menos ociosas e sedentárias nos bancos escolares e acabam engordando (além, é claro, do fato de que “em casa” elas não tinham cinco refeições reforçadas por dia, como no convento – o que, aliás, as espantava muito). Além disso, elas não são estimuladas a cuidar do corpo, pois o importante é o “espiritual”. Também abandonando o corpo, elas abandonam mais facilmente os valores do “mundo de fora” e deixam de ser “corpos desejantes” para se tornarem unicamente “espíritos desejantes”. Junto com as transformações físicas, há toda uma transformação do vocabulário empregado e dos assuntos tratados. No início, elas falam muito de casa, da família, dos locais de origem, cantam músicas sertanejas e gauchescas que tocam nas rádios... Com o tempo, as músicas cantadas se transformam em músicas religiosas, os assuntos passam a ser coisas do convento, e se começa a escutar coisas do tipo: “quando se tem a graça de Deus, tudo é maravilhoso”.

3.2 Postulantado

A segunda etapa da vida religiosa é o Postulantado. Aparentemente, essa etapa não difere muito do aspirantado, pois as meninas permanecem vivendo no mesmo local, comendo no mesmo refeitório, apesar de dormirem num alojamento separado. Mas, a partir do momento em que elas ingressam no postulantado, elas se aproximam mais concretamente da vida religiosa, pois essa etapa dura apenas nove meses ou até menos, quando a candidata, além de possuir escolarização suficiente (1º grau completo), demonstra possuir uma vocação “forte”. O postulantado começa no mês de maio – ou mesmo alguns meses mais tarde, como foi o caso em 1987, porque a Madre Geral, cuja presença é indispensável ao rito de instituição do início do postulantado, estava na Europa resolvendo problemas da Congregação – e acaba no início de fevereiro, no dia seguinte ao ritual de vestição, quando as postulantes entram no Noviciado, tomado o lugar daquelas que se tornaram professoras.

Para algumas, o aspirantado durou poucas semanas, como o caso das irmãs com maior instrução, que entraram quase que diretamente no postulantedo. Algumas nem passam pelo aspirantado, como o caso de uma irmã que já tinha concluído o curso Normal no colégio mantido pela Congregação em Florianópolis:

Eu cheguei, e a Superiora da Congregação me disse que eu fosse passar a tarde na casa de minha amiga que morava na Agrônômica e que eu voltasse no dia seguinte para entrar. Foi assim... E, quando cheguei, as minhas professoras me seguraram e me disseram: “agora ela é nossa, agora ela é nossa”. Eu fiquei espantada me perguntado o que significava “agora ela é nossa”. Fizemos um retiro, éramos seis moças, uma só falava alemão. Era dia 29 de junho. No dia 2 de julho, terminou o retiro, e já entrei. Éramos postulantes, ficamos postulantes até o dia 5 de janeiro, quando começou o noviciado... (Irmã Rosália, 80 anos).

Para ser Postulante, é necessário ter no mínimo 17 anos e estar acabando o 1º grau, pois, pelo direito canônico, só é possível entrar no noviciado aos 18 anos (pelo antigo era aos 16). E, uma vez tendo entrado no postulantedo, a família de origem não precisa mais manter economicamente a menina, pois ela passa a fazer parte da Congregação, a qual a assume economicamente.

No postulantedo, intensificam-se os estudos religiosos e se começa a estudar também as regras da Congregação. Pressupõe-se que as que entram já puderam discernir se têm vocação ou não – dito em outros termos, se elas se adaptam ou não às normas do convento e se aprenderam o “jeito de freira”.

Não pude observar as mudanças ocorridas com a entrada das meninas no postulantedo, pois ele não começou em maio, como era previsto, devido ao atraso no retorno da Madre Geral de sua viagem à Europa (onde fora participar da eleição da nova Madre Geral da Congregação).

3.3 Noviciado

O noviciado é um ano de síntese e reflexão.

Logo após o ritual da vestição, as postulantes deixam o colégio para se tornarem noviças. Primeiro elas passam uma semana trancadas na casa de retiros,

localizada numa bela praia do litoral catarinense, e só depois é que se dirigem ao noviciado, na casa principal da Congregação, nas imediações de Florianópolis.

A saída é emocionante e me lembrou os meus tempos de bandeirante²⁸, pela emoção das despedidas nos grandes acampamentos, pelas músicas cantadas. Ao entrarem no ônibus, em meio às lágrimas de despedida, a mestra das noviças fez com que elas rezassem um Pai Nosso, momento a partir do qual as meninas ficaram sérias e compenetradas, assumindo o novo papel que lhes cabia na Congregação.

O noviciado é feito em dois anos. No primeiro ano, elas ficam trancafiadas, não podendo estudar outra coisa senão religião. Algumas se lembram do tédio desse primeiro ano:

Lembro-me daqueles dias de calor em que a gente tinha que ficar encerrada, rezando e rezando, o tempo não passava nunca.. Eu não acreditava que um dia a gente fosse sair dali. E o que mais a gente queria era ser ativa, estar nas obras da Congregação, trabalhando e ajudando o próximo. Não guardei nenhuma lembrança boa daquele momento como guardei de outros... (Bárbara, 45 anos, irmã que deixou o convento após 10 anos de votos).

O noviciado é um período excepcional durante o qual todas as forças estão dirigidas para questões espirituais. Autores como Anne Marie Le Leannec (1967) observaram que a maior parte dos distúrbios mentais entre freiras se manifesta nesse período em que há uma grande busca de introspecção, o que favorece a manifestação de problemas psíquicos. Não pude observar o que acontecia com as meninas que entraram no noviciado, pois elas não estavam mais no convento, e só as vi uma vez, por acaso, no centro de Florianópolis, como relatei no meu diário:

Na frente do Correio central, eu vi um grupo insólito – moças vestidas comportadamente e bastante fora de moda. Num primeiro momento, não me dei conta de que eram as noviças que eu tinha conhecido quando aspirantes. Ali na Praça principal de Florianópolis, elas destoavam de

²⁸ “Bandeirantes” era a designação para jovens adolescentes que participavam do movimento escoteiro para mulheres na década de 1970, na continuidade da categoria mais jovem, chamada “fadinha”. Tratava-se de um movimento jovem muito forte durante minha adolescência em Porto Alegre, tradicionalmente vinculado à Igreja Católica, e que, naquele período de ditadura militar no Brasil, se aproximava da corrente da Teologia da Libertação. Ao rever estas páginas, em 2020, não deixo de me espantar com a categoria “colonial” usada pelo movimento escoteiro brasileiro.

tudo e de todos. Fiquei observando de longe, com medo de que elas me reconhecessem. Em pé, todas juntas, elas pareciam esperar alguém e olhavam fascinadas o movimento da rua. Apareceu a Mestra das noviças, e elas partiram em grupo. Pareciam contentes com o passeio. Mais adiante, a Mestra parou e deu instruções, e elas se separaram de duas a duas. Foram fazer compras nos camelôs perto do mercado público, que vendem um pouco de tudo a preços populares (diário de campo, 10/08/87).

Esse encontro inesperado só me trouxe indagações que não consegui resolver, pois não tive mais contato com as irmãs depois dessa data.

No segundo ano, cada uma delas vai para uma comunidade diferente, assumir um trabalho junto com as Irmãs e verificar se realmente “tem vocação”. Após esse segundo ano, elas se reencontram uma semana antes do ritual da vestição, quando fazem retiro e confirmam seu desejo de se tornarem freiras.

3.4 Vestimenta ou primeira profissão

“É a festa mais bonita da vida religiosa” – assim me respondiam todas as irmãs às minhas indagações sobre a festa da vestimenta, que eu ainda não conhecia. Até o momento do ritual, eu não conseguia nenhuma outra explicação sobre o que se passaria naquele momento. Segundo as minhas informantes, era impossível explicar o que acontecia no ritual, como se dele sobrassem apenas emoções e sentimentos de plenitude. Depois da cerimônia, ouvi alguns relatos de como era no passado e pude confrontá-los com o que vi em 1987, constatando que o ritual de vestimenta havia sido bastante simplificado.

3.4.1 Antigamente

Antigamente²⁹, a noviça entrava na igreja toda vestida de branco, “como uma noiva”; e durante o ritual recebia o hábito negro e o véu branco que usaria por toda a vida a partir daquele momento, identificando-a ante a vida religiosa.

²⁹ A categoria “antigamente” remetia, nas falas de minhas interlocutoras, às regras das congregações religiosas femininas antes do *aggiornamento* da Igreja Católica, instituído pelo Papa João XXIII nos anos 1960.

Esse ritual era seguido rigidamente pela maior parte das Congregações do Brasil, como se lembram duas irmãs de diferentes Congregações:

No meu tempo, era muito mais bonito. A gente entrava na igreja toda de branco, com o véu tampando o rosto até o peito. Parecia noiva. Depois a gente ia à sacristia e trocava, punha o hábito todo preto, véu preto, só um pano branco na frente... (Irmã Cecília, 76 anos).

O dia mais bonito foi na nossa entrada... Do lado de fora, estava toda a família, os amigos. Eu chorava, era uma grande despedida. E, quando nós entramos lá dentro, estavam todas as irmãs reunidas entoando cânticos, tudo decorado com lírios brancos, elas nos abraçando e dando boas-vindas... (Irmã Rosália, 80 anos).

Antigamente, ao mesmo tempo em que elas largavam os hábitos seculares, abandonavam também tudo que as vinculava à sua família de origem, como o próprio nome, o que simbolizava o abandono total de sua identidade em prol da vida de freira, entregue a Cristo e à Congregação:

Quando a gente chegava à frente, tinha que abandonar tudo em nome de Deus, até o nome de batismo. Meu nome era B., até hoje eu assino nos documentos. Eu não gostava dele, por isso não troquei quando podia (Irmã Cristiana, 56 anos).

E, na hora que a gente tava na frente, o padre dizia o nome que a gente ia chamar. Quem escolhia eram as superiores, que diziam pra eles. O meu nome de antes era L.; eu gostava mais dele do que do que me deram, mas depois, quando dava para trocar, eu não quis mais, tantos anos com o mesmo nome... (Irmã Cecília, 76 anos).

Nessa época, havia também o corte ritual dos cabelos, que significava o despojamento total de si mesmas, segundo exemplo de Santa Clara, introduzido pelas cisterianas e adaptado por todas as ordens. Hoje, as meninas já chegam com os cabelos curtos; e há inclusive algumas freiras com o cabelo na altura dos ombros, o que mostra que os cabelos não detêm mais essa simbologia³⁰.

³⁰ O corte dos cabelos compridos parece deter o mesmo significado em diferentes culturas. No Ocidente, tradicionalmente os cabelos compridos são representados como de acordo com as meninas e adolescentes; “não fica bem uma mãe de família usar os cabelos compridos” parece ser uma

Hoje, a vestição é simbólica, pois as freiras não vestem mais definitivamente o hábito. O único símbolo que as distingue dos leigos é o crucifixo com as insígnias da Congregação. Também se busca preservar suas identidades familiares e civis, permitindo-lhes que guardem seus nomes de batismo.

A vestimenta sempre foi uma festa familiar, para a qual todos os parentes eram convidados. Mas, diferentemente da cerimônia de vestição no passado, que representava a entrada na congregação e no claustro³¹ e marcava o afastamento total em relação ao mundo exterior, a vestimenta hoje, nas congregações apostólicas, é o primeiro momento em que as jovens religiosas podem deixar o mundo fechado do convento e voltar ao mundo secular, revendo a família e a comunidade de origem. Hoje as famílias são convidadas para a cerimônia religiosa e para um grande almoço depois dela, além de terem toda a estada paga no hotel do Convento durante o fim de semana da cerimônia.

O ritual da vestimenta é um ritual de instituição, tal como Bourdieu (1982) analisou os rituais de formatura nas “Grandes Escolas” francesas. Na verdade, a família se reúne para reconhecer oficialmente a escolha da filha, que vai modificar estruturalmente a posição simbólica da família frente à sua comunidade.

3.4.2 O ritual

O ritual da vestimenta consiste de uma missa em que as noviças serão consagradas freiras, na presença de todos os responsáveis hierárquicos da Igreja – superiora e outras irmãs importantes na hierarquia da Congregação –, padres das localidades de onde provêm as noviças, bispo e auxiliares da Cúria, além de familiares e amigos das noviças.

crença popular bastante difundida no Brasil. O mesmo se poderia falar da Índia, onde os cabelos compridos, muito valorizados no imaginário sobre as mulheres, não são considerados adequados para mulheres casadas (pelo menos é desaconselhável que elas os usem soltos), tal como aprendi nos anos de doutorado em que vivi na Maison de l’Inde, na Cité Internationale de Paris.

³¹ No filme *Thérèse*, que se passa no século XIX, a entrada da nova freira é feita individualmente: a menina vestida de noiva, com um véu cobrindo o rosto (como me contou a Irmã Iolanda), um buquê de flores nas mãos, o pai acompanhando-a até o altar, e toda a parentela reunida. “Que bom ver vocês aqui no dia mais feliz da minha vida! Vocês, que vieram de tão longe...” – é a fala de Thérèse no dia de sua entrada no claustro. No filme *Agnes de Deus* (dirigido por Norman Jewison, 1985), também há uma cena semelhante da entrada de uma menina no claustro, numa cerimônia de vestição nos dias de hoje.

O ritual dura três horas e se constitui de diferentes etapas, as quais reconstituo etnograficamente aqui.

3.4.2.1 A entrada na Igreja

As noviças entram na igreja em fila indiana, acompanhadas por pai e mãe (ou por padrinhos escolhidos por elas, caso os pais não possam vir), vestidas com saia azul-marinho e blusa branca, trazendo na cabeça uma grinalda de flores brancas, e nas mãos uma vela branca com uma inscrição prateada.

Atrás delas vêm os superiores hierárquicos: bispo, padres e superiores de congregação. As noviças sentam nos primeiros bancos do lado direito, junto com os pais, o que marca a situação de excepcionalidade do ritual, pois o lado direito é reservado às irmãs mais velhas que já tenham proferido votos perpétuos.

O coro canta – como, aliás, em todos os momentos da missa. O coro tem uma participação fundamental na criação de momentos fortes e fracos do ritual. Mais do que um acompanhamento musical nos rituais da congregação, ele tem uma função similar ao coro das tragédias gregas, que explica e chora o trágico destino do herói, como aprendemos com os helenistas Jean-Pierre Vernant e Paul Vidal-Naquet (1973). Mas aqui, ao contrário, ele louva e se alegra, marcando e reforçando cada etapa. Junto com o coro, há uma comentarista que explica aos leigos o que está acontecendo, para que não haja nenhuma confusão na sequência rígida do ritual, como atestam as frases iniciais:

É festa para a congregação e para a Igreja, porque celebramos a coragem, o amor e a generosidade de oito noviças que dão seu “Sim” ao Senhor e se consagram a Ele, fazendo publicamente a sua Primeira Profissão Religiosa.

3.4.2.2 O chamado

Na segunda etapa do ritual de vestimenta, reforça-se o significado da vocação como um chamado de Deus, confirmando-se o batismo. É o momento em que as noviças são apresentadas publicamente pela congregação, que dá seus dados biográficos, lugar de origem, nome do pai e da mãe, número de irmãos e seu lugar na fratria, e sua idade. Depois dessa apresentação e de ter sido feito o ato de penitência, cada uma delas diz: “Vós me chamastes. Aqui estou, Senhor!”

3.4.2.3 A vestimenta

É o ponto alto do ritual, momento no qual elas recebem a veste do uniforme da Congregação, que agora não dispõe mais do hábito como antigamente. A “veste” se compõe de saia e casaco azul-marinho, blusa branca e sapatos pretos. A comentarista explica que a veste representa a “simplicidade da vida” e também é “símbolo da mulher consagrada, que, revestida da verdadeira simplicidade, vem ser, no mundo e na história dos homens, o maior ornamento, a rosa mística, a casa de ouro, o Palácio de Deus, em quem reside toda a plenitude da graça e todo o bem”.

Logo após, elas professam publicamente o desejo de se tornarem religiosas e de pertencerem a Congregações:

Em nome da Santíssima Trindade, na presença da Bem-Aventurada Virgem Maria, de São José e de São Francisco, eu, irmã [nome], me consagro a Deus por um ano pelos Votos de Obediência, Castidade e Pobreza, que professo nas mãos de irmã [nome], Superiora Provincial da Província [nome da província]. Entrego-me, pois, de todo o coração a esta família [...], viver o Evangelho, seguindo Jesus Cristo como Mestre. E, no estilo de vida de São Francisco de Assis, quero aprender e praticar a Misericórdia, tornando-me cada vez mais semelhante ao Pai, e difundir, assim, no universo o Deus da Misericórdia³².

Depois de professado o desejo de ser religiosa, elas recebem o crucifixo, “insígnia” da Congregação, e repetem: “assumindo a cruz, assumimos nossa fragilidade, nossa pobreza. Somos cinza, somos pó...”.

3.4.3 Vestimenta para as progressistas

Enquanto a ênfase, nas congregações tradicionais, é nos rituais coletivos³³, nas congregações progressistas se valoriza o caminho individual. Para as progressistas, a candidata deve fazer os votos quando se sentir preparada. Nesse momento,

³² Para preservar eticamente o grupo estudado, retirei desta citação de uma fala ritual todas as referências à Congregação estudada.

³³ Nas congregações tradicionais, a necessidade do coletivo é muito forte, o que justifica que, no ano da pesquisa, não tenha havido nenhum “casamento com Cristo”, pois havia apenas uma ou duas junioristas com cinco anos de vida religiosa.

a cerimônia se fará junto à comunidade na qual ela atua. É também uma cerimônia pública para a qual são convidados os pais, familiares, amigos e outros religiosos. Já os votos definitivos são feitos no âmbito privado, apenas junto com as outras irmãs da Congregação, durante suas Assembleias Gerais anuais.

3.5 Juniorato

Após esse primeiro ritual, a noviça torna-se irmã, mas não tem ainda todos os direitos no interior do grupo. Para isso, ela precisa passar por uma nova etapa, que dura cinco anos, denominada Juniorato. Durante esse período, elas podem voltar atrás e abandonar a carreira religiosa sem que seja necessário “pedir ao Papa”. Por isso, elas renovam anualmente os votos. Nesse período, as irmãs quase não assumem tarefas de responsabilidade na congregação; não podem afastar-se da província principal e ir para outras regiões do país. Nesse período, há a possibilidade de abandonar a vida religiosa no final de cada ano de votos, de mútuo acordo entre a Congregação e a irmã que deixa o convento. É claro que, como em todo o sistema capitalista, a relação entre congregação e freira pressupõe um contrato – que não é apenas verbal, uma vez que, a cada ano, a irmã assina no livro da Congregação seu compromisso por um ano de trabalho e de dedicação à comunidade. Assim, se a religiosa deseja abandonar o convento, ela deve fazê-lo no final do ano letivo e não assumir um novo compromisso no mês de janeiro que a obrigue a prestar seus serviços materiais e espirituais à Congregação por mais um ano, como explica uma juniorista:

Por isso é que a gente precisa pensar muito antes de renovar os votos, porque, uma vez renovados, não adianta querer sair. Precisa esperar até o final do ano. Mas quem renova é porque tem fé e não vai deixar a vocação pelo caminho (Irmã Edith, 24 anos).

Nesse período, elas também não se beneficiam de nenhum investimento por parte da congregação. Raras são as que conseguem cursar uma faculdade nesse período. A faculdade, além de ser uma vantagem a uma irmã em particular, representa uma perda de trabalho para a Congregação. Por isso, parece que são encaminhadas para a Universidade só algumas consideradas “mais capazes” e em

carreiras que beneficiem diretamente as obras da Congregação. Atualmente, por determinação da Igreja, o 2º grau é obrigatório para todas as irmãs³⁴.

Durante o juniorato, há, duas vezes por ano, o seminário de formação: uma semana durante a qual todas as junioristas se reúnem para fazer retiro com padres e freiras especializadas em questões religiosas. Estudam filosofia, teologia, patristica. “Este estudo não se faz em forma de aula, mas de reflexão”, explicam algumas junioristas.

Cada um desses cinco anos é dedicado a um assunto que elas estudam sob orientação de uma superiora. No final de cada ano, elas devem entregar um trabalho datilografado³⁵ sobre o estudo feito durante os anos. Os assuntos tratados são os seguintes:

- 1º ano – vida de oração
- 2º ano – vida fraterna
- 3º ano – os votos
- 4º ano – relação com o mundo
- 5º ano – vida pastoral

Em fevereiro, na véspera do ritual de vestição, elas confirmam os votos numa cerimônia fechada durante a qual cada uma assina, no livro da Congregação, o seu comprometimento por mais um ano de vida religiosa. Nesse período ainda se observa um abandono da carreira religiosa bastante grande por parte das junioristas, três ou quatro por turma, o que significa no mínimo um terço das que entram.

O comentário de uma funcionária que atua em um dos serviços mantidos pela Congregação ilustra uma ideia corrente entre os leigos da comunidade sobre a estratégia de algumas meninas em utilizar a Congregação unicamente para poderem estudar:

Eu tive que parar de estudar no ginásio porque minha mãe, viúva, não tinha condições de manter meu estudo aqui com as irmãs. Aí eu vim trabalhar

³⁴ Obrigatoriedade de que, aliás, não agrada a muitas meninas oriundas no meio rural, onde a escola é vista como algo supérfluo e destinado a crianças que “têm cabeça” para o estudo. O desespero de ter de estudar até o final do 2º grau era visível para algumas aspirantes que, com 15 anos, estavam cursando o 5º ano do 1º grau.

³⁵ Relembro que, nos anos 1980, não se usava computador de forma corrente.

aqui... Uma destas irmãs mais jovens me perguntou: “por que tu não entras no convento, estudas e depois te mandas?”. Imagina eu, tendo que viver vida de freira só pra acabar os estudos? Tudo controlado, tem que obedecer todo o tempo. Deus me livre! Elas [as candidatas] vêm pra cá, de tudo quanto é lugar, já pensando em aproveitar pra estudar. Elas ficam um monte de anos fazendo de conta que querem ser freiras e, quando conseguem o diploma de magistério, dizem que “descobrem que não têm vocação”. Tem um monte que faz isso (Úrsula, 25 anos, funcionária).

No final dos cinco anos de Juniorato, são realizados os votos perpétuos, que significam o casamento com Cristo, momento a partir do qual elas são consideradas Irmãs da Congregação, com todos os direitos que cabem às Irmãs professoras. Acaba-se o período liminar e de integração à comunidade religiosa, e começa a vida de freira.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

SER FREIRA



Apresento, neste último capítulo, os princípios e regras que constituem a identidade e a vida das freiras no universo estudado e analiso as ambiguidades que permeiam o ideal ou “projeto” da vida religiosa, marcado pela busca da “santidade” através do cumprimento dos votos de pobreza, obediência e castidade.

4.1 Santidade

Para seguir a carreira, não precisa ser perfeita, mas tem que desejar santidade.

Essa frase, tirada de um manual da vida de santos – que é a literatura lida pelas aspirantes –, exemplifica como a identidade da religiosa é construída na busca de santidade. Esse projeto de santidade está presente em todos os atos cotidianos. Todavia, ele é negado no discurso habitual sobre a vida religiosa de minhas interlocutoras. Na missa do Dia de Todos os Santos, por exemplo, o padre perguntava às freiras presentes: “quem de vocês já pensou em ser santa?”. E, face ao silêncio geral, ele dizia que esse deveria ser o ideal de todo mundo, especialmente das religiosas que dedicam suas vidas ao sacrifício pelos necessitados: “todo mundo deve desejar ser santo, porque é pela dedicação total ao outro que se chega a Deus. Ninguém deve ter vergonha de querer ser santo”.

No entanto, há uma ambiguidade muito grande nesse projeto de santidade, pois na realidade elas não podem desejar a santidade, uma vez que se deve ter muita humildade nos desejos e é preciso reconhecer permanentemente que não

se é perfeito. Seguindo os trabalhos de Pierre Bourdieu sobre o habitus acadêmico (1988), o princípio da humildade, isto é, a regra de resistir a todo e qualquer movimento de orgulho e de assumir uma postura de profunda indiferença frente aos elogios e ao reconhecimento dos outros, é central para a constituição do campo acadêmico. A “renúncia” que o lugar de poder intelectual exige também está presente no modelo de humildade exigido na vida religiosa. No caso estudado, ela se confunde – pela submissão à instituição eclesiástica que substitui o olhar do “mundo” – com uma postura de modéstia e de autopunição³⁶.

Entretanto, há também, na vivência do “projeto de santidade”, um prazer imenso e a possibilidade de um gozo espiritual muito particular, tal como descrevem os relatos da vida de santos.

As histórias de vida de santos que são lidas no convento estudado fortalecem um tipo determinado de vivência religiosa calcada no sofrimento. A vida de São Francisco, por exemplo, tal como é descrita por Johannes Joergensen (1982), com fins catequéticos, leva à crença de que se atinge a santidade quando se faz aquilo de que se tem mais nojo, o que mais se odeia. No caso de São Francisco, descrito pelos ideólogos da Igreja, ele cuidava dos leprosos e bebia a água que limpava as feridas dos doentes, comia comida podre, etc. Em tudo isso, ele encontrava o maior êxtase, justamente porque era o que tinha de mais repugnante para ele próprio. É na superação de si próprio que se atingem a santidade e o reconhecimento de Deus sobre seu sacrifício. Paralelamente, é no sofrimento que se encontra a superação de si mesmo, o maior prazer, mesmo que esse sofrimento pareça absurdo e inútil para os mortais, porque, para Deus, ele não o é.

Esse prazer vinculado ao sofrimento é, no entender da psicanalista Bernadette Lorenzo (1984), uma das marcas da ideologia da Igreja Católica, que submete as mulheres e impede o prazer sem culpa e sofrimento. Na sua análise de alguns textos de Santas (Teresa, Catarina, etc.), ela sustenta que, para elas, o prazer vem unicamente da dor e do sofrimento. No seu entender, os textos das Santas

[...] offrent à la lectrice les descriptions angoissantes d’un corps malade, de souffrances atroces, d’une vie de calvaire. Même si ces “saintes femmes” inaugurent une sorte de joie dans leur martyre quotidien, l’impression

³⁶ Influenciada pela Psicanálise, uma das hipóteses iniciais da pesquisa era que a vida religiosa estimulava a formação de um superego muito forte. Todavia, o tempo em campo e os dados obtidos não foram suficientes para confirmar essa questão teórica.

subsiste néanmoins que le corps féminin “en Eglise” ne peut être que douleur, même si celle-ci est offerte à Dieu pour les frères humains (LORENZO, 1984).

Tal sofrimento se justifica na medida em que ele é específico da religião cristã, que tem um Deus morto numa cruz, erigida justamente no Monte Calvário. A irmã, ao se tornar esposa de Cristo, desposa também simbioticamente seu sofrimento.

A santidade é, pois, um estado da alma que se reflete no corpo em sofrimento, tal o caso de Santa Teresa de Lisieux, que entrega seu sofrimento a Deus. Nessa representação do corpo “em sofrimento”, o sangue tem um papel fundamental: fonte de dor e elo com Deus, ele deve ser purgado. O sangue menstrual, prova da maldição de Deus – “sangrarás e parirás com dor” –, deve ser vivido em silêncio, em reclusão, em purgação e na autopunição.

A construção da identidade da religiosa passa, então, necessariamente pelo sacrifício. Para isso, os exemplos são multiplicados, a fim de que as candidatas à santidade saibam como chegar a ela. O exemplo da fundadora da Congregação é ilustrativo a esse respeito, como é possível constatar em várias passagens de sua história de vida nas quais é reforçado o seu sacrifício:

Menina nova ainda, ela deu mostras de disposição sérias e de grande piedade. Encontrava seu prazer na oração, no trabalho, e na solidão (MADRE [Fundadora]³⁷, 1952, p. 7).

[...] O ideal que de então em diante se lhe antepunha aos olhos, era servir a Deus sacrificando-se pelo próximo como digna filha do pobre e alegre santo de Assis... (idem, p. 8).

[...] onde devia dispensar seus cuidados a doentes e alienados. Por quase sete anos ficou lá edificando a todos com sua grande caridade, não pensando em si própria, mas sacrificando-se unicamente pelo bem do próximo... Durante o verão seguinte irrompeu naquela região a cólera morbus. Impuseram aos ombros da [Irmã Fundadora] este encargo difícil e perigoso. Aceitou esta incumbência com alegria, porque viu nisso o campo de trabalho já tanto tempo esperado onde podia satisfazer plenamente ao seu desejo de sacrificar-se... socorria qual anjo de caridade a população desolada... (idem, p. 9).

³⁷ Aqui, omito propositalmente o nome a que a obra de referência é atribuída, com o objetivo ético de preservar a Congregação.

Para si não conhecia privilégios, senão deveres. Servir aos outros, sacrificar-se por eles, eis a base de sua vida. O dar-se desinteressadamente, qual mãe, tornava-a tão veneranda e amável (idem, p. 48).

Os sacrifícios necessários também são de ordem afetiva, inicialmente representados no abandono de todo e qualquer vínculo com a família ao entrar no convento – e, no exemplo da Irmã Fundadora, o sacrifício de abandonar a Congregação na qual ela tinha ingressado e junto à qual feito os votos:

A despedida daquele lugar tão caro, e particularmente de Madre [*nome da mãe*], que ela venerava com tanto amor, era-lhe duro sacrifício (idem, p. 12).

Os votos de castidade, obediência e pobreza serão o meio pelo qual as irmãs irão construir sua própria santidade.

4.2 Os votos

A vida de freira significa basicamente o cumprimento dos três votos formulados quando da vestição: castidade, pobreza e obediência. É seguindo esses votos que as irmãs vão atingir a santidade. Os votos são os mesmos para todas as congregações apostólicas, tanto progressistas quanto conservadoras. Congregações de vida contemplativa, como as beneditinas, fazem também um voto de permanência, que significa que elas devem passar a vida inteira no mesmo lugar.

Duas frases formuladas durante o ritual da vestição explicam, na ótica da Congregação, o significado dos votos:

A Religiosa professa os votos de Obediência, Castidade e Pobreza, fazendo de seu corpo hóstia viva, e assim se transforma e se renova continuamente para melhor discernir a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito.

As Irmãs noviças, pelos primeiros votos que irão emitir, estão se dispondo a experienciar no cotidiano da vida e dos acontecimentos o jeito de Jesus Cristo, segundo São Francisco de Assis³⁸.

³⁸ Excertos do livreto de acampamento do ritual da vestição *Primeira Profissão* (fevereiro de 1987).

Vejam os três votos são vividos e representados pelas duas ordens religiosas estudadas.

4.2.1 Castidade

Flor de uma raiz virginal proclamou felizes os puros de coração e ensinou, por sua vida, o esplendor da castidade. Abraçando sempre a vossa vontade, e obediente por nós até a morte, quis oferecer-se como oblação perfeita³⁹.

O voto de castidade significa a entrega total do corpo e da alma a Deus, na figura de Jesus Cristo, segundo o modelo da Virgem Maria. Mas essa entrega é percebida de forma diferente por conservadoras e progressistas: enquanto as conservadoras explicam a necessidade de castidade para “chegarem puras a Jesus Cristo” (em analogia direta com o discurso tradicional sobre o valor da virgindade da mulher antes do casamento) e veem na figura masculina o perigo ao cumprimento do voto, as progressistas têm um discurso bem mais elaborado para defender a castidade. Para estas últimas, o voto de castidade é o que lhes permite dar-se a todos, a todo povo que sofre e necessita de amor:

O voto de castidade, para mim, eu sinto assim: quanto mais eu amo esta causa, me dedico a este povo, me entrego a esta luta e crio garra com ele e luto junto com ele, custe o que custar, eu estou exercitando meu voto de castidade (Irmã Rita, 38 anos).

De fato elas vivem de corpo e alma essa entrega total da vida pessoal em prol da militância. Essa aproximação ao conceito de castidade, que significa entrega a todos, pode parecer contraditória num primeiro olhar, mas na realidade encerra a essência do sagrado, que é “a entrega total a Deus”.

Autores como Maffesoli (1985) – que estuda os rituais sagrados primitivos sob a ótica das práticas sexuais – e Cevasco (s.d.) – que trabalha sobre os textos de Santa Teresa de Ávila –, convergem nas suas interpretações sobre a aproximação do sagrado com a sexualidade. Nos textos de Santa Teresa de Ávila, por exemplo, toda referência de entrega a Deus é uma referência de entrega dos sentidos que assume um caráter extremamente erotizado. Já Maffesoli faz um inventário das

³⁹ Livreto *Primeira Profissão* (fevereiro, 1987).

práticas “profanas” dentro dos rituais sagrados, mostrando que o sexo é fonte de êxtase ritual e que, em inúmeras comunidades religiosas, a entrega a Deus através da sexualidade foi prática corrente pelo menos até o final da Idade Média. O romance *As Brumas de Avalon*, de Marion Bradley, mostra, de forma fascinante, como a Igreja Católica se reapropria, durante a Idade Média, de símbolos e de práticas religiosas pagãs – nas quais as mulheres detinham o poder por se aproximarem simbolicamente da terra e da fertilidade –, transformando-as em práticas cristãs isentas de toda e qualquer sexualidade. A Igreja, ao mesmo tempo em que destrói as religiões pagãs nas quais a sexualidade fazia parte dos rituais de fertilidade e de entrega à divindade representada sob uma ótica feminina, constrói sua prática sob o signo da culpa e reconstrói a ideia de “entrega total” sob a ótica de sublimação.

Esse rápido resumo da transformação de práticas rituais em que a sexualidade era elemento essencial da “entrega total” em práticas em que o sexo é totalmente excluído – pois totalmente sublimado na oração ou no trabalho – pode-nos auxiliar a compreender como o discurso que hoje a Igreja progressista constrói sobre o significado da castidade para as religiosas não é antagonico ao discurso que dominou a Instituição Católica durante alguns séculos.

Creio não ser necessário deter-me ao discurso tradicional sobre a castidade, pois este carece de maiores elaborações teóricas pela maneira como foi assumido pela Igreja ao longo dos séculos, determinando não apenas o comportamento dos religiosos, mas também dos leigos e particularmente das mulheres e dos casais, como nos mostra Maria Teresa Ribeiro (1986). No entanto, o discurso progressista me suscita indagações sobre as transformações ideológicas na Igreja a respeito da vida religiosa feminina, sobretudo porque o discurso progressista se reveste de uma dupla moral no que tange a comportamentos masculinos e femininos ao transformar o caráter da sublimação da sexualidade feminina (que continua sob controle) e ao introduzir a possibilidade de vivência da sexualidade por parte de padres que consideram legítimo o casamento⁴⁰.

⁴⁰ Mesmo sabendo que a comparação padre/religiosa não é uma comparação biunívoca, pois o correto seria comparar freiras com frades (ambos vinculados a ordens religiosas), creio ser possível fazer essa comparação no caso das freiras apostólicas, pois elas assumem tarefas “no mundo” e muito seguidas ocupam o próprio lugar do padre em tarefas catequéticas e de organização das comunidades cristãs.

Se for verdade que o discurso feminista, assumido por uma vanguarda de freiras, trouxe mudanças na relação entre padres e freiras progressistas, não se pode dizer que no Brasil ele tenha provocado mudanças na prática dos votos religiosos como relatam, por exemplo, experiências norte-americanas⁴¹.

Detalhe interessante é que existe todo um movimento dentro da Igreja de que os padres possam casar. Não existe nada parecido entre as freiras. Aliás, elas explicam isso pela necessidade “natural” do homem de extravasar sua sexualidade e por eles terem uma afetividade muito limitada. É óbvio que as mulheres são bem mais reprimidas sexualmente, muito mais nos conventos, de forma que elas parecem esquecer os seus desejos, ou pelo menos se recusam a expressá-los.

Ao discutir com as freiras progressistas por que não havia, entre as mulheres religiosas, o mesmo tipo de reivindicação contra o celibato que há por parte dos padres progressistas, estas me pareceram não ter refletido sobre a questão, apesar de terem elaborado toda uma nova interpretação a respeito da sexualidade:

Eu vejo muitos padres que são ótimos no trabalho, um trabalho bonito, mas nesta parte afetiva... não sei, eles parece que precisam desta parte, de casar, de ter uma mulher, de sexo (Irmã Rita, 38 anos).

Parece-me que as freiras, por serem mulheres, interiorizam melhor a repressão e acabam transferindo as necessidades afetivo-sexuais para as relações fraternas entre irmãs, carregadas de afetividade e carinho.

No entanto, essa nova concepção do voto de castidade não é uma elaboração original do grupo progressista estudado. Ela se reflete em grande parte da produção progressista da Igreja, como o explica Irmã Zeca, teórica dessa tendência, aqui citada por J.B. Libânio:

⁴¹ Faço referência aqui precisamente à questão da homossexualidade feminina que algumas freiras americanas relatam num livro recentemente traduzido e lançado com sensacionalismo no Brasil: “*Freiras Lésbicas*”. A possibilidade de vivenciar assumidamente a homossexualidade nos conventos me parece vinculada às mudanças de mentalidade nos EUA a respeito da homossexualidade provocadas pelas ações dos novos movimentos sociais, particularmente o feminismo e o movimento gay. Apesar do vasto imaginário popular sobre tais práticas nos conventos, creio que as práticas homossexuais são quase que inexistentes nos grupos que estudei – o que não exclui uma sublimação enorme da afetividade em outras atividades. Os relatos de ex-freiras confirmam essa hipótese. O mesmo observou Catherine Baker (1979) entre as contemplativas na França.

Assim são compreendidos hoje os votos emitidos pelas religiosas como sendo uma forma de testemunho público e político do religioso, uma vez que se concretizam neles atitudes críticas aos valores propugnados pelo sistema dominante. “As promessas de pobreza, castidade e obediência são consideradas pela literatura sobre o assunto, como formas de se negar a exploração capitalista do proletariado, a ‘sexualização’ geral, comercializada, degradada”, que estabelece “o consórcio sexo-dinheiro como forças conjugadas na tarefa opressora”, a exacerbação da liberdade individual (LIBÂNIO, 1980, p. 70).

Ainda a respeito das explicações do porquê da necessidade de castidade, várias delas são enfáticas no sentido de explicar que a atração por uma só pessoa afasta a religiosa da entrega total ao grupo e “aburguesa” os religiosos. Paulo César Loureiro Botas (1981) analisa essa concepção:

Não é raro vermos, para o clero casado (sic), a expressão de que o casamento implica necessariamente um aburguesamento. E “aburguesamento” com amplos desdobramentos: desde o aburguesamento econômico (são todos muito bem aproveitados como treinadores de pessoal das grandes empresas e bancos) até o aburguesamento político. E mais, padres que casaram foram marginalizados do trabalho pastoral popular não só porque casaram, mas também porque eram vistos como os que concederam no “aburguesamento afetivo” de mulher e filhos e não mais se dedicavam integralmente à causa da pastoral popular.

Aliás, para elas só existem dois estados para a mulher: de religiosa ou de casada. E, por mais progressistas que elas sejam, a questão moral é muito conservadora. A possibilidade de uma vida de mulher independente parece inconcebível para elas, e mesmo a vida conjugal sem o casamento formal é bastante criticada.

4.2.2 Pobreza

O seguimento de Jesus Cristo é total desprendimento e renúncia. A renúncia, cuja consequência dolorosa é a perda e a perseguição, nos dá em troca o consolo de uma recompensa e de uma vida Plena⁴².

O voto de pobreza feito pelas irmãs significa o despojamento material. Ora, nas congregações tradicionais, a pobreza é relativa, pois elas possuem várias

⁴² Livro *Primeira Profissão* (fevereiro, 1987).

propriedades – conventos, colégios, hospitais, asilos, creches –, localizadas em bairros privilegiados e de grande valor imobiliário. Além disso, as congregações têm carros, máquinas agrícolas e outros bens de grande valor.

As Irmãs, quando questionadas a esse respeito, explicam que esses bens materiais pertencem à Congregação e as ajudam nas suas tarefas de auxílio ao próximo. Por outro lado, as irmãs vivem do trabalho em conjunto da comunidade e argumentam que a instituição funciona sem lucro: o que elas ganham a mais num lugar serve para garantir o trabalho de comunidades que não se mantêm separadamente. No caso da grande Congregação estudada, o excedente da Província no Sul serve para manter as obras no Nordeste, evidentemente deficitárias no sentido material, mas de grande rentabilidade em termos de vocações.

4.2.3 *Obediência*

A obediência é um dos comportamentos mais valorizados e seguidamente reforçados na vida cotidiana do convento e no processo de formação das ingresantes. Para sustentá-la, utiliza-se com frequência o modelo de obediência a Deus de São Francisco de Assis, assim descrita por Joergensen (1982):

Assim sucede com o perfeito obediente: não pergunta por que razão é mandado, não se preocupa com saber aonde deverá ir; em nada procura subtrair-se ao seu dever. Chega-se às normas, isto lhe aumenta a humildade; quanto mais os outros o louvam, tanto mais apoucado ele se considera.

A obediência significa obedecer a Deus na figura das Superiores da Congregação. As irmãs, sobretudo as mais velhas, sabem perfeitamente que a obediência é fundamental na vida da religiosa:

Eu nunca reclamei de nada, porque, pra ser freira, tem que obedecer. Assim como na família a gente aprende a obedecer à mãe, na Congregação tem de obedecer às superiores... (Irmã Cecília, 76 anos).

Outras me explicaram que toda vida de mulher é de obediência, porque, se a mulher casa, ela tem de obedecer ao marido e às vezes até apanha dele. Assim, a obediência a uma mulher – a Mãe – seria melhor do que a obediência a um homem.

O voto de obediência é explicado diferentemente pelas irmãs progressistas: ao fazer o voto de obediência, elas se comprometem a obedecer a Deus na figura dos mais necessitados, dos “favelados”, do sem-terra, etc. Elas não acreditam que se deva obedecer a uma superiora, porque todas têm direitos iguais de voz e voto nas Assembleias Gerais, que constituem o órgão máximo de decisão do grupo.

De forma mais “científica”, as irmãs progressistas realizam o mesmo rito de confirmação permanente dos votos de castidade, obediência e pobreza que as irmãs conservadoras. É por causa disso que ambas se consideram religiosas, apesar de práticas muito diferentes. A fé e o dogma que encerram mulheres nos conventos são os mesmos que as levam a lutar ao lado do povo oprimido na luta por sua libertação.

4.3 A vivência dos votos no cotidiano do convento

4.3.1 *Poder da Madre*

O poder da Madre se manifesta sempre que necessário para os interesses da Congregação como Instituição, mesmo que estes sejam frontalmente opostos aos interesses pessoais. Constatei, entretanto, que estes últimos raramente divergem do “campo de possibilidades” aberto pela Congregação. Anualmente, em março, quando ocorrem as transferências das Irmãs de um serviço a outro, o desejo individual se submete ao poder superior, como escutei várias vezes: “a Madre sabe o que é melhor para a gente, ela expressa o desejo de Deus”. “Eu me ponho à disposição da Madre”, explicavam-me todas elas na véspera das transferências, quando eu perguntava se elas tinham formulado algum desejo preciso à Madre. Algumas delas estavam profundamente descontentes com as mudanças ocorridas em suas vidas a partir da transferência obrigada pela Madre. Vejamos dois exemplos.

O primeiro deles se refere à Irmã Eulália, 26 anos, gordinha, simpática, sorridente, exercendo a função de cozinheira na casa de retiros da Congregação (“um lugar de sonho, onde eu adoro viver”). Contou-me, em fevereiro, seus projetos e desejos de cursar a faculdade de nutrição em outra cidade, onde ela poderia trabalhar como cozinheira nas obras da Congregação lá existente. Na época, ela tinha feito o pedido à Madre justificando seu projeto como uma necessidade para

a Congregação, necessidade de uma nutricionista com curso universitário. “Tudo depende das necessidades da Congregação”, explicou-lhe a Madre. Em abril, eu a reencontro trabalhando no Convento, triste, abatida, comendo chocolates sem parar e sem mais nenhum brilho nos olhos. Pergunto-lhe por que ela está ali e fico sabendo que a Madre, ao invés de mandá-la a outra cidade cursar a faculdade, resolveu tirá-la da Casa de retiros, onde ela se sentia tão bem, e colocá-la em outro lugar, onde ela não tinha o menor desejo de viver. Mas não há rancor nas suas palavras. Ela vê o fato como natural e como uma forma de provar a si mesma que a vida religiosa não pode ser feita de prazeres e alegrias; que é necessário permanentemente pôr à prova sua vocação realizando coisas de que não gosta nem deseja.

O segundo exemplo é o da Irmã Francisca, natural de uma comunidade vizinha ao Convento, 38 anos, formada em filosofia. Encontro-a, em abril, no hotel do Convento e simpatizamos imediatamente. Sem me conhecer, ela passa a me contar sua vida toda, por onde andou, e seu desejo de estudar Teologia: “acho que não vou conseguir, porque sai caro para a Congregação, uma nota, e eu já tenho uma faculdade. Mas tá certo, porque o estudo não serve para Deus. Quando a gente morre, não leva isso junto”. Sobre seu desagrado em estar trabalhando ali naquele momento, disse: “eu trabalhava na capital, no projeto de creches do governo do estado. Adorava o meu trabalho. Saiu a transferência, e eu tive de vir para cá, nem fui consultada. Mas a Madre sabe qual é a vontade de Deus”.

Segue o diálogo:

Eu – Mas, se tu querias ficar onde estavas, por que não pediste?

Irmã Francisca – A gente faz voto de obediência e tem que obedecer.

Eu – Mas a Igreja está mudando. Ninguém questiona na congregação de vocês estas transferências?

Irmã Francisca – Não. É, tem que mudar um dia. Mas, de todo jeito, a gente não é dona de seu destino. Tá nas mãos de Deus ver onde é melhor a gente trabalhar, porque o que importa é trabalhar para Deus... Mas me deu uma dor de deixar aquelas crianças! Agora, basta eu ver criança que eu choro.

Nesse diálogo, é possível ver a ambiguidade no cumprimento do sentimento de obediência. A insatisfação com a hierarquia é feita em silêncio. Ela obedece “porque fez o voto”, mas isso a incomoda. Acha importante questionar esse tipo de obediência; mas, logo em seguida, usa as categorias religiosas para explicar a necessidade de obedecer sem questionar. Ao mesmo tempo, lamenta-se por “ter



feito projetos”, o que significa vontade individual frente às necessidades do grupo⁴³. Creio que esse tipo de conflito interno deve percorrer muitas freiras, porque é difícil manter o modelo holista, hierárquico, numa sociedade individualista como a nossa⁴⁴.

Nesses dois exemplos, pode-se perceber que a Madre deslocou as irmãs de atividades que lhes eram prazerosas para outras nas quais elas não encontram nenhuma satisfação. Esse fato contradiz, em parte, um tipo de discurso oficial em que se garante que, nos conventos, “se respeita a individualidade de cada uma das participantes”, tal como explicaram várias superiores de congregações contemplativas a Catherine Baker (1979). As duas irmãs se dobraram aos interesses da Instituição expressos pela decisão da Madre sob a alegação ideológica “de que é a vontade de Deus”, mesmo acreditando internamente que o que elas faziam (trabalhar na creche com as crianças necessitadas ao invés de ensinar catequese às crianças da escola mantida pela Congregação) ou o que desejavam fazer (cursar a faculdade de nutrição para possibilitar economia e melhor alimentação a todas as irmãs da Congregação) seria mais útil à própria congregação e, assim, aos interesses divinos.

Ora, quebrando-se o desejo individual, que até se enquadra nos interesses da Congregação, reforçam-se os interesses do grupo, que não podem, de forma alguma, ser subsumidos aos “projetos individuais”, porque a congregação funciona como toda instituição totalitária que busca aniquilar a individualidade criando uma identidade única (GOFFMAN, 1974). Nas congregações tradicionais, não há “projetos”, mas unicamente uma vontade: “a vontade de Deus”. Assim, o projeto da Madre superiora é claro e implícito, pois tem a credibilidade da voz de Deus.

Nesse ponto, as Congregações progressistas parecem bem mais abertas na tentativa de conciliar “projetos individuais” com “projetos grupais”. E aqui a marca da Teologia da Libertação se faz sentir, pois os projetos das congregações progressistas são menos rígidos, na medida em que o “projeto do povo” é vago

⁴³ Cabe aqui lembrar os trabalhos da década de 1980/1990 de Gilberto Velho (cf. VELHO, 1981, 1994) sobre o significado da noção de projeto individual na constituição das camadas médias brasileiras para entender que estávamos, naquele momento, em um processo profundo de transformação da sociedade urbana brasileira e que a Congregação representava, ainda naquele momento, o modelo holista de sociedade analisado por Louis Dumont em *Homo Hierarchicus* (1978).

⁴⁴ A respeito das categorias holismo e individualismo, conferir Dumont (1978).

quando não representa uma única voz. No entanto, o peso da Instituição Igreja e do sentimento de culpa é muito forte, o que limita também o que Pierre Bourdieu (1979) chama de *campo de possibilidades* delas. Vejamos, por exemplo, a queixa de Rita. Ocupando um cargo de responsabilidade junto às creches instaladas em várias comunidades periféricas, Rita se sente cansada desse tipo de trabalho de assessoria que realiza há vários anos e deseja começar um novo projeto junto aos colonos sem-terra em outra região do país. Pergunto-lhe por que não fez o que deseja, e ela me explica que “não pode abandonar seu cargo de responsabilidade”, uma vez que, no momento, “não há ninguém que possa substituí-la” e que “o povo necessita dela” no lugar onde está agora. Aqui a obediência é “ao povo”, às necessidades da luta política – estes imperativos a qualquer projeto individual⁴⁵.

4.3.2 *Controle do pensamento*

O Poder da Madre não se limita apenas a fazer com que as inferiores hierárquicas sigam a vontade de Deus. Ele se estende ao controle total do que acontece no interior do convento e no interior de cada uma das irmãs. No aspirantado, por exemplo, as meninas devem escrever num caderno os resumos dos livros e outras reflexões pessoais. Esse caderno deve ser enviado à Madre Superiora, que aparentemente os lê e, assim, acompanha o desenvolvimento da vocação das aspirantes. De fato, com isso elas reforçam o poder da Madre, que, além de todas as suas obrigações, zela sobre o próprio pensamento de suas comandadas. E as meninas, ao saberem que a Madre vai ler o que elas escrevem, devem evidentemente construir um tipo de discurso possível de ser controlado. Elas aprendem, com isso, não apenas a pensar e a escrever o que é “possível” e “louvável”, mas a interiorizar a própria lógica do sistema totalitário da instituição, o que mostra como o controle é uma das formas de reforçar a hierarquia⁴⁶.

⁴⁵ Destaco aqui as pesquisas de Elisete Schwade (1993) sobre a militância católica no MST (Movimento Sem-Terra), em que valores holistas tradicionais do campesinato e individualistas modernos são articulados em permanência.

⁴⁶ Modelo de construção de individualismo moderno descrito por Norbert Elias em *O Processo Civilizador* (cf. ELIAS, 1978, 1982) e mais tarde pensado por Michel Foucault (1988) como processo de assujeitamento do indivíduo moderno.

4.3.3 Hierarquia

Uma ideia que me fascinava no início da pesquisa eram as relações de poder num espaço exclusivamente feminino, em que o poder não poderia configurar-se do mesmo modo que o poder masculino. Essa ideia caiu bastante por terra vendo a força da hierarquia interna das congregações femininas.

A igreja é uma instituição altamente hierárquica e dominada pelo clero masculino – e é a ele que as freiras devem dirigir-se para tomar toda e qualquer decisão. Cada congregação está sob a jurisdição de um prelado, e grande parte delas foi organizada por padres.

O poder da Madre é limitado pelo Padre responsável pela Congregação perante a Igreja. No caso de pedidos de afastamento temporário ou definitivo da vida religiosa, as freiras precisam solicitar autorização aos superiores hierárquicos da Igreja: inicialmente a esse padre, depois ao bispo e finalmente ao Papa, que é “o representante de Cristo na Terra” – logo é quem detém todo o poder sobre as “esposas de Cristo”. Mesmo no caso da congregação composta por grupos de homens e mulheres, são sempre os dirigentes homens que detêm todo o poder.

Inicialmente, a hierarquia se constrói a partir das próprias etapas da vida religiosa: aspirantado, postulante, noviciado, juniorato. E só a partir dos votos perpétuos é que todas as irmãs atingem uma igualdade formal entre si. Mesmo assim, a rede hierárquica permanece, havendo uma série de cargos de direção e controle de instâncias de decisões na Congregação, sendo o cargo mais elevado o de Madre Geral da sede da Congregação.

Para manter essa hierarquia, é necessária muita obediência. Para isso são frequentes os castigos para as “revoltadas”: comer de joelhos, jejum forçado, banho frio no inverno, proibição de falar com as demais, etc. “Revoltadas” são consideradas aquelas que não cumprem rigidamente as normas da congregação. Uma freira idosa lembra até hoje as reprimendas que sofreu por não ter beijado a mão do bispo num dia de festa. Outra recorda os castigos que sofreu por se ter esquecido de preparar o banho de uma superiora. Trata-se de histórias que talvez pertençam ao passado, pois todas as que se lembram delas tinham mais de cinquenta anos em 1987.

Assim como há uma profunda hierarquia durante o período de “aprendizagem da vida da freira” em função do nível de conhecimento e de acesso à vida

religiosa, após terem passado pelo período de formação também se estabelece uma hierarquia entre as diferentes tarefas que desenvolvem já como freiras integrantes da congregação.

Existem na congregação cargos de chefia de comunidades, de escolas, de hospitais, etc. O de Madre é o mais alto: ela é eleita por um “colegiado” de freiras, que vota secretamente numa delas para o cargo de Madre. Esse cargo dura três anos e pode ser renovado por mais três – o que normalmente ocorre, perfazendo um total de seis anos de mandato. Para ser eleita Madre, basta ter cinco anos de votos perpétuos. Pelos depoimentos escutados, tornam-se madres aquelas que detêm o poder da palavra, as intelectuais do grupo, e não aquelas que se dedicam ao trabalho de manutenção da Congregação.

Antigamente, as carreiras intelectuais e manuais eram distintas, e as “freiras sabiam o seu lugar” na hierarquia da congregação. Hoje, com a obrigatoriedade de se ter o 2º grau completo, parece-me que o “aprendizado do lugar” é mais sutil, e cria-se uma aparente liberdade de escolha de atividades e de obtenção dos cargos de poder, quando na verdade essas possibilidades se dão também pela oportunidade que é dada a algumas de cursar o ensino superior, ampliando, assim, seu capital cultural – o que fortalecerá as qualidades exigidas para o cargo de Madre.

Na Bahia, no século XVIII, nos conventos de contemplativas, as filhas da elite usavam o véu branco, o que as distinguia das freiras do véu negro, estas oriundas dos estratos subalternos da sociedade colonial, cuja função nos conventos eram os trabalhos domésticos. Nesses conventos, as freiras de véu branco possuíam também escravos que realizavam tarefas particulares, como analisou Susan Soeiro (1974, 1978).

Em Santa Catarina, até os anos 1960/1970, havia uma estrutura similar, mas com uma aparência bem diferente, com uma suposta igualdade. Segundo os depoimentos das irmãs de mais de cinquenta anos das duas congregações estudadas, já na entrada do convento havia uma divisão entre as “colonas” e as filhas dos estratos médios e altos da sociedade local que já possuíam o curso Normal ao entrar na congregação. Estas últimas, oriundas do meio urbano, “naturalmente” ascendiam rapidamente a cargos na Congregação, assumiam turmas como professoras nas escolas (mesmo que para isso se vestissem como freiras sem ainda o serem realmente) e jamais assumiam tarefas como limpar, lavar, passar, cozinhar, etc. “Naturalmente” se reproduzia nos conventos o que as filhas da elite tinham

vivido nas suas famílias de origem. É claro que sempre houvera exceções à regra (o que apenas a confirma), isto é, de “colonas” atingirem cargos de direção e ascenderem no ramo “intelectual” da Congregação.

Segundo os relatos, essa foi também uma das razões que levaram o grupo progressista a se afastar de sua congregação de origem, que era reconhecidamente a congregação que exigia o maior dote para a entrada de aspirantes.

4.3.4 Territórios como reflexo da hierarquia

A hierarquia se reflete nos espaços internos do convento. Há três capelas no convento estudado: a principal, imensa, onde são realizadas as missas e os eventos importantes da Congregação e que é ocupada pelas rezas das Irmãs Profetas; uma outra, pequena, no primeiro andar, que serve às Irmãs idosas e paralisadas que não podem deslocar-se facilmente até a capela principal; e uma terceira capela, localizada no postulanteado, que só é utilizada pelas aspirantes e postulantes nas suas rezas da manhã e da noite.

Da mesma forma, a hierarquia se reflete nas ocupações e se delimita espacialmente, com terrenos proibidos e permitidos de acordo com a posição hierárquica e ocupacional. O convento todo é subdividido em 26 territórios, ligados às atividades de cada uma das 26 irmãs que convivem na comunidade. Algumas se limitam a trabalhos externos, como cuidados com o jardim, com a horta, com plantas decorativas, etc. Outras se limitam ao espaço da lavanderia, da cozinha, da enfermaria, da sala de costura ou da capela. Algumas circulam em todo o convento, pois são encarregadas de molhar as folhagens ou da limpeza de quartos, banheiros e corredores, etc. Algumas, com cargos de chefia, se limitam ao território que dominam: ao colégio (diretoras e coordenadoras pedagógicas), ao Aspirantado (mestra de aspirantes), ou ao espaço do hotel.

Alguns espaços são de todas, como o refeitório, a sala de recreação e a capela. O único espaço privado é a cela individual.

4.3.5 Relação mãe/filha

A hierarquia existente nos conventos se fundamenta no modelo familiar das relações mãe/filha e entre irmãs, modelos de afeto e hierarquia estruturantes do convento.

A relação madre/irmã representa a relação mãe/filha, sobretudo porque ela implica um modelo de obediência bastante importante nos modelos de organização camponesa que servem como referência à grande maioria das irmãs oriundas do meio rural. Por isso é que a “não obediência” implica um grande sofrimento, pois atinge o centro da relação madre/irmã, que mescla amor materno/filial e obediência. O relato sobre a fundação da congregação que se deu a partir do rompimento com a congregação de origem é, de alguma forma, um narrativa de “não obediência”:

Agravou-se a situação de tal modo que Madre [*Fundadora*] já não podia continuar na direção do hospital. Quatro das irmãs que no princípio aprovaram a mudança deixaram levar-se, para, independentes da Madre, tomar conta do Hospital. A madre sofreu muito com este desenvolvimento das dificuldades. Todos os seus esforços os dera à fundação, e com amor de mãe se dedicara a ensinar e dirigir as irmãs, e pagaram-lhe com ingratidão e deserção (MADRE [*Fundadora*], 1952, p. 22).

Assim como as irmãs amam a madre como filhas, a madre ama a Virgem Maria como se esta fosse sua mãe: “à piedade da Madre teria faltado algo de essencial, se não tivesse uma dedicação filial à bem-aventurada Virgem Maria” (idem, p. 42), porque, se o Papa representa Cristo, no imaginário das freiras a Madre representa a Virgem Maria.

Entre as irmãs, o que deve existir é o amor fraterno, porque, além de tudo, nelas está Cristo, o esposo:

O amor fraternal florescia. As irmãs amavam-se cordialmente com amor, estima e respeito, porque a Madre [*Fundadora*] aconselhava às irmãs que se olhassem com os olhos da fé e vissem em cada irmã uma esposa de Cristo; conscientes de que qualquer palavra dura e maliciosa fere não apenas o coração da irmã, como o coração do Esposo (idem, p. 49).

A bibliografia lida pelas aspirantes reforça permanentemente o sistema de valores no qual a hierarquia é peça fundamental; e a Superiora é representada como Mãe, responsável por suas filhas, mas que depende do apoio masculino, superior, na resolução de seus problemas. Costella (1987), em seu livro sobre São Francisco de Assis e Santa Clara, reforça a representação do homem/sacerdote como superior à própria superiora e o único capaz de reconfortá-la:

Em presença de Francisco, Clara revelara a fraqueza da mulher, mostrando-se precisada de consolação e incentivo, diante das freiras fazia ver a força da mãe que defende e protege suas filhas.

Nessa citação é também possível ver como vai reforçando-se a ideia de que as mulheres são “por essência” frágeis e de que necessitam do apoio masculino. “A plantinha de São Francisco sabia ser mãe e aceitava ser filha. De todos tinha algo a ouvir e a aprender” (idem).

4.3.6 *Família*

A Congregação é construída nos modelos familiares. Normalmente há, na mesma congregação, duas ou três irmãs de sangue que ingressaram no convento em períodos diferentes, mas influenciadas umas pelas outras. Também foram frequentes os relatos sobre tias e sobrinhas freiras em uma mesma congregação. Assim, repetem-se e perpetuam-se relações de parentesco anteriores à entrada no convento. O exemplo de Santa Clara ilustra bem, desde o início, como se constrói o modelo das Congregações: “juntaram-se a Clara sua irmã Inês e sua mãe Ortolana, assim como outras jovens distintas e modestas” (COSTELLA, 1987).

Desde o século XIX, não se observa mais nas congregações a presença de mulheres viúvas, como era prática corrente no início dos recolhimentos femininos. Irmã Cecília me explicou as razões:

Eu só conheço o caso de uma viúva jovem que pediu ao Santo Padre para entrar no convento e conseguiu. Ela não tinha filhos... porque, se vem uma freira com filhos para criar, vão ficar dizendo que as freiras têm filhos... (Irmã Cecília, 76 anos).

A comparação das relações dentro da congregação com as relações familiares é permanentemente dita e redita, assim como as comparações da escolha da vida religiosa com o casamento. Escutei, numa das missas na qual estava reunida parte das irmãs mais velhas da Congregação, o padre fazer uma linda alocução toda voltada à questão da família conventual:

Vejo velhinhas de cabelos brancos. São como avós que contam histórias afagando os cabelos das netinhas. Vocês, jovens, precisam ouvir as histórias

destas irmãs, porque é sabendo a tradição que se “constrói sobre a rocha”, como Deus disse a Moisés ao lhe dar um filho de Sarah aos 86 anos (diário de campo, missa de 25/06/87).

Constatei o estímulo ao ingresso no convento por parte de mulheres de uma mesma fratria e de diferentes gerações, mas não pude aprofundar a análise de como essas relações “de sangue” se entrecruzam no cotidiano e nas hierarquias internas da congregação.

4.3.7 O cotidiano

Do início do século XII (quando se criam as primeiras ordens religiosas femininas na Europa Medieval) ao final do século XX, muita coisa evoluiu no cotidiano e nas práticas da vida religiosa. No entanto, os princípios fundamentais que regem essas instituições religiosas permanecem os mesmos ao longo dos séculos.

Se, no final do século XII, como vulgarizou Umberto Eco em *O Nome da Rosa*, o dia nos mosteiros e conventos era dividido por sete rezas, que começavam às 4h e terminavam às 20h, hoje há apenas três rezas coletivas (6h30, 11h45 e 18h) que continuam dividindo o dia das religiosas e alternando atividades profanas e sagradas. Todas as rezas são feitas na capela do convento e seguem a ordem indicada no livro de rezas, que toda freira recebe ao entrar no aspirantado e no qual as rezas estão numeradas. A responsável pelo serviço anota num quadro negro as rezas do dia. Alternadamente às rezas, há cantos, acompanhados ou não pelo órgão.

Houve, é claro, uma significativa modernização nas práticas internas das instituições religiosas apostólicas – nas contemplativas, as mudanças parecem ter sido bem menos importantes. As irmãs acordam e às 6h30 têm a primeira missa. Logo após, tomam café, e cada uma se dirige à sua tarefa diária.

Essa rígida divisão do dia entre rezas e trabalho não existe entre as progressistas. O único momento ritual entre elas é a reza matinal, que reúne todas as moradoras da casa. Elas acordam às 6h30 e rezam juntas às 6h45. As rezas não são rigidamente estabelecidas no livro de rezas: cada dia uma delas se encarrega de preparar algo para elas meditarem juntas – um fato da realidade, uma passagem da Bíblia ou de algum livro que as tenha marcado. O resto do dia é livre para cada uma delas se dedicar às tarefas junto às comunidades carentes. Só nos fins de

semana é que elas se dedicam à limpeza da casa; e, no dia a dia, tentam revezar-se no preparo das refeições.

4.3.8 O trabalho

É pelo trabalho que elas vão se sagrar boas religiosas. Antigamente o trabalho era muito mais difícil, não havia férias nem descanso nos fins de semana. Nos hospitais, elas trabalhavam dia e noite. Atualmente, as irmãs têm direito a 22 dias de férias, dos quais oito são utilizados num retiro anual obrigatório junto com as outras irmãs. A congregação se encarrega de todas as despesas com as irmãs, as quais recebem apenas uma pequena quantia (mais ou menos Crz\$ 300,00 no 1º semestre de 1987) para a compra de produtos de uso pessoal, como sabonete, pasta de dente e eventualmente alguma roupa. Afinal, como me explicou Irmã Glória, “tudo dura, não é que nem gente do mundo de fora, que tá sempre comprando roupa; a gente usa até gastar”.

Os trabalhos que realizam as freiras são basicamente nas áreas de educação e saúde, além do trabalho doméstico dentro das comunidades e em Igrejas, seminários e mosteiros. Sobre esse tipo de trabalho das freiras para os padres, no Canadá e na Itália o movimento feminista produziu alguns documentos que analisam a exploração das mulheres religiosas pela Igreja Católica. As canadenses fizeram um filme intitulado *Empregada do Padre*, no qual mostram o trabalho das freiras que auxiliam os padres nas paróquias. As italianas escreveram um livro sobre o mesmo tema, *As Empregadas de Cristo*. Esse mesmo tipo de crítica à exploração da mão de obra feminina religiosa pela Igreja mal começa a ser formulado por algumas irmãs progressistas ligadas à Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), críticas ainda muito reservadas ao espaço restrito das próprias religiosas. Maria Lygia Quartim de Moraes, num artigo sobre as políticas públicas e a condição feminina no Brasil, faz uma simpática observação à exploração das mulheres religiosas no quadro das explorações das mulheres brasileiras:

O mesmo se verifica na hierarquia religiosa. Talvez seja um pouco caricatural, mas pode-se dizer que na história da política as mulheres fazem o cafezinho e num certo sentido as religiosas ainda estão fazendo o cafezinho. Elas constituem a massa de trabalhadoras da instituição, mas com pouquíssimo poder (MORAES, 1985).

4.3.9 O retiro

O retiro é obrigatório tanto entre as tradicionais quanto entre as progressistas. As tradicionais o fazem uma vez por ano, durante oito dias, sendo que se reúnem irmãs de diversas comunidades e na reflexão recebem ajuda de um padre ou de uma irmã mais bem preparada a esse fim. Esses dias de retiro são descontados dos 22 dias de férias de cada irmã. As progressistas se reúnem em retiro um fim de semana por mês. O retiro dura um dia inteiro, ao longo do qual elas rezam e se fortalecem na fé e no compromisso firmado com os votos. Além de rezar, esse é um dia de se “cultivar”, ou seja, de refletir sobre si mesmas, sobre seus problemas, suas angústias e dúvidas frente ao trabalho religioso. Nas reuniões de “cultivo”, elas também estudam psicologia para tentar compreender melhor suas motivações internas e evitar projetar problemas pessoais nas relações grupais.

Além dos retiros, as conservadoras “ficam em adoração” uma quinta-feira por mês e em alguns períodos especiais, como durante o carnaval, quando elas ficam em adoração frente ao Santíssimo Sacramento na capela durante vários dias, alternando as irmãs que ficam a rezar:

A gente faz adoração durante o carnaval porque Jesus Cristo precisa ser reconfortado de todos os pecados cometidos nesta época lá fora. A adoração começou no domingo e vai até hoje, terça-feira (Irmã Inês, 65 anos).

4.3.10 A morte

A morte é o grande momento para as “esposas de Cristo”. É quando, após se terem sacrificado toda a vida, elas vão finalmente encontrar o “marido”, Jesus. Em minhas observações, constatei que a cerimônia dos funerais é um dos momentos mais alegres da vida no convento.

As irmãs idosas, ao se afastarem das atividades exteriores da congregação, vão viver em um convento próximo ao cemitério das freiras da Congregação, no qual são enterradas todas as irmãs. Os velórios são uma grande festa: acorrem irmãs de várias comunidades para acompanhar a cerimônia, que é toda feita em cânticos, particularmente com aquelas de quem a irmã que morreu mais gostava.

4.4 Uma identidade marcada pela santidade

A santidade como horizonte também pressupõe o cumprimento dos três votos com os quais a religiosas se comprometem quando do ritual de vestição: castidade, pobreza e obediência. A obediência, por sua vez, está relacionada à maneira como as freiras “reconhecem seu lugar” na hierarquia da Congregação, cumprem tarefas cotidianas e abdicam de projetos individuais em favor de interesses coletivos diante das decisões da Madre, cujas deliberações se alinham ao desejo e à sabedoria de Deus para com suas filhas.

Analisei, neste capítulo, as ambiguidades do “projeto de santidade”: por um lado, as tensões entre desejo de persegui-la e a humildade em não se reconhecer digno dela; por outro, a forma como sofrimento e prazer, sacrifício e êxtase, estão entrelaçados no percurso do que elas entendem como “servir a Deus”.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

TRÊS DÉCADAS DEPOIS: ALGUMAS CONCLUSÕES



Esta etnografia da vida religiosa feminina, realizada em 1987, visou a entender as motivações que levavam jovens mulheres a escolher a entrada em uma congregação religiosa como projeto de vida, na contracorrente do ideário individualista moderno, influenciado pelos movimentos feministas, que passou a reger a sociedade brasileira no último quarto do século XX.

A pesquisa revelou a complexidade da vida religiosa. Parti do pressuposto de que a vida religiosa poderia ser um espaço feminista (mesmo sem tê-lo assim nomeado) de resistência das mulheres à dominação masculina. Constatei que, se por um lado a opção pela vida religiosa é uma forma de rompimento e libertação em relação à família (em geral camponesa) de origem, por outro ela se constitui como um espaço com muito menos liberdade do que imaginava inicialmente. Nesse sentido, foi importante comparar o rígido modelo hierárquico da congregação tradicional com a proposta de vida em comunidade do grupo de irmãs “progressistas”, pois em ambos observei um ethos similar, marcado pela vivência cotidiana dos votos de obediência, castidade e pobreza. Todavia, é inegável que a vida na comunidade religiosa é vivida como espaço de alegria e de liberdade. As viagens e frequentes mudanças de lugar de moradia são a manifestação mais visível desse projeto de vida “no mundo”.

Uma de minhas hipóteses iniciais era a de que a modernização da vida religiosa feminina apareceria na constituição de novas formas de engajamento religioso, sendo este influenciado pela Teologia da Libertação, que se desenvolve na América Latina entre os anos 1970 e 1990. Para tanto, previ inicialmente fazer uma comparação entre as motivações e formas de vida de freiras “tradicionais” e

de freiras “progressistas”, pensando na oposição estruturalista entre um modelo holista de organização social e um modelo individualista moderno contemporâneo. A pesquisa de campo revelou, todavia, que não era possível aplicar um modelo dualista para a análise da vida religiosa feminina e que não tinha rendimento teórico a distinção desses dois modelos na análise dos dois grupos estudados.

Por fim, reitero que este é um trabalho datado e limitado a uma pesquisa realizada entre 1986 e 1987. Mesmo tendo ingressado oficialmente como professora adjunta na UFSC com este texto, imponderáveis da vida acadêmica me afastaram desse objeto de estudo e me levaram para outros temas, campos de pesquisa e aprofundamentos teóricos. Publicá-lo agora, passados mais de trinta anos desde sua realização, é uma forma de “saldar” a dívida que toda pesquisa de campo em antropologia nos traz. Apesar de ter pensado em publicar esta etnografia anteriormente, nunca concretizei a publicação porque temia qualquer exposição ética das instituições e dos grupos estudados. Ter realizado esta pesquisa no início de minha carreira de pesquisadora me levou a aprofundar, ao longo de minha trajetória, reflexões metodológicas sobre subjetividade e ética. Entendo hoje que esta pesquisa foi feita em condições de segredo, tema que vai ser central em muitas das etnografias contemporâneas sobre espaços e vivências religiosos. Eu não fui a única a não publicar trabalhos por medo de revelar o que foi confiado em segredo. Penso, em particular, em Gilberto Velho, que levou mais de vinte anos para publicar sua tese de doutorado, *Nobres e Anjos*, sobre usuários de drogas em camadas médias no Rio de Janeiro.

Imersa em anos de dúvidas sobre as implicações éticas desta publicação, o que finalmente me levou a fazê-lo foi a dívida que tenho tanto com a agência que me financiou quanto com as mulheres que compartilharam suas vidas, sonhos e projetos comigo. Espero ter sido capaz de compartilhar esses passos, que também me fizeram a antropóloga que sou.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



AUBERT, Marie-Josephe. **Les religieuses sont-elles des femmes?** La vie des religieuses françaises confrontées à la modernité. Paris: Le Centurion, 1976.

AZZI, Riolando; REZENDE, Maria Valéria. **A vida religiosa feminina no Brasil.** São Paulo: Paulinas, 1982.

BAKER, Catherine. **Les Contemplatives:** des femmes entre elles. Paris: Stock, 1979.

BATTISTEL, Arlindo; COSTA, Rovílio. **Assim vivem os italianos.** Caxias do Sul: EST/EDUCS, 1982.

BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação de ordens e congregações religiosas no Brasil 1870/1930. In: AZZI, Riolando (org.). **A Vida Religiosa no Brasil.** São Paulo: Editora Paulinas, 1983.

BOTAS, Paulo César Loureiro. Creio na ressurreição da carne. In: **Religião e Sociedade**, n.º. 7, Rio de Janeiro, julho de 1981.

BRADLEY, Marion. **As Brumas de Avalon.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira 1986.

BOURDIEU, Pierre. Célibat et condition paysanne. In: **Études Rurales**, 5-6, 1962, p. 32-135).

BOURDIEU, Pierre. **La distinction:** Critique sociale du jugement. Paris: Ed. de Minuit, 1979.

BOURDIEU, Pierre. Les rites comme actes d'institution. In: **Actes de la recherche en sciences sociales**, vol. 43, juin 1982 (Rites et fétiches), p. 58-63.

BOURDIEU, Pierre. Sociologie de la croyance et croyance des sociologues. In: **Archives des Sciences Sociales des Religions**, 63/1, janvier/mars, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **Homo Academicus**. Florianópolis, EDUFSC, 2013.

CAMPIS, Luiz Augusto Costa. **Agroindústria e Pequena Propriedade: o caso do milho híbrido no Vale do Rio Pardo**. Mestrado (Dissertação) – Sociologia. Universidade Federal da Paraíba (UFPB), 1994. Orientadora: Ghislaine Duqué.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora (Coleção Documentos Brasileiros), 1964.

CEVASCO, Marie-Thérèse. Tereza d'Ávila: jouissance feminine, folle, divine. **Colloque CNRS**, [s.d.].

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dictionnaire des symboles**. Paris: Robert Laffont, 1969.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1978.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**. Paris: Gallimard, 1978.

DURKHEIM, Emile. **Las Formas Elementales de la Vida Religiosa**. Buenos Aires: Ed. Schapire, 1968.

ECO, Umberto. **O Nome da Rosa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

ELIAS, Norbert. **The civilizing process**. The history of manners. Vol. 1 [Trad. Edmund Jephcott]. Oxford: Blackwell, 1978.

ELIAS, Norbert. **The civilizing process**. State formation and civilization. Vol. 2 [Trad. Edmund Jephcott]. Oxford: Blackwell, 1982.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.



- GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectivas, 1974.
- GROSSI, Miriam Pillar. **Religiosas: vocação e identidade**. Projeto de Pesquisa, Fundação Carlos Chagas, mimeo, 1986a.
- GROSSI, Miriam Pillar. **Pão, Pipa e Polenta: fragmentos da vida de João Grossi**. Porto Alegre: mimeo, 1986b.
- GROSSI, Miriam Pillar. **Discours sur les Femmes Battues: représentations de la violence contre les femmes au Rio Grande do Sul**. Université Paris V – René Descartes. Sciences Humaines. Paris: Sorbonne, 1988. Prof. Louis Vincent Thomas.
- GROSSI, Miriam Pillar. Jeito de Freira: estudo antropológico sobre a vocação feminina. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n.73, p. 45-58, 1990.
- GROSSI, Miriam Pillar. Conventos e celibato feminino entre camponesas do Sul do Brasil. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 1, n.1, p. 47-60, 1995.
- HAHNER, June. **A mulher do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- JOERGENSEN, Johannes. **São Francisco de Assis**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1982.
- JUTEAU, Danielle; LAURIN, Nicole. Nuns in the labor force: a neglected contribution. In: **Feminist Issues**, vol 6, n° 2, Fall 1986.
- LANGLOIS, Claude. **Le Catholicisme au féminin: les congrégations françaises à supérieure générale au XIX siècle**. Paris: Ed. Cerf, 1985.
- LEANNEC, Anne Marie Le. **A vocação religiosa feminina**. Petrópolis: Vozes, 1967.
- LIBÂNIO, J.B. **As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais**. Rio de Janeiro: Vozes/CRB, 1980.
- LORENZO, Bernadette. Corps féminin et église chez les femmes mystiques. In: **Femmes et Hommes dans l'Église**. Paris: 1984.
- KRISTEVA, Julia. **Soleil Noir: dépression et mélancolie**. Paris: Gallimard, 1987.
- MAFFESOLI, Michel. **A Sombra de Dionísio: por uma sociedade da orgia**. Rio de Janeiro:, Graal, 1985.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**, v. II. São Paulo: Edusp, 1974 [1923-24].

MOURA, Margarida Maria. **Os Herdeiros da Terra**. São Paulo: Hucitec, 1978.

MORAIS, Maria Lygia Quartim de. **Mulheres em movimento**: o balanço da década da mulher do ponto de vista do feminismo, das religiões e da política. São Paulo: Nobel, Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985.

MOSER, Anita. **A nova submissão**: mulheres da zona rural no processo de trabalho industrial. Porto Alegre: ED. PAZ, 1985.

NUNES, Maria José Rosado. **Vida Religiosa nos Meios Populares**. Petrópolis: Vozes, 1985.

NUNES, Maria José Rosado. Prática político-religiosa das congregações femininas no Brasil: uma abordagem histórico-social. In: AZZI, R.; BEOZZO, J.O. (orgs.). **Os Religiosos no Brasil**: enfoques históricos. São Paulo: Paulinas, 1986.

NUNES, Maria José Rosado. **Freiras e Feminismo**. São Paulo, junho 1982, mimeo (assinado como Irmã Zeca).

OLIVEIRA SILVA, Alice Inês. Abelhinhas numa diligente colmeia. Domesticação e imaginário feminino na década de 50. In: OLIVEIRA COSTA, Albertina; BRUSCHINI, Cristina. (orgs.). **Rebelião e Submissão**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1990.

PAULILO, Maria Ignez. **O trabalho da mulher no meio rural**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1976.

PAULILO, Maria Ignez. O peso do trabalho leve. In: **Revista Ciência Hoje**. Rio de Janeiro: SBPC, v. 5, n. 28, p. 64-70, 1987.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O Campesinato Brasileiro**: ensaios sobre a civilização e grupos rústicos no Brasil. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

RASIA, Miguel; ZAGO, Nadir. **A representação da educação escolar da criança e do trabalho no meio rural**. Ijuí, MEC/INEP/FIDENE, 1984.

RIBEIRO, Maria Teresa. Sobre o amor dos cônjuges. In: **9º Encontro da ANPOCS**, Campos do Jordão, 1986.

RULLA, Luigi; IMODA, Franco; RIDICK, Joyce. **Estrutura psicológica e vocação**: motivações de entrada e saída. São Paulo: Ed. Loyola, 1985.



- SANTOS, José Vicente Tavares dos. **Colonos do Vinho**: estudo sobre a subordinação do trabalho camponês ao capital. São Paulo: Hucitec, 1978.
- SUAUD, Charles. Contribution à une sociologie de la vocation: destin religieux et projet scolaire. **Revue Française de Sociologie**, n° 15, janvier/mars 1974. (disponível em https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1974_num_15_1_2236)
- SUAUD, Charles. L'imposition de la vocation Sacerdotale. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, mai, 1975, n° 3.
- SUAUD, Charles. **La Vocation**: conversion, et reconversion des prêtres ruraux. Paris: Ed de Minuit, 1978.
- SOEIRO, Susan. O convento das Ursulinas na Bahia. In: **Revista Geográfica da Bahia**, s/r.
- SOEIRO, Susan A. The social and economic role of the convent: women and nuns in Colonial Bahia, 1677-1800. In: **Hispanic American History Review** (HAHR), 1974, 209-32.
- SOEIRO, Susan A. The Feminine Orders in Colonial Bahia, Brazil: economic, social, and demographic implications, 1677-1800. In: LAVRIN, Asunción (Ed.). **Latin American Women: Historical Perspectives**. Westport (Connecticut): Greenwood Press, 1978, p. 173-197.
- SCHWADE, Elisete. **A luta não faz parte da vida... É a vida**. O projeto político-religioso de um assentamento no Oeste Catarinense. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: 1993. Orientadora: Miriam Pillar Grossi.
- SZMRECSÁNYI, Tomás; QUEDA, Oriowaldo. **Vida rural e mudança social**: leituras básicas de sociologia rural. 3ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.
- TAGLIAVINI, João Virgílio. A reprodução social do clero: a origem sociocultural do clero e suas instâncias socializadoras, os seminários. In: **ANPOCS**, Campos do Jordão, 1986, mimeo.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VELHO, GILBERTO. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

VELHO, Gilberto. **Nobres e Anjos**: um estudo de tóxicos e hierarquia. Rio de Janeiro: FGV, 1998 [1975].

VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mythe et tragédie en Grèce ancienne**. Paris: Maspero, 1973.

WEBER, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963.

WOLF, Eric. **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se neguceia”: o campesinato como ordem moral. In: **Anuário Antropológico**, 87. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990, p. 11-73.

ZAGO, Nadir. *Les rapports école-famille en milieu rural au Brésil*, Mémoire de D.E.A , Université de Paris V, 1986.

ZAGO, Nadir. **Travail des enfants et scolarisation dans le milieu paysan**: une étude auprès des familles d'exploitants agricoles dans l'Etat de Santa Catarina (Brésil). Thèse de doctorat en Sciences de l'éducation, Paris V, 1989.

ZIMMERMANN, Marie. Peut-on parler d'un droit associatif à propos de la religieuse? In: **Pénélope**, Paris MSH, n° 11, automne 1984.

REFERÊNCIAS CINEMATOGRAFICAS

AGNES DE DEUS. Direção: Norman Jewison. Produção de John Pielmeier. Estados Unidos: 1985.

THÉRÈSE. Direção: Alain Cavalier. Produção de Alain Cavalier e Camille de Casabianca. França: 1986.

DOCUMENTOS RELIGIOSOS

COSTELLA, Irineu; SALAME, Pedro; SALAME, Paulo. **Seja louco como Francisco**. Porto Alegre: Editora da Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1976. 2ed.



COSTELLA, Irineu. **Seja Louca como Clara**. Porto Alegre: Editora da Escola superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1977.

COSTELLA, Irineu. **Seja Louco como Francisco e Clara**. 5ed. Porto Alegre: EST Edições, 1987.

PRIMEIRA PROFISSÃO. **Livreto de acampamento do Ritual de Vestição**. fevereiro de 1987.

MADRE [Fundadora]. **Casa Provincial e Noviciado das Irmãs** [*Nome da Congregação*]. Florianópolis: Santa Catarina, 1952.

[VOLTA AO SUMÁRIO]



Miriam Pillar Grossi é professora titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Presidente da ANPOCS - Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (2019/2020). Foi vice-presidente da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES- 2013/2018) e presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA 2004/2006). Coordenadora do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) da UFSC. Ocupou a cátedra Ruth Cardoso junto à Columbia University de janeiro a maio de 2017, com apoio da Fulbright/CAPES. Doutora em Anthropologie Sociale et Culturelle - Université de Paris V (1988), com estágios pós-doutorais no Laboratoire d' Anthropologie Sociale - Collège de France (1996/1998), na University of California-Berkeley e EHESS (2009/2010).

Este livro apresenta uma etnografia da vida religiosa feminina, realizada entre 1986 e 1987, que visou entender as motivações que levavam jovens mulheres a escolher a entrada em uma congregação religiosa como projeto de vida, na contracorrente do ideário individualista moderno, influenciado pelos movimentos feministas, que passou a reger a sociedade brasileira no último quarto do século XX. A pesquisa revelou a complexidade da vida religiosa feminina, sendo tanto um espaço de resistência quanto de submissão à rígidas normas institucionais que refletem a dominação masculina no interior da Igreja Católica.

Ter realizado esta pesquisa nos anos 1980, levou a autora a aprofundar, ao longo de mais de 30 anos de sua trajetória acadêmica, reflexões metodológicas sobre ética e subjetividade. Publicá-lo agora, passados mais de trinta anos desde sua realização, é uma forma de “saldar” a dívida que toda pesquisa de campo em antropologia implica e uma contribuição às reflexões metodológicas sobre trabalho de campo e aos estudos feministas sobre o campo religioso.



ISBN: 978-65-86602-10-4

