

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
NÚCLEO DE CIDADANIA E DIREITOS HUMANOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS,
CIDADANIA E POLÍTICAS PÚBLICAS**

WELLEGTON JEAN BARBOSA DE SOUZA

**RELIGIOSAS CONSAGRADAS DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA (1970-1990):
INTERFACES ENTRE SUAS MEMÓRIAS SUBVERSIVAS E A PERSPECTIVA DOS
DIREITOS HUMANOS**

**João Pessoa – PB
2022**

WELLEGTON JEAN BARBOSA DE SOUZA

**RELIGIOSAS CONSAGRADAS DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA (1970-1990):
INTERFACES ENTRE SUAS MEMÓRIAS SUBVERSIVAS E A PERSPECTIVA DOS
DIREITOS HUMANOS**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, como requisito para obtenção do grau de mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Elizete Guimarães Carvalho.

**João Pessoa – PB
2022**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S729r Souza, Wellegton Jean Barbosa de.
Religiosas consagradas da arquidiocese da Paraíba
(1970-1990) : interfaces entre suas memórias
subversivas e a perspectiva dos direitos humanos /
Wellegton Jean Barbosa de Souza. - João Pessoa, 2022.
130 f. : il.

Orientação: Maria Elizete Guimarães Carvalho.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Vida religiosa feminina. 2. Subversão. 3.
Resistência. 4. Direitos humanos. I. Carvalho, Maria
Elizete Guimarães. II. Título.

UFPB/BC

CDU 2-055.2(043)

WELLETON JEAN BARBOSA DE SOUZA

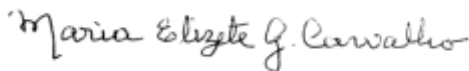
**RELIGIOSAS CONSAGRADAS DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA (1970-1990):
INTERFACES ENTRE SUAS MEMÓRIAS SUBVERSIVAS E A PERSPECTIVA DOS
DIREITOS HUMANOS**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, como requisito para obtenção do grau de mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Elizete Guimarães Carvalho.

Dissertação aprovada em: 31/08/2022

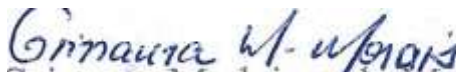
BANCA EXAMINADORA



Professora Dra. Maria Elizete Guimarães Carvalho
(Orientadora - UFPB/Centro de Educação)



Professora Dra. Geralda Macedo
(Examinadora Interna – UFPB/CCHSA)



Professora Dra. Grinaura Medeiros Moraes
(Examinadora Externa – UFRN)

Professora Dra. Maria de Nazaré Tavares Zenaide
(UFPB) (Suplente interno)

Professora Dra. Patrícia Cristina de Araújo Aragão
UEPB) (Suplente externo ao programa)

*Dedico este trabalho às Religiosas mártires:
Ir.Dorothy Stang mártir da Amazônia; Ir. Ana
Mandres e Ir. Terezinha Batista franciscanas
mártires dos pobres e vítimas da violência.*

AGRADECIMENTOS

A gratidão é um dos gestos de reconhecimento mais sublime.

Após a realização de um percurso tão gratificante na Pós-graduação em Direitos Humanos, agradecer se faz dever.

Agradecer ao Deus da Vida e Senhor da História, que ama os pobres e trata deles com carinho, ampara a viúva e o órfão e não despreza ninguém. Gratidão pela vocação que me deu e por ser a Luz que dá sentido a minha vida.

Honra e gratidão aos meus pais, Severino de Souza e Dulcineia Barbosa, e toda nossa ancestralidade e posteridade.

Agradecer a todos que fazem o Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos, professores da resistência, do compromisso com a luta, para que os direitos sociais e políticos e os direitos humanos de todos, todas e todes sejam respeitados e efetivados.

Agradecer à Universidade Federal da Paraíba, que em tempos sombrios de um governo fascista e antidemocrático, tem sobrevivido no compromisso com uma Educação pública, gratuita e de qualidade. Honra e gratidão a todas, todos e todes professores. Gratidão à reitora Terezinha Domiciano e vice-reitora Mônica Nóbrega, eleitas democraticamente, tendo seu direito de posse violado pelo fascismo político, quecedeu ao último colocado, por razões ideológicas, o lugar de reitor.

Gratidão à professora Maria Elizete Guimarães por aceitar orientar meu caminho acadêmico e por tanta sensibilidade e ternura. Junto a ela, agradeço às professoras que compunham minha banca, tanto de qualificação, quanto a de defesa: Professoras Grinaura Medeiros e Geralda Macedo.

Agradecer carinhosamente à Professora Danielle Alves de Oliveira, a primeira a sonhar comigo a chegada no mestrado acadêmico.

Agradecer aos amigos e amigas que torceram por meu progresso e acreditaram nesse caminho. Sem citar nomes, espero que se sintam contemplados por estarem comigo sempre.

Por fim, um agradecimento especial à toda a Vida Religiosa Feminina, a quem dedico este trabalho. Em nome de Clara de Assis, religiosa do século XIII, gratidão a todas vocês, mulheres corajosas, que colocam a vida a serviço de um mundo mais justo, fraterno e igual. Gratidão por suas histórias, suas lutas, memórias e resistência. Perdão pelo machismo, pela violência e violações aos seus direitos.

*Eu não estou interessado em nenhuma teoria,
em nenhuma fantasia ou no algo mais. Amar e
mudar as coisas me interessa mais.*
(Alucinação, Belchior).

RESUMO

A presente dissertação é um estudo sobre a Vida Religiosa Consagrada Feminina, entendida como um fenômeno social, religioso e cultural, que tem suas origens a partir do século V da era cristã, assumindo alguns modelos ao longo dos séculos, como: Vida Religiosa Feminina Tradicional; Vida Religiosa Feminina pós Concílio Vaticano II e Vida Religiosa Feminina Contemporânea. O trabalho tem por propósito analisar a vida de religiosas e sua atuação a partir do Concílio Vaticano II no contexto eclesial da Arquidiocese da Paraíba, entre os anos 1970 e 1990, suas memórias subversivas e as intersecções com os direitos humanos. Nesse sentido, o estudo situa-se no âmbito da Educação em Direitos Humanos, na perspectiva do direito à memória e à verdade. Para alcançar esse objetivo, utiliza-se da pesquisa qualitativa, apoiando-se em fontes bibliográfica e documental, analisando documentos da Igreja; Atas e Relatórios das Religiosas, no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese da Paraíba, entre outras. Os estudos de Le Goff(2005); Pollack(1992); Halbwachs(1990); Eclea Bosi(1994); Valéria Rezende(1999); Caroline Cubas(2014); Ivone Gebara(2022), entre outros, contribuíram com a análise. A partir da observação das ações e engajamento das Religiosas em diferentes cenários, chegou-se à conclusão de que ainda há um silenciamento sobre a Vida Religiosa Feminina e um esquecimento historiográfico. Verificou-se que as ações das Religiosas foram confrontadas pelo regime de repressão, havendo delas uma atuação de resistência e subversão.

Palavras-chave: Vida Religiosa Feminina. Subversão. Resistência. Direitos Humanos.

ABSTRACT

The present dissertation is a study about Female Consecrated Religious Life, understood as a social, religious and cultural phenomenon, which has its origins from the V century of Christian era, assuming some models during the centuries, as: Traditional Female Religious Life; Female Religious Life after II Vatican Council and Contemporary Female Religious Life. The purpose of this project is to analyze the life of religious women and their performance from II Vatican Council in the ecclesial context of Paraíba's Archdiocese, between 1970s and 1990s, their subversive memories and intersections with human rights. In this sense, the study is in Education in Human Rightsscope, in the perspective of memory and truthright. To achieve this objective, it used qualitative research, relying on bibliographic and documentary sources, analyzing Church documents; Religious Women Minutes and Reports, in the Ecclesiastical Archives of Paraíba's Archdiocese, among others. The studies of Le Goff (2005); Pollack (1992); Halbwasch(1990); EcleaBosi(1994); Valeria Rezende(1999); Caroline Cubas(2014); and IvoneGebra(2022), among others, contributed to the analysis. From the observation of Religious Woman's actions and engagement in different scenarios, we concluded there is still a silencing about Feminine Religious Life and a historiographical oblivion. It was verified Religious Woman's actions were confronted by repression regime, with their resistance and subversion acting.

Key words: Feminine Religious Life. Subversion. Resistance. Human Rights.

LISTA DE SIGLAS

ACO	Ação Católica Operária
AI-5	Ato Institucional nº 5
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CELAM	Conselho Episcopal Latino-americano
CDDH	Centro de Direitos Humanos
CNBB	Conferência dos Bispos do Brasil
CRB	Conferência dos Religiosos do Brasil
CPT	Comissão Pastoral da Terra
DSI	Doutrina Social da Igreja
DOPS	Departamento de Ordem Política e Social
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LG	Lumen Gentium
OpP	Opção pelos Pobres
PC	Perfectae Caritatis
TdL	Teologia da Libertação
UNE	União Nacional dos Estudantes
Concílio VAT-II	Concílio Vaticano II
VR	Vida Religiosa
VRF	Vida Religiosa Consagrada Feminina
VRT	Vida Religiosa Tradicional

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 –Síntese sobre a Vida Religiosa Feminina.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	VIDA RELIGIOSA CONSAGRADA FEMININA: ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS E SUAS REPRESENTAÇÕES (DA TRADIÇÃO AO MODELO CONTEMPORÂNEO)	20
2.1	ORIGENS, INSTITUCIONALIZAÇÃO E PAPEL DAS MULHERES NA VR	22
2.2	DISCIPLINA E CLAUSURA	26
2.3	A VRT E A VRF E O CONCÍLIO VATICANO – II	31
2.4	O CONCÍLIO VATICANO - II E A NOVA IDENTIDADE DA VR	44
3	A VRF, A OPÇÃO PELOS POBRES E AS CEBs	45
3.1	CIDADANIA E DIGNIDADE HUMANA: ENTRE O DIREITO HUMANO DA RELIGIOSA E AS BASES PARA UMA EDUCAÇÃO DE LUTA POR DIREITOS	65
3.2	O CONCÍLIO VAT-II, A DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA (DSI) E A DIGNIDADE HUMANA	68
4	MEMÓRIAS SUBVERSIVAS DAS RELIGIOSAS DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA	75
4.1	A ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA: D. JOSÉ MARIA PIRES, OPÇÃO PELOS POBRES E LUTA POR DIREITOS HUMANOS	75
4.2	DIREITO À MEMÓRIA E A VERDADE: VRF ROMPENDO SILÊNCIOS E CONSTRUINDO ESPAÇOS DE DIREITOS	80
4.3	VRF NA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA: SUBVERSÃO DE MENTALIDADE, DE LUGAR E DE POSIÇÃO SOCIAL E ECLESIAL	84
4.4	RELIGIOSAS FRANCISCANAS: ORGANIZAÇÃO AGRÁRIA, PASTORAL RURAL, DIREITOS HUMANOS E LIGA CAMPONESA	86
4.4.1	Irmã Antônia M. Van Han (IrmãTonny) e a memória das Ligas Camponesas	94
4.4.2	Franciscanas de Dillingen: Irmã Albertina Ferreira da Costa e a presença junto aos assentados da CPT	96
4.5	IRMÃS DE CARIDADE E MÃE DE MISERICÓRDIA: INSERÇÃO NOS MEIOS POPULARES E RURAIS, CEBs, PROMOÇÃO DA MULHER E DIREITOS HUMANOS	98
4.5.1	Diário de Irmã Maria Linjen: inserção no mundo rural, formação popular e resistência à ditadura militar	101

4.6	AS INTERFACES ENTRE AS LUTAS DAS RELIGIOSAS E OS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL	105
4.7	ANÁLISE E DISCUSSÃO DAS MEMÓRIAS SUBVERSIVAS DAS RELIGIOSAS DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA	107
4.7.1	Origem de congregações que surgiram do movimento sócio-religiosas Beguinas	110
4.7.2	Igreja, Concílio VAT-II e CEBs	111
4.7.3	TdL e Teologia Feminista da Libertação	112
4.7.4	Educação Popular, Mobilização Social e Luta Agrária	113
4.7.5	Subversão e resistência	114
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
	REFERÊNCIAS	122

1 INTRODUÇÃO

Não perca de vista seu ponto de partida. Conserve o que você tem, faça o que está fazendo e não o deixe (Santa Clara de Assis, 2 Ctn11).

A que os estudos se referem?

Os estudos aqui apresentados são um trabalho específico sobre freiras da Igreja Católica Romana, em que discutiremos, a partir de uma trilha histórica de um fenômeno sócio-religioso, político e cultural, que surge a partir do século V da era cristã, quando mulheres, rompendo com o modelo de sociedade patriarcal que as obrigava a casar sem amor, a doar-se à vida de mãe e esposa por obrigação social e sem poder de escolha, dentro de um regime andrógino, se juntam em modelos de vida comunitários e constroem o que vem a ser a Vida Religiosa Feminina (VRF).

O objetivo geral de nossa pesquisa constitui-se em analisar o engajamento eclesial, social e político e as memórias de resistência de religiosas que trabalharam na Arquidiocese da Paraíba nos anos que compreendem a ditadura civil-militar; os processos de democratização do país e a luta por direitos humanos (1970- 1990). Precisamente, a pesquisa versa sobre as mulheres religiosas que, a partir do Concílio Vaticano II, abandonam modelos e estruturas de uma Vida Religiosa Tradicional (VRT) e inauguram um processo histórico de mudança sociocultural, transformação de modelos no modo como surgiu a VRF e como se construiu, a partir da década de 70 do século XX.

Para alcançar tal resultado, temos como objetivos específicos: reconstituir a história da VRF, apresentando as significativas mudanças nos modelos de vivência da Vida Religiosa (VR); analisar o novo modelo de VRF que surge a partir do Concílio Vaticano II, verificando suas consequências e o diálogo aproximado com os direitos humanos; e analisar as ações desenvolvidas pelas religiosas, a partir das fontes bibliográficas e documentais, identificando a presença ou não de ações de direitos humanos.

Por tanto, é um estudo que envolve História e Memória dentro de um cenário em que, o protagonismo é de mulheres freiras. É um estudo que se inscreve dentro do direito à memória e à verdade, na perspectiva de uma “rememoração política”, no sentido que apresenta Lúcia Perez (2003):

[...] Os fragmentos da memória encontramos atravessamentos históricos e culturais, fios e franjas que compõem o tecido social, o que nos permite re-significar o trabalho com a memória como uma prática de resistência. [...] São nas ausências, vazios e silêncios, produzidos pelas múltiplas formas de dominação, que se produzem às múltiplas formas de resistência [...] que, fundadas no inconformismo e na indignação

perante o que existe, expressam as lutas dos diferentes agentes (pessoas e grupos sociais) pela superação e transformação de suas condições de existência (PÉREZ, 2003, p. 5).

Nesse sentido, nosso estudo deseja ser de resistência, surgindo de uma estreita relação entre nossa história de vida e a própria VR, quando desde os tempos de muito jovens, passamos pelo processo de educação e convivência com irmãs religiosas.

Aos doze anos de idade conhecemos as Irmãs Franciscanas de Santo Antônio, uma Congregação de Origem Holandesa que exerceu grande influência em nossa formação humana, religiosa e cidadã; através do incentivo das religiosas e impulsionados por professores progressistas utópicos, engajamo-nos no Movimento Estudantil, participando ativamente do Grêmio e da União Nacional dos Estudantes. Ainda no início dos anos 90, chegaram à paróquia da cidade onde morávamos, dois padres da Teologia da Libertação (TdL). Esse novo jeito de *ser igreja* nos atraiu, pois pudemos aprender que a fé pode ter um importante papel na transformação social e no acolhimento ao ser humano.

No contato com as religiosas e com os padres supracitados, tivemos acesso à Biblioteca da casa paroquial, onde descobrimos um novo mundo através das obras: *Igreja, Carisma e Poder* de Leonardo Boff, *Batismo de Sangue* de Frei Betto, *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire, entre outros. Através dessas leituras, tivemos a certeza da necessidade da inserção da igreja no mundo, para politização dos sujeitos e garantia dos direitos sociais.

Enquanto religiosos, conhecemos e nos envolvemos em processos de formação de religiosas e após ter feito a formação em Psicologia, temos acompanhado, ao longo dos anos, candidatas à VRF e Freiras. Nesse sentido, nosso objeto de pesquisa não está longe de nosso ideal de vida, do lugar onde realizamos nossa existência, não sendo sujeitos estranhos as nossas experiências.

Por sermos tão próximos a nosso objeto de pesquisa, resultam ganhos, mas têm muitos desafios, incluindo os riscos de pesquisa, o distanciamento necessário para não enviesar ou impossibilitar a neutralidade¹ a veracidade e o alcance dos objetivos da pesquisa; e, em nosso caso, certo distanciamento afetivo, diante de situações e quadros históricos que provocaram vários sentimentos em nossa condição de homem e de padre falando sobre freiras.

Temos consciência de que nossa fala sobre a freira e a VR que lhe comporta tem um lugar bastante limitado e suspeito: o espaço do homem e padre que pertence à uma instituição

¹ Em relação à neutralidade na pesquisa reconhecemos diante da nossa temática escolhida a impossibilidade de uma neutralidade plena, uma vez que o nosso trabalho flui a partir do interesse e envolvimento com o objeto mediante a nossa subjetividade.

profundamente marcada pelo poder e mentalidade patriarcal, tecida por um clericalismo cultural secular que, como diz Cozzens (2004, p. 135), “sufoca, transforma parte de si mesmo em todo o caráter sagrado da Igreja; faz de seu poder um poder sagrado para controlar, conduzir, administrar; um poder de administrar sacramentos e, de maneira geral, faz de qualquer poder um poder concedido a mim”.

Diante de nossa preocupação com a relação do pesquisador com seu objeto de pesquisa, recorreremos aos estudos de Bakhtin(1997) em *Estética da Criação Verbal*, nos quais o autor trabalha a aproximação da relação do autor com seu herói, isso é, do autor com seu objeto de pesquisa, o que permite as questões subjetivas, em nosso caso, o envolvimento com o objeto de estudos.

A partir daí, surge outra considerável dificuldade, pois, apesar de existirem várias pesquisas sobre a VRF, é de comum aceitação que temos uma escassa historiografia e raros são os estudos sociológicos sobre as freiras. Além de que, a maioria das pesquisas sobre religiosas não são construções delas mesmas, mas sempre de outros e outras, falando sobre a temática.

A pergunta que nos intriga é o que motiva esse silenciamento, seja por parte das ciências humana e teológica, seja por parte das próprias religiosas, no que diz respeito a narrar sobre si, suas experiências e formas de vida coletivas. É, a partir dessas indagações, que nascem nossas questões de pesquisa: o que estaria por trás do esquecimento historiográfico da VRF? O silenciamento por parte das religiosas está ligado, de alguma forma, com o poder coercitivo da instituição a que pertencem? Existem rompimentos desse silêncio pelas religiosas consideradas subversivas?

Para responder nossas questões e nossos objetivos de pesquisa, seguimos a trilha metodológica de abordagem qualitativa, considerando que a pesquisa, como bem afirma Antônio Chizzoti (2006), é um processo que “se pode definir como um esforço durável de observações, reflexões, análises e sínteses para descobrir as forças e as possibilidades da natureza e da vida e transformá-las em proveito da humanidade”(CHIZZOTI, 2006, p.12). Nesse aspecto, a pesquisa qualitativa se compreende como sendo um “campo teórico transdisciplinar, envolvendo as ciências humanas e sociais, adotando múltiplos métodos de investigação para o estudo de um fenômeno, procurando encontrar o sentido dado pelas pessoas a esse fenômeno” (CHIZZOTI, 2006, p.17).

No início dessa trilha intelectual, havíamos pensado na perspectiva de um estudo que tinha como metodologia os caminhos da história oral, sobretudo, por reconhecer os processos de exclusão no campo da escrita do conhecimento; por privilegiar a história do tempo presente, considerando o passado como algo que pertence ao agora e que, de certa forma, continua e é

inacabado, realizado através das narrativas dos sujeitos sociais. Em suma, nosso interesse era por ser um método que dava voz aos excluídos da história oficial, dentro de uma nova perspectiva de fazer história e de fazer pesquisa.

Infelizmente, nos deparamos com algumas dificuldades de encontrar esses sujeitos físicos da pesquisa em campo para as entrevistas necessárias: incluindo falecimentos, mudanças de país e circunstâncias adversas que impossibilitaram uma pesquisa exclusivamente pela história oral.

Diante disso, abraçamos a pesquisa documental e bibliográfica, como uma possibilidade de construção da pesquisa sustentada pela ideia de Goldemberg (2002, p. 14), que diz “que o que determina como trabalhar a pesquisa é o problema que se quer trabalhar. Só se escolhe o caminho quando se sabe aonde se quer chegar”. Uma pesquisa documental e bibliográfica que tem como objeto de investigação as bibliografias que tratam do tema e os documentos, considerando que:

[...] o conceito de documento ultrapassa a idéia de textos escritos e/ou impressos. O documento como fonte de pesquisa pode ser escrito e não escrito, tais como filmes, vídeos, slides, fotografias ou pôsteres. Esses documentos são utilizados como fontes de informações, indicações e esclarecimentos que trazem seu conteúdo para elucidar determinadas questões e servir de prova para outras, de acordo com o interesse do pesquisador (FIGUEIREDO, 2007, p.69).

Assim, ficou claro para nossos estudos o interesse de recorrer às narrativas escritas como lugares de memória e instrumentos importantes que se configuram como suportes das identidades coletivas e do reconhecimento do homem como ser no mundo. “Possuem natureza dinâmica e como gênero específico do discurso integram a cultura de diferentes comunidades. São peculiares, incorporam dimensões, matérias, sociais, simbólicas e imaginárias. Plenas de dimensão temporal têm na experiência sua principal fonte” (BENJAMIN, 1994, p. 98).

Na busca da valoração da pesquisa documental e sua relação com a história e a memória, apoiamos-nos nos estudos de Pierre Nora, Roger Chartier, Le Goff, Walter Benjamin e outros que nos levaram a reconhecer que os documentos (livros das mais diversas modalidades, atas, relatórios, cartas, biografias, depoimentos, reportagens, discursos, pareceres, fotografias, etc.) não podem ser considerados como meros documentos e uma pesquisa documental não seria resumo deles, mas lugares de memórias que estão guardados e se revelam como documentos/monumentos da vida. E, como pesquisadores, descobrimos que havia a possibilidade de um longo caminho a percorrer em busca desses vestígios, dos resíduos e sinais

deixados ou dos “cacos de história” no acervo publicado ou ainda anônimo das religiosas. Nesse sentido, a pesquisa documental passaria a ser uma reconstrução de uma história de vida que

[...] o documento escrito constitui uma fonte extremamente preciosa para todo pesquisador nas ciências sociais. Ele é, evidentemente, insubstituível em qualquer reconstituição referente a um passado relativamente distante, pois não é raro que ele represente a quase totalidade dos vestígios da atividade humana em determinadas épocas. Além disso, muito freqüentemente, ele permanece como o único testemunho de atividades particulares ocorridas num passado recente (CELLARD, 2008, p. 295).

Nesse empreendimento, seguimos alguns passos importantes para a pesquisa, com a finalidade de construir nosso *corpus* documental. Em primeiro lugar, o exaustivo trabalho de localizar durante a construção de toda a pesquisa os textos bibliográficos e documentais pertinentes, com o atento cuidado, como propõem Sá Silva; Almeida; Guindani(2009, p. 08), de avaliar sua credibilidade e representatividade. A partir dessa perspectiva, seguimos as orientações apresentadas por Cellard (2008) sobre a avaliação preliminar dos documentos: o contexto histórico no qual foi escrito (em nosso caso, separamos as fontes por período histórico, observando as características peculiares da VRT e da VRF, após o Concílio VAT-II); o universo social e político de quem produziu o documento (em nossa pesquisa, privilegiamos mulheres escritoras em seu sentido bibliográfico e os achados documentais específicos das mulheres religiosas tais como: Úrsula Van de Vem, Ivone Gebara, Neli Brunelli, Maria José Rosado, Lina Maria Brandão, Martina Garcia, Valéria Rezende, Jacqueline Cubasentre outras); para garantir a identidade, a autenticidade e a confiabilidade do documento.

As memórias subversivas das religiosas da Arquidiocese da Paraíba foram extraídas de documentos pertencentes ao Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese, do arquivo da Comissão Pastoral da Terra (CPT), dos documentos pertencentes às Irmãs Franciscanas de Santo Antônio, Irmãs Franciscanas de Dillingen e Irmãs de Caridade e Mãe de Misericórdia, objetos desse estudo.

Outro elemento importante na construção do *corpus* documental foi a delimitação dos conceitos-chave, avaliando sua importância dentro de nossos objetivos de pesquisa, o que contribuiu na elaboração de nossos argumentos ao longo da pesquisa escrita. Esses conceitos como, VR; VRT; VRF; TL; CEBs; Concílio VAT-II entre outros, e suas categorias de análise: conscientização, subversão, resistência, irão subsidiar a discussão de seu conteúdo, como explicita Lucke e André:

[...] não existem normas fixas nem procedimentos padronizados para a criação de categorias, mas acredita-se que um quadro teórico consistente pode auxiliar uma seleção inicial mais segura e relevante. [...] Em primeiro lugar [...] faça o exame do

material procurando encontrar os aspectos relevantes. Verifique se certos temas, observações e comentários aparecem e reaparecem em contextos variados, vindos de diferentes fontes e diferentes situações. Esses aspectos que aparecem com certa regularidade são a base para o primeiro agrupamento da informação em categorias. Os dados que não puderem ser agregados devem ser classificados em um grupo à parte para serem posteriormente examinados (LUDKE; ANDRÉ, 1986, p 43).

Assim, considerados todos os procedimentos metodológicos viáveis à pesquisa, dividimos a dissertação em quatro capítulos: no Capítulo I, *Vida Religiosa Consagrada Feminina: aspectos sócio-históricos e suas representações (da Tradição ao Modelo Contemporâneo)*, levamos em conta a ausência de uma pesquisa historiográfica sobre a VRF e foi possível detectar que existe uma negação, desde as origens do cristianismo, não só de uma historiografia sobre as religiosas, mas de modo geral, sobre as mulheres. Trabalhamos na construção de um *corpus* histórico, fundamentado em uma vasta bibliografia, recuperando a História da VRF, a partir das lentes de mulheres leigas e freiras, já citadas nessa introdução, que contribuíram com estudos nessa perspectiva.

Dialogamos com os principais documentos eclesiásticos da igreja, como Encíclicas e Decretos, relacionando as instituições: a VR e a igreja; a VR e a sociedade; e a VR com ela mesma. Numa espécie de linha do tempo, apresentamos as transformações vividas ao longo do percurso histórico da VRF, tratando dos modelos de vida, dos padrões de comportamento e do engajamento eclesial e social, entendendo sua configuração, a partir de intersecções de gênero, classe e funções.

Ainda nesse capítulo, tratamos da VRF em seus aspectos sócio-históricos e suas representações culturais, considerando os elementos que constituíram a imagem ou a forma de representação social e cultural das religiosas. Para além de nos apoiar das discussões teóricas de mulheres, como Valéria Rezende, Neli Brunneli e Ivone Gebara, recorremos aos estudos de Michael de Foucault, Emille Durkheim, Pierre Bourdieu, Jacques Le Goff, Roger Chartier e Pierre Nora, numa relação entre história e memória, considerando os processos de experiências, adaptação, transformação e inovação da VR.

No Capítulo II: *O Concílio Vaticano II e a nova identidade da VR*, continuamos trabalhando com a perspectiva histórica da VRF, investigando o modelo de ser freira e apontando as características de mudanças ocorridas por ocasião do Concílio VAT-II. Recorremos ao estudo sobre Memória e Identidade, nos apoiando nas ideias de Michael Pollak e de Maurice Halbwachs e nos estudos de Memória Social de Ecléa Bosi; para uma ampla compreensão da perspectiva do Concílio VAT-II, dialogamos com um importante quantitativo de textos oficiais

da Igreja Católica, que surgiram com o Concílio e trataram da VRF, como o documento *Perfectae Caritatis*, que impulsiona as mudanças no interior da VRF.

Nesse contexto, observamos que, a partir do Concílio VAT-II, houve um rompimento da VRF com a própria Instituição Eclesial e a mudança de *status quo*, como apontam os estudos de Nunes (1985), de Azzi (1989), de Rezende (1999) e de Cubas (2014), inaugurando um tempo totalmente novo na VRF. Detectamos, como característica peculiar dessa mudança, a Opção Preferencial pelos Pobres (OpP), que identificamos como Opção Fundamental pelos Pobres, e todos os implicativos que daí surgiram: o direito humano da religiosa de ser cidadã, gerando as bases para uma educação da luta por direitos.

No capítulo III: *Memórias Subversivas das Religiosas da Arquidiocese da Paraíba*, trabalhamos especificamente as ações das religiosas inseridas no contexto da Arquidiocese no tempo histórico do Arcebispo D. José Maria Pires, trazendo a importância do trabalho de articulação das religiosas; apontamos, a partir dos documentos encontrados, como no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese e documentos pertencentes às Congregações, o engajamento das religiosas na Pastoral da Promoção Humana; na CPT; no movimento de ocupação e conflito do campo, como os casos de Mucatu e Alagamar; e a participação na criação do Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese e nas Comunidades Eclesiais de Base.

Apoiamo-nos nos relatos documentais das religiosas Úrsula Van de Vem; Marlene Burgers; Antonia Van Han e Maria Linjen. Nessa parte da pesquisa, destacamos as memórias de resistência das religiosas à ditadura militar, apontando os registros de perseguição e vigilância por parte do Sistema de Informação da ditadura e o Departamento de Ordem Social e Política (DOPS), o que levou as religiosas ao enfrentamento e violência policial, junto a prisão, o que nos possibilitou compreender essas ações de resistência como direito à memória e à verdade, em vista de uma educação para o nunca mais.

Foram identificados, nesse capítulo, espaços plurais de atuação das religiosas, apontados como interfaces entre sua inserção social e política e os direitos humanos no Brasil. Como também foram analisadas e discutidas memórias subversivas das religiosas, apontando categorias como: conscientização, educação popular, resistência e subversão, enquanto achados que se repetiram nas memórias, culminando em um quadro síntese sobre a VR e seus desdobramentos.

Considerando a resistência e a subversão enquanto categorias pertencentes às memórias das religiosas, nos utilizamos dos estudos de Jacques Semellin que apontam a possibilidade de diversas resistências ao regime de repressão. Nesse sentido, mesmo não sendo um trabalho específico sobre a ditadura militar, grande parte das ações e reações pertinentes ao engajamento

das religiosas se situam dentro desse marcante e conflituoso contexto social e político do Brasil. Nesse sentido, compreendemos que as memórias de resistência e subversão das religiosas estão construídas por esses rastros históricos.

Assim, no âmbito da abordagem qualitativa, apoiado pela história cultural e dos conceitos de documentos históricos, a partir da Escola de Annales, que possibilita o diálogo e a transversalidade com outras ciências humanas e sociais como a antropologia, a sociologia, a teologia e as ciências afins, realizamos um estudo pelo percurso metodológico que une pesquisa bibliográfica a pesquisa documental, que tem o documento como objeto de investigação, a partir da técnica exploratória e de uma análise hermenêutico-dialética dos dados.

Nosso desejo é que seja uma leitura profícua e a VRF subversiva e resistente seja lembrada e nesse sentido “reparada”, isto é, seja feita justiça em nome da verdade sobre a vida, os fatos, a presença de luta e as violações sofridas pelas religiosas ao longo de suas trajetórias.

2 VIDA RELIGIOSA CONSAGRADA FEMININA: ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS E SUAS REPRESENTAÇÕES (DA TRADIÇÃO AO MODELO CONTEMPORÂNEO)

De onde surgiram as freiras? Quem são essas mulheres compreendidas de forma tão heterogênea e com visões tão distintas do que significa seu “*modusvivendi*”, isso é, sua forma de ser e existir na vida, na sociedade, na igreja e no mundo? Por mais que não sejam “figuras” desconhecidas na tradição da religião cristã, muitas são as percepções a respeito da vida e atuação dessas mulheres, construídas ao longo de séculos e suas representações sociais. O certo é que, mesmo dadas ao esquecimento e aos questionamentos do porque escolherem tal vida, a mulher religiosa desafia, por sua opção, os modelos de vida vigentes².

A tentativa de responder às indagações sobre os sujeitos que queremos tratar em nossa pesquisa nos põe frente à tentativa de percorrer um estudo histórico sobre a gênese do modo de vida, conhecido como VRF, e seus desdobramentos. Quando falamos em desdobramentos, nos referimos aos modelos e opções concretas de prática de atuação e de vida que se modificaram ao longo dos séculos e, sobretudo, em meados e final do século XX, foco de nosso estudo.

Como já constatou a escritora religiosa Valéria Rezende (1999) em seus estudos sobre a VRF, a origem ou os primórdios da VR Católica são bastante nebulosos, sobretudo, quando se trata da VRF. Há indícios presentes nos textos do Novo Testamento da Sagrada Escritura de que algumas mulheres que exerciam um papel ou função específica na Igreja Primitiva, restando, como documento desse primeiro século da era cristã, apenas os ritos litúrgicos de consagração de mulheres virgens e viúvas. Segundo Rezende, “nada, porém, nos autoriza a pensar que já havia uma forma institucionalizada de comunidades religiosas femininas” (REZENDE, 1999, p.22).

Verificamos, a partir das poucas autoras que trabalham com a pesquisa sobre VRF no Brasil, a exemplo de Jacques Cubas (2014), Marthina Garcia (2020), Maria José de Nunes Rosado (1985), Lina Maria Brandão de Azeiteiro Brito (2017), que poucos e escassos são os estudos realizados sobre o engajamento, a participação ou o protagonismo das mulheres religiosas consagradas, o que coincide com a mesma ausência de uma historiografia feminina no movimento cristão, podendo-se corroborar com Ranke-Heinemann (1999), que aprofunda, em sua obra, o estudo do esquecimento das mulheres, desde as origens do cristianismo.

²Entendamos por modelo de vida vigente os perfis sociais que se apresentam como modos de existir na sociedade atual e que dizem respeito ao consumo ilimitado; à exploração desenfreada da natureza; e ao modelo econômico atual, que pode levar ao colapso ecológico social, conforme os estudos de Oliveira, (2019, p. 02).

Concordamos com os estudos da Religiosa portuguesa Ivone Leal, quando situa que a problemática de uma hagiografia sobre as mulheres diz respeito a muitos temas que vão além tão somente da perspectiva de vida restritamente religiosa e estão ligados ao modo como a igreja tem interferido na vida concreta das mulheres; ainda enfatizando a dificuldade de fontes hagiográficas sobre a questão. Sobre essa interferência, diz a autora:

[...] para avaliar ou, ao menos, descrever as interferências das Igrejas na vida das mulheres deveriam analisar-se, pelo menos, os temas que apenas é possível enunciar: as mulheres na família, os papéis sociais das mulheres, a situação jurídica das mulheres, o trabalho e a mão-de-obra feminina, a instrução e a educação das mulheres nas várias camadas sociais, a espiritualidade feminina, as mulheres como veículo de ideologias e mentalidades, a imagem e a realidade do corpo feminino, a consciência da feminilidade e a consequente afirmação inovadora das mulheres na sociedade, na cultura e na política. Obviamente que sintetizar qualquer destes itens é impossível, por falta de investigações anteriores em que tal síntese se apoie (LEAL, 2015, p. 11).

Não se pode descartar o fato de a VRF, sendo constituída por mulheres e parte da Instituição Igreja Católica, cuja hierarquia é composta e administrada pelo poder dos homens, que o silenciamento de sua história seja dado, entre outros motivos, devido a

Como em outros casos relativos à vida de mulheres isso tem uma explicação na mentalidade patriarcal dos investigadores, situação que se agrava no caso dos estudos sobre a realidade religiosa, que até mediados do século XX foi competência quase absoluta de eclesiásticos, devido em grande medida, a maneira como os cientistas sociais deixaram de considerar o religioso como parte de suas preocupações. No caso dos estudos sobre a história das mulheres e estudos feministas a explicação radica em que um número muito alto de investigadores/as haviam sido formados/as em perspectivas analíticas, principalmente liberais e marxistas, que não levam em consideração a dimensão religiosa na análise da realidade e não aceitam que as religiões são estruturas sistêmicas nas quais se legitima a dominação, porém que também podem ser espaços onde cresça e floresça a libertação de muitas opressões (BIDEGAÍN, 2014, p. 03, tradução nossa).

Mesmo forçadas pelo viés da instituição masculina à uma historiografia silenciada e esquecida, vai haver entre as mulheres cristãs e consagradas, desde os primórdios do cristianismo até os séculos que se seguem, mulheres que não se dão ao papel do conformismo e obediência cega ao sistema patriarcal e misógino. Nessa perspectiva, concordamos com a linha de reflexão de Aras e Brito (2017, p. 01), no sentido de que,

[...] para muitas pessoas, ser freira significa uma total alienação, principalmente se for levada em consideração a situação das mulheres na Igreja Católica Apostólica Romana, pois esta instituição religiosa, apesar de todos os avanços e renovação pelos quais passou, sobretudo nas últimas décadas do século XX, com a realização e a aplicação do Concílio Ecumênico Vaticano II, continua sendo uma instituição machista e patriarcal, onde o poder, a liderança e a tomada de decisões estão concentrados nas mãos dos homens, principalmente dos homens ordenados- diáconos,

padres e bispos. Porém, um olhar atento para a História deixa evidente que ser Freira nem sempre foi sinônimo de alienação, submissão e opressão; em muitos casos, a vida consagrada feminina foi um caminho de emancipação e libertação para muitas mulheres que, resignificando a vida conventual, conseguiram transpor as barreiras impostas a elas pelo patriarcado.

As questões postas em relação ao machismo estrutural que determina algumas posições de violação de direitos por parte da igreja, no que se refere à vida das religiosas, são questões de direitos humanos. Em nossa perspectiva, a luta das religiosas por sua emancipação dentro da igreja diz sobre a luta histórica das mulheres pela efetivação de seus direitos, que é permanente, e que, mesmo sendo instituídos tais direitos na Carta das Nações Unidas de 1945, não significou a realização plena de suas garantias. Podemos observar também que a igreja de base patriarcal tem mostrado, ao longo dos séculos, muita dificuldade de aceitar e promover o protagonismo das mulheres e, principalmente, seu reconhecimento como líderes, o que se configura uma dupla violação de direitos: da religiosa assumir um papel mais autônomo dentro da Instituição e do reconhecimento de seu poder feminino.

2.1 ORIGENS, INSTITUCIONALIZAÇÃO E PAPEL DAS MULHERES NA VR

Voltar às fontes primeiras, isso é, às raízes de onde a VRF tem sua formação inicial, é, sem dúvida, colocar-nos diante de perguntas que esclarecem seu existir no mundo: o que é estar nessa forma de vida e ser uma pessoa religiosa que pertence a um grupo específico, Congregação ou Ordem Religiosa? Por que a necessidade de, como VRF, instituir-se? Quais os lugares e situações de vida nas quais essas religiosas se fizeram implicadas? São questões pertinentes não só à compreensão da gênese histórica do modo de vida, mas de sua institucionalização no mundo, pois como esclarece Pereira (2012, p. 62),

[...] a Vida Religiosa Feminina é também uma instituição. Enquanto instituição, é um conjunto de tradições, regras e regulamentos, convenções, acordos, atividades, programas dentro da estrutura hierárquica, administrativa e jurídica que perpassam a vida milenar da Igreja. É, ainda, o sistema de prescrições, de desejos e de proibições ideológicas que deverão ser introjetados pelos participantes para serem seguidos ou abolidos, e, finalmente, o conjunto do sistema simbólico produzido pelas instituições sociais que atravessam entre si a vida das organizações e dos grupos comunitários.

É comum, mas não sem críticas, aceitar que a VRF nasce a partir do século IV da era cristã, como iniciativa de mulheres leigas³, “que diante da decadência generalizada do cristianismo da época, propuseram um processo mais radical de vivência do Evangelho” (NERY, 2001, p. 28). Inicialmente, a forma de VRF se deu dentro do movimento monástico⁴ e nessa forma de vida a

[...] contemplação e oração constituíam o centro da vida organizada dentro de grandes casas religiosas, conhecidas como abadias, mosteiros ou conventos, em regime de clausura, e o sustento podia proceder do trabalho interno realizado pelos membros, como artesanato ou agricultura, mas também de dotes, heranças e outras ajudas (GARCIA, 2014, p. 117).

Embora a VRF, nascendo de um movimento de mulheres leigas insatisfeitas com a forma de como o cristianismo estava sendo vivido, o problema de sua gênese está no fato de que, para existirem, era preciso se moldar ao formato da Vida Religiosa Masculina, já pré-existente ao da VRF. Homens influentes do século IV da era cristã, a exemplo de Basílio Magno e Agostinho de Hipona, fundaram várias comunidades religiosas, tanto masculinas, quanto femininas, nas quais havia uma Regra de Vida em comum, isso é, normas que deviam ser cumpridas por homens e mulheres. Sobre a fundação das comunidades religiosas, explica bem Rezende:

[...] os fundadores são sempre homens e é em função das comunidades masculinas que a VRF vai se institucionalizando, formalizando e regras vão sendo codificadas. Mesmo que anteriormente houvesse comunidades femininas autônomas e espontâneas, a partir da constituição das Ordens Religiosas elas foram provavelmente obrigadas a partir da pressão da sociedade patriarcal a adotar a Regra das Ordens masculinas e a submeter-se a autoridade do superior da Ordem masculina correspondente ou do prelado local e passarão a viver sobre a influência e segundo o modelo concebido por homens para comunidades masculinas (REZENDE, 1999, p. 22-23).

³ Compreendamos por leigas nesse contexto, as mulheres que pertenciam à Religião Cristã Católica. Desde o início dos primeiros séculos do cristianismo, aparecem mulheres virgens e viúvas atraídas pela mensagem cristã e pela possibilidade de viver uma espécie de cristianismo no modo de vida comunitária.

⁴As origens históricas do monaquismo cristão são dos primeiros séculos do cristianismo. Surge com figuras eremíticas e solitárias, com práticas ascéticas e que terá seu desenvolvimento ao longo do tempo medieval cristão. Para o historiador Le Goff, os eremitas foram, “sobretudo, personagens marginais, anarquistas da vida religiosa, que alimentaram durante todo o período medieval as aspirações das massas para a pureza. Desbravadores, recolhidos nas florestas para onde acorriam os visitantes, orientadores espirituais dos ricos e dos pobres, dos aflitos e dos amantes, transformaram-se em modelos não corrompidos pela política do clero organizado. Com seu bastão, símbolo da força mágica e da errância, com seus pés descalços e suas vestimentas de peles de animais, os eremitas invadiram a arte e a literatura [...]. Encarnaram as inquietações de uma sociedade que, com o crescimento econômico e suas contradições, passa a procurar, na solidão, o refúgio dos problemas do mundo” (LE GOFF, 2005, p. 79).

Ao transcorrer dos séculos XI e XII, apesar ainda da ascensão política e econômica da igreja, vai haver uma proliferação de novos movimentos religiosos em contraposição às formas de poder e do modo como a instituição se comportara perante a sociedade. Junto a esses movimentos, muitos considerados heréticos, havia muitas mulheres que, inspiradas pelo ideal da chamada *vita vera apostólica*, tinham estabelecido uma nova forma de vida espiritual e, como explica Brenon (1992, p. 83-84), eram mulheres das mais diferentes condições sociais e etárias e grandes entusiastas. Seja como penitentes, hereges, beguinas e monjas, elas contribuíram criativamente e foram agentes diretas no estabelecimento de novas formas de vida religiosa.

Entre as classes de mulheres pertencentes ao movimento de *vita vera apostólica*, existiam as “beguinas ou beguines”, que eram mulheres que lutavam pelo não casamento forçado na Idade Média, apoiando-se umas às outras numa vida de comunidade, oração e caridade. Os beguines eram as casas nas quais essas mulheres viviam, buscando, inclusive, o direito de não viverem em mosteiros ou conventos. Era um modo de viver a vida consagrada fora dos claustros. Como explica Rezende (1999, p. 22):

[...] o caso das beguinas é bastante particular uma vez que, apesar de agregar mulheres que optavam por uma vida religiosa e mendicante, dedicadas ao cuidado de outrem, elas não tinham reconhecimento institucional. Eram leigas que buscavam viver de acordo com padrões de uma vida verdadeiramente devota. Isso significa que a vida religiosa que seguiam não era pautada por nenhuma regra, não estavam submetidas à clausura e não faziam votos públicos de pobreza, castidade e obediência frente a uma autoridade eclesiástica. Eram socialmente ativas, desempenhando pequenos trabalhos manuais, assistenciais, assumindo tarefas pastorais, como pregação e aconselhamento e, além disso, recebendo o reconhecimento da população como mulheres religiosas”. Séculos posteriores esses locais desaparecem e muitas beguinas são obrigadas a viverem em Mosteiros.

Podemos observar que o movimento das beguinas pode ser considerado como uma das primeiras formas de subversão e resistência feminina dentro do contexto tanto social como eclesial na perspectiva da construção da VRF. É possível neste aspecto perceber a subversão como resposta a imposição do machismo familiar e do patriarcalismo da Igreja e que o sentimento de subversão surge não como aspecto apenas do agora, mas ao longo da história da Igreja. O problema é que a própria Igreja tem velado por séculos essa força de subversão. Salientamos que para este estudo, o fenômeno do movimento das beguinas é de suma importância, uma vez que o surgimento histórico das Congregações que farão parte de nosso objeto de pesquisa tem suas raízes espirituais no movimento das beguinas.

Além do movimento das beguinas, irão surgir outros grupos de mulheres que buscam viver a VR de uma forma mais autônoma, em relação ao determinismo monacal masculino da

igreja. Entre tantas mulheres, podemos encontrar no século XII, a figura de Clara de Assis, que irá inaugurar um estilo de vida monástico com características próprias.

Os estudos de Margaret Carney(1977) sobre a *Primeira Franciscana e sua forma deVida* apresenta Clara de Assis como sendo uma mulher que, dentro da história do cristianismo, irá propor uma reforma econômica, social e eclesial, a partir da vivência do Evangelho. Um dos elementos sociológicos mais postos em discussão sobre o monaquismo de Clara é a sua rejeição ao modelo de segurança econômica proposto às mulheres religiosas nos mosteiros da Idade Média. De acordo com Carney (1997, p. 92), depois que rejeitou a riqueza social, “Clara entrou em outra contenda. Enfrentou a irônica necessidade de lutar contra o poder eclesiástico que procurava garantir a segurança econômica e os privilégios dos mosteiros medievais”.

O que podemos observar, a partir das posições de Clara, é que seu movimento rompe com a ideia de que as freiras deviam ser mantidas pelos monges, reagindo para que seu, assim chamado, *movimento franciscano*, fosse independente e o seu modo de clausura diferente da ordem masculina. Podemos, portanto, presumir que havia sim movimentos de resistência e de subversão às normas masculinas da igreja.

O ideal da *vita vera apostólica*, como nos explica Vauchez (1996), se apoiava no tripé espiritual: penitência, pobreza e pregação e que, “[...] apesar das reticências e às vezes da oposição de muitos clérigos, multiplicaram-se por volta de 1200 os grupos de *laicireligiosi* e de *mulierisreligioasae*, que se esforçavam por viver no mundo a sua vocação cristã” (VAUCHEZ, 1996, p. 120-121). Notamos aqui o que podemos chamar *detensão de gênese* (termo nosso) para designar essa crise dialética entre a intuição originária das mulheres de iniciarem uma forma de vida autônoma e inovadora; e o enfrentamento de uma ortodoxia masculina, que obrigava as mulheres à sujeição de suas regras que impedia ou limitava a participação feminina. Nesse momento histórico não havia uma discussão aberta sobre os direitos e por isso as regras e deveres eram para serem cumpridos sem espaço para discordância ou refutações. Não significa que tudo era aceito pelas mulheres em passividade absoluta. Surgiram muitas mulheres com espírito de liderança e que de alguma forma se opunha em determinado momento a situações de repressão social e eclesial. Sobre essas mulheres, corrobora Bell, quando diz:

[...] doIV século até o século XII, [...] as mulheres tiveram um importante papel na vida monástica e do século treze em diante no ressurgimento da piedade institucional. As mulheres afluíram tanto como líderes quanto como simples membros das comunidades religiosas femininas tais como as dominicanas, as Clarissas pobres, e as

beguinas. [...] No mesmo período, não é surpresa, que as mulheres também estivessem na vanguarda dos movimentos heréticos (BELL, 1989, p. 145).

Como reação a esse movimento crescente de mulheres em busca de uma autonomia espiritual de vida, vai haver, por parte da igreja, uma “disciplinarização” da VRF e as mulheres, para serem consideradas religiosas e consagradas, tiveram que aderir ao modelo centrado na clausura de inspiração Beneditina e portanto, todas as religiosas deveriam seguir a chamada hegemônica Regra de São Bento. Esse contexto não vai se dar pacificamente, mas se segue com a busca de reformas, a partir de mosteiros também importantes, como os de Cluny e o Mosteiro Cisterciense. Clara de Assis, por exemplo, e seu movimento reagem ao modelo único proposto de Regra Monacal e estabelecem para seu grupo uma Regra de Vida própria, entrando em conflito com vários elementos da Regra Beneditina: o privilégio da pobreza; a caridade como relação de poder e a busca da igualdade entre as irmãs, o que difere das garantias e seguranças de vida impostas pela Regra dos Beneditinos.

2.2 DISCIPLINA E CLAUSURA

A disciplinarização partia dos mosteiros masculinos, através de reformas que tinham “o intuito de voltar às origens da vida monástica e à pureza da Regra Beneditina e não de uma tentativa de compreender as novas necessidades da Cristandade de então” (VAUCHEZ, 1996, p. 88-89); mudando completamente a perspectiva de uma vida de reforma apostólica, “a reforma proposta pelos cistercienses deveria ser feita dentro do claustro, logo, para muitos não se tratava da defesa da *vita apostólica*, mas, sim, da *vita angélica*, aquela apartada do mundo e marcada por orações que visavam expiar os pecados da sociedade” (BOLTON, 1986, p. 25).

Mas, como bem explica Silva (2011, p. 03),

[...] ainda assim, a Ordem não era um bloco monolítico, pois mesmo sem o apoio oficial muitas casas femininas, especialmente na Península Ibérica e na Flandres, passaram a seguir os costumes de Cister. Tais casas contavam, às vezes, com o apoio de monges e abades que não compartilhavam da visão misógina de outros membros da ordem. Na Península Ibérica, por exemplo, muitos dos mosteiros femininos estavam ligados à alta nobreza e as abadessas dispunham de grande poder. Portanto, negar a atuação das mulheres, não aceitar sua adesão, não significava que elas não estivessem lá.

O grande problema que se coloca no aspecto da disciplinarização dos mosteiros é que o claustro devia ser mais severo em relação às mulheres, o que podia ser entendido como uma espécie de “prisão espiritual”. O claustro para os homens dizia apenas sobre uma área reservada

para os monges e não uma prisão fora do mundo. Ao contrário, no tocante aos mosteiros femininos, como diz Silva (2011, p. 07),

[...] começam a aparecer as determinações mesquinhas sobre portas, chaves, muros e grades” e a “clausura transforma-se numa prisão. No tocante à clausura, a questão começa a se deslocar, a partir do século XII, “da periferia para o centro de um campo discursivo”, tornando-se um dos eixos de estruturação da vida religiosa feminina.

A questão da disciplinarização e o sentido da clausura são aspectos que perdurarão ao longo da VRF e que podem ser vistos ainda na contemporaneidade. As chamadas Regra de Vida do Papa Hugolino e do Papa Inocêncio do século XII e que são impostas como formas de vida à VRF, com algumas ressalvas, de alguma forma ainda são vistas e como explica Silva(2011), “deposita a confiança em trancas. A clausura prescrita pelas formas de vida papais para as religiosas é bem material e palpável” (SILVA, 2011, p. 09). Transcrevemos, dos estudos de Silva (2011, p.13), um fragmento dessas regras para termos uma ideia do que significava na prática:

[...]portanto, é oportuno e conveniente que todas aquelas que, tendo abandonado e desprezado a vaidade do século, quiserem assumir vossa religião e nela viver, observem esta lei de vida e de disciplina fervorosamente. Pois devem permanecer encerradas todo o tempo de sua vida; e, depois que tiverem entrado no claustro desta religião, assumindo o hábito regular, a nenhuma delas será dada licença ou faculdade de sair jamais daí, a não ser que por acaso algumas sejam transferidas para algum lugar para plantar ou edificar a mesma religião. Quando morrerem, tanto as senhoras quanto as serviçais, que forem professoras, serão enterradas dentro da clausura, como convém. (FORMA DE VIDA DE HUGOLINO: 4) [...] As que professam esta vida devem permanecer encerradas todo o tempo de sua vida. Depois que entrarem no claustro desta religião e professarem, prometendo esta observância regular, não lhes é mais concedida nenhuma licença ou faculdade de sair jamais daí, a não ser que algumas tenham sido enviadas para algum lugar por licença do ministro geral da Ordem dos Frades Menores ou do provincial da província da mesma Ordem em que o mosteiro estiver situado, para implantar ou edificar a mesma religião ou reformar algum mosteiro, por questão de governo ou de correção, ou para evitar algum grave dispêndio. Também por alguma causa piedosa e razoável poderão alguma vez ser transferidas, só com a licença do sobredito geral (FORMA DE VIDA DE INOCÊNCIO: 1).

O surgimento e a determinação da clausura, como condição para as comunidades religiosas femininas, irão, não só condicionar fortemente toda evolução da VRF, como reduzir ao máximo seu campo de vida e missão. Havia uma total restrição da liberdade, em seu sentido geral, o que impedia o desenvolvimento da VRF com as atividades que marcam suas origens e assim, o objetivo da própria VRF para as mulheres que assumiam a missão de assistência aos necessitados, doentes e pobres. Nesse sentido, sua vida era compreendida como forma de

seguimento ao Evangelho de Jesus. Privar as freiras dessa possibilidade era eliminar uma motivação fundamental das mulheres para uma escolha pessoal da VR.

Se pensarmos nessas regras de vida impostas às religiosas pelo viés dos direitos humanos, estaremos diante de violações absurdas: todas as normas vão de encontro com os fundamentos básicos do direito da pessoa humana e seria impossível aceitá-las no contexto de hoje. Olhando para o tempo histórico da Idade Média, é impossível pensar reações a essas situações como questões que feriam a liberdade humana e nesse caso, os direitos humanos. Não havia uma elaboração sobre direitos humanos e nem associado às mulheres, embora questões de dignidade da pessoa humana sejam uma discussão antiga no cristianismo. A noção de dignidade humana é que vai estar por trás das reações às normas estabelecidas.

Nos séculos que se seguem, a VRF vai passar por outros ciclos de existência, quando surgirão as chamadas Ordens Medicantes⁵ e as Congregações Religiosas Modernas⁶ e essa mudança ocorre pelas interpelações das transformações da época, na qual, como situa Garcia (2014), para o “*homo faber* da modernidade”, o modo de vida monástico que tem como base a vida feudal tido como ocioso e não produtivo passa a não ter mais o apoio da sociedade.

Nesse contexto, se faz importante ressaltar que

[...] as mulheres estiveram presentes em todos os ciclos da VR de maneira ativa, criativa e inovadora, embora as suas contribuições tenham sido, de maneira geral, desvalorizadas, invisibilizadas e silenciadas pela História, principalmente pela História da Igreja, marcada profundamente pelo machismo e pelo sexismo (ARAS; BRITO, 2017, p. 02).

Uma retrospectiva histórica da VRF permite transportar nossos estudos para o diálogo com o campo da Memória, sobretudo, a partir dos estudos de Pierre Nora (1993), considerando que o autor trabalha com os “lugares de memória”, nos reportando aos documentos já existentes sobre a VRF, estudos e pesquisas e considerando nosso aporte histórico, não como uma espécie

⁵Para a compreensão histórica do surgimento das Ordens Medicantes, tomamos a leitura do historiador André Vauchez, que o situa dentro de um “tempo de renovação espiritual” e reforma da igreja, cuja prática da pobreza e da caridade, como substituição do “*fuga mundi*” da Vida Religiosa Monacal, será elemento-chave para a mudança do estilo de vida. (VAUCHEZ, 1996). Podemos também situar nesse contexto a obra de Le Goff, que afirma que as Ordens Mendicantes receberam esse nome no século XII, devido à mendicância ser mais que uma prática, um comportamento, isso é, um valor, passando os religiosos a viverem fora de seus claustros, entre os homens comuns (LE GOFF, 2004).

⁶Os estudos de Garcia (2014) situam bem as razões do surgimento das Congregações Religiosas Modernas e sua contextualização histórica: novas formas de pobreza e a necessidade de instrução despertaram, já no século XVI, um movimento missionário, influenciado pela pujança dos jesuítas, a corrente de humanismo e o combate à heresia. Nessa época, mulheres sensíveis às necessidades tentaram organizar congregações religiosas dedicadas à educação, catequese e obras de caridade, em suas terras e além-mar. A partir da metade do século XIX, foram fundadas mais de 600 comunidades religiosas, ultrapassando em muito as fundações de tempos anteriores. Surgiu, assim, um novo estilo de VR, conhecida como vida ativa, dedicada a obras apostólicas orientadas para trabalhos específicos, mais de 90 por cento dedicados à educação (GARCIA, 2014, p. 117).

de arqueologia histórica da VRF, mas problematizando, ou fazendo-nos refletir a própria tensão existente na reconstrução dessa história, como lugar de memórias. Em outras palavras, queremos afirmar que os lugares de memória não se constituem apenas como lugares de preservação, mas são entendidos como ambientes que podem ser constituídos de reivindicações e construtores de cidadania. Nesse sentido, o lugar de memória é o lugar também da reconstrução de um passado; em nossa pesquisa, do passado das religiosas que detêm em seus arquivos parte de sua memória guardada.

Para Nora (1993, p. 07) há uma aceleração na história o que significa, entre outros elementos, “o arrancar do que ainda sobrou de vivido no calor da tradição, no mutismo do costume, na repetição do ancestral, sob o impulso de um sentimento histórico profundo”. É esse “arrancar” que se faz nossa tarefa, diante da historiografia que temos em mãos, na perspectiva que Nora trabalha a relação História-Memória, quando diz que

[...] a curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história. Momento de articulação onde a consciência da ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada, mas onde o esfacelamento desperta ainda memória suficiente para que se possa colocar o problema de sua encarnação. O sentimento de continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memória (NORA, 1993, p. 07).

Considerando o antigo da VRF, a história passa a ser, mesmo que de forma parcial,

[...] a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais, a memória é a vida, sempre carregada de grupos vivos, e nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconscientes de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações (NORA, 1993, p. 09).

Escrever sobre a VRF é, na verdade, reescrever o que essas mulheres, ao longo de séculos, vêm, de forma individual e coletiva, dizendo de si mesmas. Nesse sentido, compreendemos que a memória individual será sempre coletiva, pois, como bem explica Michael Pollak (1992, p. 03),

[...] as nossas memórias particulares se inserem nas memórias coletivas através dos diferentes pontos de referência que as estruturam como, por exemplo, os monumentos, o patrimônio arquitetônico, as paisagens, as datas e as personagens históricas, as tradições e os costumes, as regras de convivência e interação, além de elementos como a música e as tradições culinárias.

Na construção do percurso histórico sobre a gênese da VRF, outro dado importante são as representações sociais que se originam e circulam ao redor da “imagem ou figura” da freira, que dizem de estereótipos construídos e internalizados por esses próprios sujeitos, como também por grupos, pessoas e sociedade. Essas representações simbolizam o modo como é apreendida a VRF, seja a partir de quem a vive, seja da sociedade na qual está inserida, como as descrevem os estudos de Roger Chartier (1990), determinadas pelos interesses, poder e dominação. Dessa forma, explica Carvalho (2005, p. 24) que

[...] o conceito de representações proposto por Chartier é delineado com o acúmulo de contribuições de vários autores. De início, os trabalhos de Bourdieu aparecem como base na qual Chartier se apoia. As representações são entendidas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. As representações são variáveis segundo as disposições dos grupos ou classes sociais; aspiram à universalidade, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. O poder e a dominação estão sempre presentes.

Elementos das relações de poder e de dominação estarão presentes no constructo das representações sociais da VRF, uma vez que, segundo Chartier (1990, p. 17), “as representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas”.

Para corroborar inicialmente com a ideia das representações sociais ou do imaginário criado sobre a figura da freira, tomamos como exemplo uma reportagem realizada pela Revista Veja no ano de 1968, que trazia como título “a freira e seus encantos” e que é citada nos estudos de Caroline Jaques Cubas (2014), na qual se faz um relato de uma pesquisa proposta pela supra-citada revista e é questionado qual imagem as pessoas tinham a respeito das freiras. Sobre o contexto e a motivação da pesquisa, a autora nos apresenta como sendo

[...] bastante representativa do contexto de mudanças e conflitos que caracterizavam a Igreja no período, a matéria relata, através de depoimentos, tentativas de mudanças por parte de algumas congregações que buscavam se adequar às prerrogativas do Concílio Vaticano II⁷ (VAT II) em diferentes países (CUBAS, 2014, p. 56).

Imagens, como de mulheres incapazes, foragidas, medievais, infelizes porque não conseguiram se casar, medrosas em relação ao mundo, esquisitas e até inúteis à sociedade,

⁷Para um breve esclarecimento sobre o Concílio Vaticano-II: fora “convocado pelo Papa João XXIII; realizado na década de 1960 e determinante para a renovação da igreja em muitos aspectos, dentre eles a liturgia, a eclesiologia, a relação da própria igreja com a sociedade civil e mudanças na visão católica sobre o papel e a importância da mulher dentro e fora da Igreja” (BRITO; ARAS, 2017, p. 01). Retomamos, ao longo da pesquisa, o Concílio como sendo marcador essencial para as mudanças que irão ocorrer no interior institucional, tanto da Igreja Católica, como especificamente na VRF.

sãocomuns no discurso, sobretudo dos aversos à religião, embora encontremos esse tipo de postura entre membros da própria religião. São imagens multifacetadas e que, de alguma forma, dizem respeito aos aspectos históricos e culturais sob osquais se foi construindo a “figura” da freira ao longo do tempo.

Apesar de ser uma pesquisa que já passa de quarenta anos de sua realização, é possível afirmar que pouco ou quase nada mudou quanto à ideia acerca da “imagem da freira”, que continua sendo um “sujeito estranho” ou “alheio” a muitas pessoas.

Diante desse contexto, podemos conjecturar que a falta de informação, de visibilidade e de interesse por uma exposição real das mulheres consagradas na sociedade e na igreja, possibilita, ou pelo menos facilita, uma falsa interpretação de sua imagem, gerando, como consequência, várias representações sociais polêmicas. Podemos exemplificar como representação social polêmica a questão da castidade ou da vida celibatária ou do tema da obediência religiosa que aparecem nos modelos de VRF ao longo do tempo. Nesse diálogo com as questões de sexualidade, autoridade e obediência, podemos contar com os estudosde Michel Foucault(1984)e de Emile Durkheim(1987).

Para a compreensão de como se deram as mudanças históricas dos modelos de VRF ao longo do tempo e suas exigências de inovação, adaptação e transformação, optamos por seguir um raciocínio de estudo que a situa em dois modelos⁸ que aqui serão abordados: o Modelo Pré-Conciliar, que corresponde ao período que antecede ao Concílio VAT-II; e o Modelo Conciliar, que será dado a partir do Concílio VAT-II. Em nosso ponto de vista, essa metodologia de separar em dois modelos a compreensão da VRF favorece a um melhor entendimento histórico desuaconstruçãoe serve como parâmetro, tanto de reflexão, como de discussão entre os modelos, seus avanços e retrocessos. O Concílio VAT-II põe-se, portanto, como um “divisor de águas” ou um elemento chave dessa separação de modelos.

2.3 A VRT E A VRF E O CONCÍLIO VATICANO - II

Ao tentarmos discorrer uma escrita sobre a VRF em seus moldes tradicionais, se faz necessário nos situarmos dentro de alguns antecedentes históricos importantes para a localização desse modelo de Vida Consagrada. Iremos trazer, ainda que sucintos, alguns elementos de contextualização importantes, considerando, como já dito, não uma espécie de arqueologia histórica, na qual se retoma os fatos pelos fatos, mas sobretudo dialogar e conversar

⁸A apresentação dos Modelos de VRF segue as intuições apresentadas no artigo do teólogo João Batista Libânio(2012).

com o que, a nosso entendimento, são problemáticas pertinentes da época, com a ajuda de autores pertinentes a nossas provocações.

Entre os séculos XIX e XX, a igreja no Brasil vai tentar recuperar o grande período de decadência, em relação ao século anterior, quanto à extinção das Ordens Religiosas no Brasil, que foram instaladas no período colonial e desapareceram devido a várias circunstâncias. Entre outros elementos, é comum concordar que a política colonial pombalina, estabelecida por Pombal no século XVIII, visava, não só fortalecer o estado português, mas secularizá-lo. Havia, portanto, um clima ideológico anticlerical. Segundo Rezende (1999), a partir da expulsão dos jesuítas pelo decreto pombalino de 1759, a Igreja Católica, como instituição, irá se desorganizar. Assim,

[...] a intervenção do poder civil no cotidiano da Igreja, como em toda vida da colônia torna-se mais forte, cresce a reação nativista e grande parte do clero brasileiro envolve-se plenamente em movimentos políticos abandonado praticamente a ação pastoral (REZENDE, 1999, p. 64).

A proibição de receber candidatos(as) à VR segue por décadas e a não entrada dos chamados noviços⁹ em 1855, leva não só à decadência, mas ao fechamento completo de mosteiros e conventos. Essa questão só será resolvida no advento da República em 1889, a qual deixa abertos os caminhos da igreja para novas perspectivas, havendo a separação da igreja, ao menos em termos formais, do Estado.

No final do século XVIII e início do século XIX, podemos visualizar a implantação e o desenvolvimento da VRF ativamente, a partir de religiosas de vocação missionária que irão se instalar, primeiro nas regiões Sul e Sudeste, sendo muitas estrangeiras. Até o fim do século XVII, já havia, conforme dados apresentados por Rezende (1999), 11 Congregações Femininas Europeias implantadas no Brasil, chegando ao número de 76, entre os anos 1900 e 1930. No mesmo período, surgem mais de 20 Congregações Religiosas Femininas no Brasil, onde a implantação da VRF enfrentou resistências por parte da hierarquia católica, como a não aceitação de fundações de congregações por brasileiras pelas Congregações Europeias e classes dominantes e emergentes no país. Por outro lado, essa resistência foi enfrentada através de estratégias de mulheres religiosas pessoalmente animadas por uma mística missionária.

⁹Chama-se noviço(a) o(a) candidato ou candidata à VR. É uma designação dada a um sujeito que, sob a responsabilidade de um mestre, se prepara para ser religioso. O Direito Canônico da Igreja Católica define o Noviciado como o tempo no qual se dá início à vida na Congregação ou Instituto Religioso. O noviço deve conhecer melhor a condição divina, a vocação própria do instituto, fazer a experiência do modo de viver como religioso, conforme o espírito, a mente e o coração do sujeito e se comprovem sua intenção e idoneidade (Cf. Cân. 646).

O movimento de implantação das congregações estrangeiras e fundações brasileiras vai se dar até o final de 1950. A partir da década de 60 do século XX, vai haver uma drástica diminuição de vocações na Europa e, conseqüentemente, a diminuição da vinda de religiosas estrangeiras para o Brasil. Assim, toda a manutenção das obras, como em Colégios, Hospitais, Abrigos e Conventos edificadas pelas europeias vai ser assumida pelas vocações brasileiras. São, então, essas congregações que, de início no Brasil, fazem surgir a VRT e posteriormente, os outros modelos de VRF e outras congregações.

Entendemos que a VRT foi o estilo de vida ou o modo de configuração da VRF situada entre o século XIX até meados do século XX, quando a VRF, carregando os resquícios do modelo feudal de VR, segue com uma cosmovisão voltada para a busca de um “estado de perfeição”. Nesse cenário, necessariamente para ser religiosa, devia haver o desejo claro de querer “abandonar o mundo”, inserindo-se em uma instituição que favorecesse a separação da religiosa do mundo, considerado lugar da imperfeição e do pecado. Sendo assim, “a vida religiosa era assumida como *“fugamundi”* pelas pessoas que aspiravam à perfeição e, por esse motivo, era necessária a separação e distanciamento entre o convento e a sociedade” (BRITO; ARAS, 2017, p. 02).

De acordo com Mattos, o modelo tradicional de VRF se caracterizava, entre outras coisas, como:

[...] dar valor à disciplina, às normas claras, à figura do superior e da hierarquia; convicção da verdade imutável; doutrina perene, obediência aos superiores; importância das regras e das constituições; uniformidade em todas as coisas; horários demarcados e, finalmente, infalibilidade dos dogmas e das doutrinas oficiais da Igreja (MATTOS, 2012, p. 33).

Vários questionamentos nos cercam, quando pensamos na VRT, no que diz respeito às motivações pelas quais levavam mulheres a assumir um conjunto de valores que, vistos no tempo de hoje, seriam facilmente refutados. Por mais que as razões fossem de ordem espiritual, para “fugir da vida em sociedade”, viver determinados por regras e normas e sob ordens, nos faz refletir sobre o que fazia manter essa determinação. Por outro lado, aquilo que é posto e assegura o modelo tradicional da VR é o que representa socialmente a figura da freira e que recebe influências até os dias de hoje.

O modelo tradicional tem características e nuances próprias. É a partir desses elementos experimentados na prática de vida, que as religiosas irão construir suas narrativas e dizer-se de si ao mundo. Nesse aspecto, a freira não diz só dela mesma, mas assume as condições de um

estilo de vida que representa toda uma coletividade a que pertence. Isso constrói seu escopo social, como escreve Bourdieu (2010, p. 177):

[...] a representação que os indivíduos e os grupos fornecem inevitavelmente através de suas práticas e de suas propriedades faz parte integrante de sua realidade social. Uma classe é definida tanto por seu ser-percebido quanto por seu ser, por seu consumo – que não precisa ser ostentador para ser simbólico quanto por sua posição nas relações de produção (mesmo que seja verdade que esta comanda aquela).

Necessariamente, a religiosa teria que dar-se à humildade e ao esquecimento de si mesma, buscando austeridade em todas as suas práticas de vida e o controle de si e de suas responsabilidades. Em caso de não observância das regras rígidas postas pelo modelo tradicional, ou a quebra de regras, a independer das razões para isso, a religiosa sofria punições das mais variadas, desde o jejum imposto, orações e a confissão pública dos pecados¹⁰. Isso se dava como uma tentativa de impor uma disciplina e como uma forma de controle por parte da superiora à qual estava subordinada.

Aliados ao valor absoluto de obediência total, não raros são encontrados os abusos e o controle dos membros da VRF por seus superiores, cuja negação do corpo e da sexualidade parece ser condição para o alcance do estado de perfeição. Esses abusos passavam, entre outros elementos, pela negação do direito de manifestar-se afetivamente, como também, demonstrar sensualidade ou algo que transparecesse sua condição de mulher. A freira não é mulher como as outras mulheres e por isso, não pode se confundir nem com seu próprio gênero.

Aqui, observamos a violação do direito de ser pessoa, caracterizando-se uma violência de gênero imposta pela própria instituição a que a religiosa pertence e que tem uma enorme influência sexista da igreja. Em nossa percepção, há uma dupla violência: uma causada internamente (Congregação e igreja); e a outra, pela própria sociedade, que também vai enquadrando a religiosa dentro de uma concepção machista.

Pensar que essas normas atribuídas ao estilo de VRF eram recebidas de forma hegemônica é algo ingênuo, como também não é possível pensar a hegemonia das Congregações que compõem a VRF no século XX sem tensões e conflitos. Como descreve Rezende (1999, p. 72):

¹⁰A chamada confissão pública de pecados era feita pela religiosa que, tendo cometido, segundo o entendimento de sua superiora, um pecado, o confessava em frente a religiosas reunidas, seja no local das refeições ou capela, onde, de joelhos, declarava o que tinha feito e realizava uma espécie de “*mea culpa*” por ter cometido um atraso nas orações ou deixado de cumprir uma tarefa ou mesmo quebrado uma louça. Tendo acesso ao diálogo informal com religiosas que viveram essa experiência, percebemos que essa imposição causava muita indignação por parte de quem a vivia. Não havia uma razão que pudesse justificar essa forma de controle e muitas das religiosas, de alguma forma, tentavam reivindicar por mudanças.

[...] não poderiam ser iguais Congregações fundadas por mulheres no século XVI, em conflito com as determinações da hierarquia tridentina e submetida à força ao modelo monástico, guardando uma memória de resistência. Congregações fundadas no século XVIII e XIX, muitas vezes pela própria hierarquia masculina da Igreja e segundo um modelo previamente já aprovado e estabelecido numa Igreja que já havia avançado muito mais no caminho da estruturação e burocratização institucional e sob a influência de um outro tipo de espiritualidade muito marcada pelo pietismo devocional e as Congregações fundadas no Brasil nas primeiras décadas do século XX numa Igreja marcada pelo espírito combativo e autoritário do ultramantismo.

Considerandoos aspectos acima relacionados, podemos pensar a ideia deconflitocomo a tentativa de “[...]demonstrar que não há a possibilidade de ler qualquer fenômeno de maneira unitária, de uma maneira que não englobe as contradições. [...] Porque se reconhecem essas tensões que nós, como cidadãos, temos um espaço de intervenção” (CHARTIER, 2021, p. 46). Essas tensões que surgem em meio à VRT evocam uma complexidade de elementos que constituem a VRF e a diversidade de posições e de situações com as quais a própria VRF tem que lidar.

Para Chartier, são justamente as tensões que revelam o potencial queexplica a própria vida do sujeito e do grupo e o lugar onde os grupos mantêm relação com o mundo social. É essa relação de tensão que

[...] construída, representada; que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exhibir uma identidade própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto, uma ordem, um poder; enfim, as formas institucionalizadas através das quais ‘representantes’ encarnam de modo visível, ‘presentificam’, a coerência de uma dada comunidade, a força de uma identidade, ou a permanência de um poder (CHARTIER, 2002, p. 69).

Dado o conjunto de elementos que compõe o modelo tradicional de VRF, junto as suas tensões e representações, podemos compreendê-la como um fenômeno que pode ser pensando a partir da Sociologia da Religião, que na teoria deÉmileDurkheim, trata especificamente da oposição entre o sagrado e o profano como a problemática entre a sociedade e os indivíduos e do diálogo com as representações sociais que daí demandam.

Um diálogo que seja possível explicar a coexistência de mulheres que, em nome de sua VR, sobreviveram à rigidez e inflexibilidade de um sistema de normas e condutas que estruturaram e hierarquizaram o modelo tradicional. Em seu texto denominado *Representações Individuais e Representações Coletivas*¹¹, Durkheim(1987) defende a ideia de que, tanto a vida

¹¹ O texto completo de Durkheim sobre as Representações encontramos em: DURKHEIM, Émile. Representativos individuelles et représentationscollectives. Disponível em: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Dernieraccèsle 26-10-21, p.3-22.

mental do sujeito, quanto sua vida coletiva, são feitas de representações comparáveis. Sendo assim, associando ao pensamento da autora acerca de representações comparáveis, podemos considerar que a *mundivisão*, a qual separa a religiosa de tudo o que é considerado secular ou mundano, não só compõe sua representação mental individual, como define a sustentação da vida em grupo.

O que questionamos é se havia, por parte das religiosas, a naturalização de todos esses aspectos. Como enfrentavam tanta rigidez? Como aceitavam de forma “normal” um sistema de normas e condutas direcionadas por uma hierarquia? É bem verdade que não temos como ampliar essa discussão sem confrontá-la com as noções de direitos humanos, uma vez que a Declaração Universal dos Direitos Humanos já estava em vigor. Não se passava pela “cabeça da freira” a ideia de direitos? Era clara a disponibilidade de seguir comandos e, nesse sentido, ficamos com mais indagações que respostas aos nossos questionamentos. O que fica claro é que a experiência vivida na VRT é assegurada pela forma como eram introjetadas as normas e condições estabelecidas por cada religiosa e por seu grupo social.

Aqui, pode nos ajudar o estudo de Durkheim (1989) sobre as Formas Elementares da VR, quando, no trabalho específico sobre clãs e religião, afirma que a religião ajuda a entender a própria organização social, a partir do sentimento religioso dos sujeitos.

Assim, na forma de sentimento religioso, toda religião compartilha uma visão comum do mundo em sagrado e profano, na qual se funde em crenças e ritos. As crenças, traduzem o estado mental dos grupos e os ritos constituem a representação exterior e a manifestação física delas. Quanto aos ritos, são modos de ação do religioso concebidos como regras que determinam como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas (DURKHEIM, 2003, p.53).

Uma das representações significativas, em relação ao modelo tradicional, dá-se pelo modo de moradia da religiosa, que eram estruturas físicas grandes, de muros altos, denominadas de convento, e da vestimenta, conhecida como “roupa de freira”; isso é, o “hábito religioso”, que não é apenas um distintivo, mas parte integrante da identidade da religiosa e que perdura, para muitas, até os tempos atuais, pois as próprias vestes a separam do modo como se vestem outras pessoas do mundo.

O jeito de morar e de se vestir da freira trata da representação do sagrado, de uma linguagem, ou no sentido que expressa Bourdieu (2001): o “*habitus*” se constitui da permanente construção entre o sagrado e o profano. Em Bourdieu (2001), o “*habitus*” é modo como, em determinado momento e circunstâncias, as realidades sociais foram construídas. Nesse sentido,

seja a veste ou a moradia da religiosa, são realidades socialmente construídas. Rezende descreve bem essa realidade:

[...]A vida das religiosas, que podiam chegar a constituir comunidades muito numerosas, passava-se inteiramente dentro dos limites de um prédio: convento propriamente dito. ou "clausura" onde se passavam as atividades da vida privada da comunidade, todas elas regidas por horários determinados rotineiros, onde era vedada entrada qualquer pessoa não pertencente comunidade capela semipública, os espaços destinados obra educacional, de saúde ou de assistência social que se dedicavam, com seus pátios, jardins, pomares sempre cercados por muros altos. Ao ingressar na comunidade religiosa, noviça devia, em certa medida, abandonar os sinais externos de sua identidade social anterior para assumir aquela que seu estatuto de religiosa lhe impunha, que era claramente significado pelos rituais de iniciação de passagem de uma etapa outra do processo de admissão ao estatuto definitivo de "professa perpétua nos quais recebia um novo nome, deixava as roupas "do mundo" para revestir-se do hábito religioso, cortavam-se os cabelos, despojava-se de todo tipo de propriedade pessoal até mesmo dos objetos mais mezinhas da vida cotidiana, que passavam ser "do comum, etc.; devia mesmo prostrar-se por terra, durante tais rituais, simbolizando "morte para mundo" em vista de assumir uma nova vida; fazia voto de obediência as regras regulamentos que regiam vida comunitária vida de trabalho, assim como de obediência superiora local superiores "maiores" (REZENDE, 1999, p. 80).

Um dos compromissos da religiosa com sua instituição e com a igreja se expressa através dos chamados “votos religiosos”, que são promessas feitas a Deus, no sentido de viver a obediência, a castidade e a pobreza religiosa. Os votos, além de promessas espirituais, são considerados um ordenamento jurídico, que orienta e disciplina o estilo de VR e que é assegurado pelo direito canônico da igreja, cujo cânone 573¹², afirma ser pelos votos seu pertencimento à instituição de vida consagrada. Por grande parte das religiosas, os votos religiosos

[...] eram compreendidos a partir da *mundivisão* religiosa que determinava a dicotomia entre a terra e o céu, por isso era importante o isolamento dos conventos e dos seus membros, considerados profissionais da perfeição que deveriam se distanciar ao máximo da realidade terrena (BRITO; ARAS, 2017, p. 02).

Pelo chamado “voto de castidade”, a freira renuncia a possibilidade de uma vida sexual, quando se estabelece um distanciamento entre o sujeito e seu próprio corpo. Ela assume, portanto, a imagem de “esposa de Cristo”; “mãe espiritual” e “esposa da igreja”. Para isso, o corpo passa a ser visto como um objeto com o qual não existe uma conexão primordial. “A integridade do ser, corpo e mente, precisa estar entregue de forma incondicionada a Deus.

¹²O cânone 573 §1, referente aos votos religiosos, diz que: a vida consagrada pela profissão dos conselhos evangélicos (castidade, pobreza e obediência) é uma forma estável de viver o cristianismo, consagrando-se a Deus e seguindo a Cristo, por título novo e especial, para a construção da igreja e à salvação do mundo, para alcançar a perfeição da caridade no serviço do Reino de Deus e, transformados em sinal que preanuncie a glória celeste. CANONICI, CODEX IURIS (**Código de direito canônico**. São Paulo: Loyola, 1983).

Renuncia-se a todos os prazeres do sexo de forma a alcançar uma superioridade espiritual”(GARCIA;ROSADO, 2014, p.24).

Pelo que se pode perceber, há uma castidade institucionalizada e, de certa forma, controlada pelas religiosas, a partir dos votos, e, somente nessa condição, pertencem à instituição e a Cristo. Nesse contexto, vale a pena trazer, ainda que de forma muito preliminar, a História da Sexualidade de Michel Foucault(1984), na qual Foucault analisa a sexualidade humana e sua relação e produção dentro das instituições, levando em consideração as histórias dos sujeitos e seus comportamentos e representações.

Michel Foucault, em seu primeiro volume, *História da Sexualidade I (1984) A vontade de saber*, oferece uma leitura interessante quando da necessidade de dialogar com a sexualidade humana, como produto das instituições. Partindo inicialmente da ideia de que a sexualidade fora, no século XIX, levada para dentro da família e trancafiada, Foucault(2009, p.09) questiona e diz que “em torno do sexo, se cala”. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo. Podemos aplicar a situação da sexualidade na igreja, em que “em torno do sexo se cala”. Foucault entende que isso seria próprio dos sistemas repressivos:

[...] isso seria próprio da repressão e é o que a distingue das interdições mantidas pela simples lei penal: a repressão funciona, decerto, como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber (FOUCAUT, 2009, p. 10).

O voto de castidade ou a vida celibatária sempre foi de difícil compreensão, em seu sentido mais discursivo e racional. Nos conventos, não se fala sobre sexo, pois parece ser algo natural o fato de não se viver uma sexualidade ativa. A religiosa, como já dissemos antes, não pode mostrar-se portadora de uma sensualidade ou expressar, ao menos nesse modelo tradicional, seus afetos, manifestar carinho e proximidade nas relações humanas, com exceção daquelas mulheres que, desde sempre, “desobedecem” ou “subvertem” leis rígidas. É interessante recordar o que diz Foucault sobre a sexualidade em *O Uso dos Prazeres*, quando o autor faz uma crítica ao próprio termo sexualidade, que era, de certo, inexistente ou não tinha as conotações modernas e que foi devido às próprias instituições, o próprio aprisionamento do termo e sentido de sexualidade:

[...] o uso da palavra foi estabelecido em relação a outros fenômenos: o desenvolvimento de campos de conhecimentos diversos (que cobriram tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais do

comportamento); a instauração de um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apoiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; como também as mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos (FOUCAULT, 1984, p. 09).

Muitas leituras e discussões podem ser feitas acerca do tema da sexualidade e sua relação com o voto de castidade para a VRF. Vemos que é muito perigoso usar rotulações ou enquadrar as questões de controle da sexualidade associadas somente à religião. Como já visto, o controle da sexualidade humana, por muito tempo, se deu por todas as instituições de caráter tradicional, considerando além dos elementos objetivos, o controle e jurisdição da sexualidade em função dos votos e as questões subjetivas que envolvem escolhas e decisões por parte de quem decidiu ser religiosa. Como compreende cada uma, de modo particular, a escolha da vida celibatária? O que isso significa concretamente em suas vidas? Como reagimos aos questionamentos da sociedade frente à essa escolha? Não são questões de fácil resposta.

Um elemento importante que se põe em relação à VRF Tradicional, quanto à sexualidade humana, é a questão do desejo. O desejo sempre foi um problema, na perspectiva da religião cristã, como herança dos séculos medievos. Desejo é algo a ser apartado do corpo. Para Foucault, “a experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da “carne”: mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do “homem de desejo”” (FOUCAULT, 2009, p. 10).

Nesse sentido, podemos presumir que a religiosa é um sujeito desejante e sua experiência de sexualidade ascética e abnegada permite explicar a formação e a condução de sua própria sexualidade. Se a compreendermos na perspectiva de Foucault, esses “indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo à qual o comportamento sexual desses indivíduos, sem dúvida, deu ocasião, sem, no entanto, constituir seu domínio exclusivo” (FOUCAULT, 1984, p. 12).

Com essa afirmativa, podemos compreender que, ao mesmo tempo que a religiosa, de forma subjetiva e singular, decide por sua sexualidade, não tem seu domínio exclusivo, uma vez que o exercício da própria sexualidade está sob o controle da instituição a que pertence, da promessa feita do voto de castidade, seu ordenamento e consequências jurídicas.

Historicamente, sabe-se que a compreensão acerca da castidade da religiosa passa por críticas, refutações e incompreensões. Para um modelo de VRF Tradicional, essa questão não se discute e nem se negocia e é condição *sine qua non* para a religiosa. Essa, deve buscar na própria teologia espiritual, o fundamento de sua vida casta. De um modo geral, como explica Grossi (2018, p. 69),

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.

Importante salientar o fato de que a representação social da freira como “mãe espiritual”, aliada ao voto de castidade, paradoxalmente nasce dessa condição de escolha de que, enquanto mulher, não lhe ser permitida a reprodução humana, isso é, gerar filhos. É paradoxal, se entendermos que, se por um lado existe a não permissão de reproduzir, por outro, a freira se torna “mãe espiritual” “e realiza, assim, simbolicamente, a tarefa reprodutiva, que social e culturalmente define o ser mulher” (GARCIA; ROSADO, 2014, p. 104).

Ivone Gebara, religiosa e feminista, contextualiza bem esse processo humano e histórico de tensão da sexualidade humana dentro do próprio cristianismo e da VRF e diz que

[...] é bom lembrar que a sexualidade sempre foi um campo de batalha dentro do cristianismo masculino temeroso dos corpos materiais e devoto dos corpos espirituais. Corpos dedicados a Deus, controlando outros e propondo-lhes caminhos de perfeição ou caminhos de contenção e prudência contra os arroubos das paixões carnis muitas vezes simbolizadas pelas mulheres (GEBARA, 2020, p. 14).

Nessa perspectiva, o cristianismo, para manter o controle dos corpos valoriza o ascetismo como alta prática virtuosa, propondo a abstinência sexual como caminho de perfeição e que devia ser livremente assumido pela via do celibato. A problemática do direito da mulher ao corpo será amplamente discutida a partir do século XX. Nos séculos anteriores a Igreja vê o corpo e a sexualidade na perspectiva de uma Teologia da Procriação que entendia sexualidade humana apenas como contributo para se gerar novas vidas. No caso das religiosas como não seriam nem esposas e nem mães o controle ao corpo era bem mais exigido. Ainda nesse contexto, explica Gebara (2020, p. 15):

[...] a pureza querida por Deus exigia a renúncia a responder ao desejo sexual. Para as mulheres que assumiam esse caminho, muitas vezes obrigadas a fazê-lo, se aconselhava a pureza perpétua através da manutenção de sua virgindade. Esse conselho continha resquícios de ensinamentos sobre as mulheres como mais sujeitas às tentações do demônio e aos desejos libidinosos.

Pelo voto da obediência religiosa, se pressupõe o respeito às autoridades instituídas, às quais as religiosas devem submissão, como bem explicita Garcia e Rosado (2014, p. 104):

[...] o dever da obediência professado nos votos religiosos parte do pressuposto de que toda comunidade humana tem necessidade de uma autoridade para se manter e desenvolver. Na prática, o voto de obediência caracteriza-se pelo reconhecimento e subordinação das religiosas às autoridades instituídas. Pressupõe uma obediência livre, cooperante e reconhecadora das regras da vida religiosa; uma renúncia à própria vontade, como expressão de subordinação à vontade de Deus. Elas confirmam e, com significativa expressão, aceitam a subordinação não somente a uma superiora, mas também ao sexo masculino, elaborador das regras da instituição à qual se encontram vinculadas. Admitem tratar-se do voto mais difícil de ser observado; no entanto, aceitam essa condição.

Observamos que, para as instituições religiosas, a obediência vivida gera e mantém a obediência exigida. Essa relação assemelha-se bem ao que Michel Foucault (2009, p.24) trata em seus cursos sobre *O Governo dos Vivos*, como sendo “a obediência que produz obediência”, de tal modo que, na perspectiva cristã diferenciando do modo filosófico antigo de se obedecer como busca da felicidade, se obedece para se aprender a obedecer. Assim, a obediência é e deve ser anterior à toda ordem e comando. Nesse sentido, cabe bem sobre a obediência religiosa das freiras o que diz Brito e Aras (2017, p. 04):

[...] neste modelo de vida religiosa, a voz da superiora era acolhida como a voz de Deus que determinava o que a freira deveria fazer, para onde ela deveria ir ou em que ela deveria trabalhar. Em outras palavras, havia uma sacralização da obediência que permitia a manutenção da estrutura rígida e nada democrática da vida religiosa tradicional. Tal sacralização estava em consonância com a ideologia católica sobre a mulher, aliada à sua posição subalterna na sociedade, o que fortalecia o caráter de dependência da freira em relação às suas superiores e aos homens da Igreja.

Em caso de desobediência, agora, explicando com mais detalhes, a religiosa podia sofrer punição, penas canônicas, advertências e transferência de comunidade religiosa. Desobedecer às ordens da superiora, ir contra ao decidido pela comunidade religiosa, ou infringir um voto, como por exemplo o de castidade, seria desobedecer ao próprio Deus. O cumprimento da obediência enquanto dever era algo assimilado e assumido pela religiosa como condição de sua escolha. Considerando os casos de religiosas que subvertiam a certo tipo de “obediência cega”, em sua maioria havia o entendimento de que uma vez escolhida a vocação de uma vida no convento obedecer ao que já estava estabelecido não era uma questão de escolha, mas de consentimento pela própria religiosa. Para as que desobedeciam, restava a pena, a culpa e a confissão de culpas, pública ou sacramental (contar seus pecados ao padre), sendo obrigada, e

aqui retomamos Foucault (2009, p.27) sob uma “narrativa de si e de relação com a verdade que visa purificar o eu”.

Foucault faz uma severa crítica à “maquinaria da confissão”, que supõe um indivíduo culpado, pecador, que deve desconfiar de si mesmo e identificar os erros e desvios de caráter, sobretudo, em seu comportamento sexual, tendo em vista a correção, isso é, a adequação às normas instituídas e ao regime de verdade predominante. “Além do mais, essa decodificação subjetiva que tem como objetivo a purificação da alma deve efetuar-se diante do olhar de um outro superior, detentor das normas e da verdade, capaz de auxiliá-lo na busca da salvação” (SOUZA; SABATINE; MAGALHÃES, 2011, p. 06).

Outro voto professado pela religiosa é o de pobreza, que deve a religiosa renunciar completamente o direito a posses de bens materiais, com consequências jurídicas: “a cessão da administração dos bens próprios (patrimoniais); obrigação de fazer testamento; restrição de aquisição de bens e, ainda, renúncia aos bens patrimoniais” (GARCIA; ROSADO, 2014, p. 107).

Seguindo a linha do estudo antropológico de Grossi (1999) sobre o voto de pobreza, corroboramos com a ideia de que há uma contradição na vivência real do voto de pobreza, considerando que, em termos materiais, passa a ser uma pobreza relativa, uma vez que as Congregações Religiosas, em sua grande maioria, são detentoras de grandes propriedades, bens móveis e imóveis, como Colégios, Hospitais, Casas de Acolhimento de Idosos, Creches, Lojas, Livrarias e outros, também situados em bairros de classe média-alta e atendendo a um público privilegiado.

Uma das expressões da VR associada ao voto de pobreza é a condição do trabalho. Para o modelo tradicional de VR, o trabalho é condição irrenunciável para a freira, que não pode, pelo voto de obediência e pobreza, se negar a fazer qualquer serviço que lhe seja estabelecido, mesmo aqueles considerados trabalhos pesados e até mesmo de subserviência. O trabalho manual, braçal, fazeres domésticos, além de todos os cuidados de administração patrimonial, bem como de serviços prestados ao clero, fazem parte da rotina de vida da religiosa. Uma possível reflexão sobre a exploração da mão de obra feminina cabe neste contexto. Sem remuneração pessoal pelos serviços prestados e muitas vezes tendo que realizar tarefas que de alguma forma são subordinadas sem o direito de escolha, as religiosas são submetidas num contexto de desvalorização do seu próprio trabalho. Observa-se que em sua maioria não há reclamação por parte das religiosas sobre a vida de trabalho resguardando as exceções. Cruzam-se aqui os elementos do sentido dos votos tanto de pobreza como de obediência enquanto elementos que justificam a vida de trabalho da religiosa, ainda que este seja duro.

Em seu artigo *Jeito de Freira*, Grossi (1990) traz um texto intitulado *Hábitos e Aventais*, que apresenta bem a inserção da religiosa nas demandas de trabalho e faz uma reflexão pertinente sobre as questões de sua subordinação e exploração, principalmente, quando obrigadas a trabalhar em função do clero.

O trabalho doméstico para o clero masculino é o exemplo maior de subordinação das religiosas aos homens da Igreja, pois reproduz a subordinação da mulher casada e dona de casa. Mas, diferentemente da relação conjugal, onde há reciprocidade mesmo que desigual a relação freira/padre assume um caráter de total submissão sem grande recompensa material ou afetiva. Esta crítica “militante” da subordinação das freiras ao clero masculino católico é feita por algumas feministas francesas, canadenses e italianas (GROSSI, 1990, p. 54).

Ao pensar sobre a dimensão do trabalho na VRF, surgem alguns questionamentos: o modelo tradicional da VR teria permanecido com a mentalidade monacal beneditina no sentido de “*ora et labora*”, ou seja, oração e trabalho, como as dimensões mais importantes para a religiosa? O que pensa a religiosa sobre a força de seu trabalho? Se há alguns estudos especulativos sobre a exploração da vida de trabalho da freira, inclusive por parte do clero, como as religiosas reagem à essa situação? O problema dos estudos acerca dessa situação é que faltam mais dados descritos pelas religiosas que nos deem clareza quanto às problemáticas que daí surgem: a exploração pela força do trabalho e suas consequências.

A leitura que fazemos é que facilmente há uma naturalização das dimensões que compõem a VRT por parte das religiosas e mais indagações nos aparecem: esse processo de assumir com “naturalidade” as normas, regras, os votos e suas exigências, de alguma forma, diz da constatação de que a maioria dessas vocações vinha de mulheres do mundo rural ou das pequenas cidades? Se é comprovado que a maioria das religiosas da VRT vem do mundo rural, de alguma forma, implicaria na mentalidade de assumir com naturalidade os processos de VR? São questões postas e que não temos respostas claras.

A religiosa Valéria Rezende (1999), em seus estudos, cita uma fala de Ivone Gebara sobre os votos religiosos, ocorrida em uma Assembleia para religiosas no ano de 1997, que traz uma boa contribuição reflexiva:

Ivone Gebara fazia notar fato de que esses três votos, na realidade, correspondiam as três grandes tentações masculinas não as necessidades da vida espiritual feminina: voto de castidade é barreira contra a luxúria, o voto de obediência, antídoto contra vontade abuso da força do poder, e o voto de pobreza como oposto a tentação da cobiça do acúmulo injusto de riquezas. Ora, para as mulheres que mesmo na vida secular, eram mantidas praticamente reclusas sempre vigiadas, quem era vedado, com poucas exceções, o acesso as várias posições de responsabilidade poder social, liberdade para possuir administrar bens materiais, não podiam ser esses os pontos em

que era preciso insistir para busca de uma vida mais evangélica. Assim, própria espiritualidade encarnada nas estruturas e cânones da VR ignora as peculiaridades da condição feminina (REZENDE, 1999, p. 24)

No modelo de VRF Tradicional, eram muitas as condições colocadas à vida da religiosa e assumidas no cotidiano da vida conventual. A partir daí, podemos pensar sob duas perspectivas: do interior do estilo de vida, ou seja, daquelas que, vivendo a experiência, podem dizer de si mesmas; e do exterior, de um olhar externo sobre a VRF que, dialogando com as ciências sociais e humanas, podem decifrar alguns enigmas. Como afirma Garcia (2014, p. 26),

[...] faltam pesquisas em profundidade que permitam uma aproximação do que seria a VRF na metade do século XX embora tenham muitos elementos claros. Trata-se por um lado de um modo de Vida Religiosa fortemente institucionalizada, sob concepções de vida pré-moderna, mas ao mesmo tempo inserida numa sociedade em pleno desenvolvimento industrial atravessada por rupturas e alianças institucionais entre Estado e Igreja.

Seguiremos propondo essa reconstituição histórica, a partir dos modelos consecutivos ao Tradicional, que dialeticamente vão se apresentando à VRF, oferecendo sempre um olhar retrospectivo e prospectivo, a fim de construir essa história, na qual passado, presente e futuro se tecem e dialogam.

2.4 O CONCÍLIO VATICANO - II E A NOVA IDENTIDADE DA VR

É de comum acordo entre os teólogos e outros estudiosos da Igreja Católica, admitir que o Concílio VAT-II¹³ foi o acontecimento mais importante para a Igreja Católica no século XX. Convocado pelo Papa João XXIII, em 25 de dezembro de 1961 e oficialmente aberto pelo mesmo papa em 11 de outubro de 1962, estendeu-se até 08 de outubro de 1965. O impulso espiritual do Papa João XXIII para um novo concílio na igreja dava-se por sua motivação para que pudesse abrir-se às questões do mundo, convidando-a a um *aggiornamento*¹⁴ eclesial. Nesse sentido, o VAT-II vai fazer a passagem da igreja que vivia ancorada pela Contra-Reforma e Cristandade para o Mundo Moderno. Como recorda Andreatta (2012, p. 05),

[...] mudança de postura da Igreja frente à modernidade foi sendo gestada por uma série de movimentos teológicos, em curso nas décadas que antecederam o Concílio.

¹³Todos os textos que correspondem ao Concílio VAT-II podem ser encontrados no site do Vaticano: www.vaticano.va. Desde o Papa Leão XIII até o Papa atual, o Papa Francisco, é possível encontrar todos os documentos.

¹⁴É um termo italiano que significa atualização ou renovação. Essa palavra foi a orientação chave dada como objetivo do concílio. “*Aggiornamento*” no sentido de adaptar a igreja aos tempos modernos.

Frente às grandes transformações socioculturais em andamento no período pré-conciliar, foram movimentos que caracterizaram aquele período por uma grande criatividade teológica e que foram colocando as bases para uma postura mais dialógica por parte da Igreja. Destacam-se assim o Movimento Patrístico, o Movimento Litúrgico, o Movimento Bíblico, o Movimento Leigo, o Movimento Teológico.

Entre os movimentos de renovação da igreja que surgem em meio ao VAT-II, o Movimento Leigo expressa a ponte de diálogo mais importante com a Sociedade de então. Faz com que a igreja possa adentrar nas questões da modernidade e surgir, no fervor do concílio, uma pluralidade de Movimentos Leigos que irá buscar dar uma resposta de atualização da igreja, sobretudo, nos aspectos humanos, sociais e políticos. No Brasil, os chamados leigos da Ação Católica vão organizar e reunir as juventudes: a Juventude Estudantil Católica (JEC); a Juventude Universitária Católica (JUC); os operários através da Juventude Operária Católica (JOC) e a Ação Católica Operária (ACO); os camponeses com a Juventude Agrária Católica (JAC); e as Juventudes Independentes.

Havia, o que podemos chamar de “clima eclesial e clima social”(termos nossos), que favoreciam as perspectivas de mudança e renovação no interior da igreja que, aos poucos, permitia deixar-se atingir pela vida concreta das pessoas e que problemas de ordem social e político ganhassem espaço dentro dela. Na sociedade, se via gradativamente a passagem do mundo rural para o mundo urbano, não só no sentido de um êxodo rural, mas de uma mudança de mentalidade, surgindo uma sociedade industrial.

Esse clima favorável para o diálogo necessário entre a igreja e o mundo, inspirado pelas intuições e provocações conciliares, abre novas perspectivas, inclusive para a leitura de obras no interior da igreja e os chamados “mestres das suspeitas”, como Freud, Nietzsche e Marx, passam a ser conhecidos, provocando uma efervescência cultural muito forte e um debate interno motivador de uma crise de concepções antigas e de abertura ao novo.

O Concílio VAT-II nasce em um período em que a Declaração Universal dos Direitos Humanos já tem quase vinte anos de existência e, de alguma forma, exerce influência sobre os países signatários. O debate sobre os direitos fundamentais do ser humano vai estar em vigor e alcança espaço dentro da reflexão da igreja, que se mostra preocupada com as questões da dignidade humana.

Os movimentos de leigos que surgem, JAC; JEC; JUC; JOC e ACO, vão dialogar sobre a realidade dos direitos fundamentais e violação de direitos, a partir de um método de reflexão que ficou conhecido como VER-JULGAR-AGIR; método de estudo e análise da realidade, trazendo as dimensões sociais e políticas para a reflexão eclesial. João Batista Libânio (2012), teólogo e escritor, analisa o VAT-II como um olhar da igreja para dentro de si e do mundo

moderno, provocando grandes perspectivas e consequências. O teólogo afirma ser a hermenêutica uma chave de compreensão para as mudanças que o concílio provocou:

[...] a face maior da Igreja modificou-se profundamente. Entrou o espírito de liberdade diante de imposições externas, de leis extrínsecas. O fiel fez-se consciente e responsável no que diz respeito à Igreja institucional e deixou de ser simples súdito obediente. A vida litúrgica prossegue, embora mais lentamente, a caminhada de resposta às novas situações. A fé adquiriu maior clareza em face da Religião como instituição e expressão crítica diante da pluralidade estonteante de práticas religiosas. O termo que se faz divisor de águas chama-se hermenêutica. Para uns, faz-se o único caminho possível diante da descoberta da autonomia dos sujeitos e da rápida transformação social e cultural. Para outros, identifica-se tal caminhada com o famigerado relativismo, a ser, portanto, rejeitado (LIBANIO, 2012, p. 10).

A VRF necessariamente acompanhou as mudanças provocadas pelo concílio e foi afetada pelas discussões conciliares. Sobre isso, Garcia (2014, p. 120) diz que

[...] a vida religiosa foi afetada pelas discussões e decisões conciliares, sobretudo, porque o “seu estatuto ficou igualado ao do povo de Deus, quando a vida religiosa deixou de ser vista como um estado especial de santidade, o que a distinguia dos simples fiéis no âmbito da Igreja.

Essa mudança de *status* eclesial que o concílio dá a VRF certamente não foi de fácil aceitação para uma VR que, ainda em seus moldes tradicionais, sentia-se em “estado de perfeição de vida”; querendo ou não, a freira vai ser símbolo do sagrado e ocupar um *status* religioso maior que o de um leigo ou leiga que não vivenciasse esse estilo de vida. Colocar a condição ou estado de vida da religiosa como “comum” entre os fiéis leigos, certamente deve ter causado lamentações e aversões.

Nesse processo conciliar, a VRF dedicou-se, de maneira especial, ao movimento renovador da Vida Consagrada.

Por isso, as congregações e as ordens femininas, acolhendo o desafio de ressignificar o seu papel no interior da Igreja e no mundo, redirecionaram suas estruturas, sua organização interna, suas ações e suas opções pastorais ante o apelo de renovação proposto pelo Concílio (BRITO; ARAS, 2017, p. 05).

De fato, com o concílio, a VRF se viu um tanto obrigada a rever suas estruturas, mas não se pode negar, como lembra Rezende (1999), que em seu interior já se percebia “gatilhos” para um novo ensaio devida, cuja

[...] verdadeira causa e os novos ensaios de VR já estavam contidas no interior de várias Congregações. Surgiam fundamentalmente a partir das relações dialéticas entre o próprio fundamento profético- carismático da VR e as várias correntes de desafios

e influências postos pela sociedade em geral e pela própria Igreja” (REZENDE, 199, p. 116).

O documento conciliar “*Perfectae Caritatis*” (PC) orientou a VRF a novos rumos e direcionamentos. Em seu conteúdo, foram apresentadas as diretrizes necessárias para o caminho de renovação da VR e foram tratados assuntos especificamente ligados à vida interna das religiosas, que diziam respeito ao hábito religioso, à vida em comunidade, à questão da clausura, à fundação de novos institutos, entre outros. É um documento que, de alguma forma, recebe influência das discussões sobre o direito da pessoa humana, uma vez que foi feito em diálogo com os novos tempos e tem como objetivo humanizar a própria VR. A igreja, sensível a questões como, de liberdade humana, direito da pessoa, situação social e política do mundo, incentiva a VR a processos de renovação e ressignificação.

Consideramos uma tarefa difícil elencar todas as mudanças ocorridas na VRF a partir do VAT-II, uma vez que, nesse contexto, existiam muitos pontos convergentes e divergentes sobre todo esse caminho de renovação da VR e muitas implicações no processo de mudança, envolvendo as questões de ordem social, eclesial e política, como também psicológica.

Sobre esses aspectos concordamos, pois, com os estudos de Nunes (1985), no que diz respeito ao processo de renovação da VRF, a partir do concílio, quando a autora divide em duas etapas ou momentos: um primeiro momento que seria o de adaptação às reformas que o concílio evocava no interior e missão da VRF, ou seja, uma “fase adaptativa”; e um segundo momento, chamado de “inovação criativa”.

A “fase adaptativa” da VRF, corresponde às significativas mudanças que ocorreram, a partir do concílio e que seguem até os inícios da década de 70 do século XX. Portanto, o início de uma mudança de sentido para a VRF. Esse momento de adaptação às novas exigências para a VRF, notamos que não foi fácil uma mudança, não só de estruturas físicas, como também de mentalidade, exigindo das religiosas uma capacidade de readaptar totalmente o estilo de vida e a necessidade de uma nova leitura da própria identidade da VR, uma nova concepção teológica eclesial da vida das irmãs e um novo modo de compreensão da inserção de sua missão no mundo. O Decreto Conciliar *Perfectae Caritatis* passa a ser fundamento dos Capítulos¹⁵ realizados pelas congregações, considerando as modificações de suas estruturas de vida.

Uma série de Exortações e documentos surgem logo após o concílio, referentes à VR Consagrada e esses auxiliam a VRF em suas novas tomadas de posturas e decisões, a exemplo

¹⁵ Chamamos de Capítulo Provincial ou Regional a Assembleia que as Congregações realizam com todos os seus membros para tratar de assuntos referentes à Missão e a Vida das irmãs pertencentes à Congregação.

da Exortação Apostólica *Evangelica Testificatio*¹⁶; o documento *Optiones Evangelicae*,¹⁷ a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*¹⁸; e, após trinta anos passados do concílio, o Magistério da Igreja elabora uma Exortação totalmente voltada para a VR, com o título de *Vita Consecrata*¹⁹.

Dentre muitas rupturas e modificações no *status quo* e na *forma vitae* do antigo modelo de VRF para uma nova configuração de vida, podemos elencar alguns elementos-síntese, tomando como apoio as pesquisas de Nunes (1985), Azzi(1989), Rezende (1999), Cubas (2014), Garcia (2014) e Aras e Brito (2017).

Uma questão de mudança essencial diz respeito às relações de poder e autoridade dentro da VR: se antes eram concedidos à figura da superiora todas as determinações e domínio de autoridade, com o novo modelo de VR, uma nova compreensão acerca do poder e autoridade é estabelecida, provocando consequências. A partir dessa nova compreensão, vai haver uma descentralização do poder e a perda do antigo sentido de autoridade e a possibilidade de olhar para o mundo, suas realidades e possibilidades como positivas, “serão causa, para que muitas religiosas abandonem a VR” (GARCIA, 2014, p. 05), pois o que “entra em cheque” aqui nas relações de poder é o tema da obediência. Se antes obedecer à superiora era obedecer ao próprio Deus, agora a obediência passa a ser à comunidade religiosa, isso é, a todas as irmãs.

Houve uma mudança de compreensão, tanto teológica como psicológica em relação à vivência dos votos religiosos. O próprio concílio vai tratar os votos religiosos como *Conselhos*

¹⁶É uma Exortação apostólica de Paulo VI, datada de 29 de junho de 1971, que trata especificamente da renovação da vida religiosa, segundo as orientações do concílio, após cinco anos do Decreto *Perfectae Caritatis*. Como explica Baggio, vem ressaltada nessa exortação a missão da vida religiosa consagrada de estar onde estão as pessoas mais abandonadas: “em um mundo em pleno desenvolvimento essa parcela da massa e de indivíduos miseráveis é um apelo insistente” a “uma conversão de mentalidade e de modo de ser”. Essa parcela da igreja que escuta e tenta responder à defesa dos direitos dos irmãos(ãs) indefeso(a)s “ressoa nos vossos corações de maneira dramática, que alguns de vós provaís, por vezes, também a tentação de ações violentas”. É um sinal concreto da caridade, sem a qual “a Igreja inteira correria o risco de refrear-se, o paradoxo salvífico do Evangelho de atenuar-se; o ‘sal’ da fé de diluir-se num mundo em fase de secularização” (BAGGIO, 2012, p. 77).

¹⁷Documento da Sagrada Congregação para os Religiosos e Institutos Seculares, promulgado no ano de 1980, que teve como objetivo uma reflexão sobre os religiosos e a promoção humana, quando já se fala de direitos dos mais pobres e humildes.

¹⁸A *Evangelii Nuntiandi* é uma Exortação do papa Paulo VI, de 08 de dezembro de 1975, que trata da Evangelização da igreja no mundo contemporâneo. Nela, as religiosas são citadas como pessoas que, por causa do Evangelho, têm arriscado a própria vida e a saúde (Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 14 out 2021).

¹⁹*Vita Consecrata* é uma Exortação Apostólica do papa João Paulo II que exorta a identidade, a missão, o compromisso da VR e sua importância para a igreja e para o mundo (Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html. Acesso em: 16/out. 2021).

*Evangélicos*²⁰, a partir da Constituição Dogmática “*Lumen Gentium*”(LG) ou seja, fazendo referência aos votos de pobreza, obediência e castidade.

A forma rígida na qual se compreendia a prática de vivência dos votos vai ser substituída, a partir de um novo olhar da religiosa sobre si mesma. Ainda que muito inicial, a reflexão sobre a valorização do corpo e da sexualidade toma espaço, dando outra interpretação, por exemplo, ao voto de castidade. “Nesse processo, as freiras assumiram-se como mulheres, depositárias de corpo, sexualidade e capacidade de estabelecer amizades tanto com homens como com outras mulheres, sem colocar em risco o seu voto de entrega total a Deus” (ARAS; BRITO, 2017, p. 07).

Muitas mudanças ocorrerão no formato e no interior da VRF o que podemos concordar como sendo positivas e benéficas sejam nos aspectos antropológicos da vocação como na dimensão psicológica de construção da religiosa como sujeito. Dentre outros importantes aspectos surge uma interessante valorização do gênero, com a descoberta da religiosa enquanto mulher, agora sentida de uma forma mais plena e sem contrastar com a própria vocação e precisar reprimir ou negar sua condição de mulher. A descoberta da outra e do outro e a valorização do relacionamento interpessoal com base, sobretudo, na amizade, “criaram novos espaços e possibilidades de amadurecimento para a mulher religiosa” (BRUNELLI, 1988, p. 29).

Essa nova compreensão sobre a vida celibatária da freira não surge de forma imediata e não se dá somente porque a VRF quer descartar toda herança que recebeu do passado, mas a própria configuração do mundo foi mudando e, a partir da década de 70 do século XX vamos assistir a uma verdadeira revolução no campo da sexualidade, seja do ponto de vista biológico, seja psicológico, social e político, em que movimentos, como o feminista e o avanço da ciência, colaboram para uma nova epistemologia acerca dos votos.

A ênfase no sentido da vida celibatária pelo voto de castidade passará da noção de luta pessoal com o próprio corpo, em busca da pureza e da negação do sexo e da sexualidade, em vista da perfeição, para uma opção clara do celibato assumida, de forma aberta e esclarecida; e sua razão de existir passa a ser em vista do serviço livre aos mais necessitados da sociedade, se estabelecendo como um sinal anticultural²¹, profético e alternativo, frente a uma sociedade que

²⁰Nos documentos conciliares, fica clara a equivalência entre votos religiosos e Conselhos Evangélicos. Explica Ibanez (2005), citando a LG que, dentro do contexto universal e a santidade dos fiéis na igreja, o concílio oferece a via dos múltiplos conselhos que o Senhor propõe no Evangelho aos discípulos para que o pratiquem (LG, 42). São cerca de 45 vezes que o termo Conselhos Evangélicos é usado numa referência clara à tríade dimensão pobreza-obediência-castidade (IBANEZ, 2005, p. 707)(tradução nossa).

²¹ Entendamos por “sinal anticultural” uma proposta de vida ou estilo de vida que não corresponde às categorias de adesão cultural da sociedade em curso. Ainda, queremos compreender como “sinal anticultural” práticas,

vai se constituindo de valores consumistas e hedonistas²² e de ideais líquidos²³. Passa-se, portanto, de uma ideia de castidade, como guardiã da pureza interior, para uma “saída de si para servir”, quando os votos passam a ter uma perspectiva outrocêntrica e comunitária: se é celibatário por causa de Deus, da Missão e dos pobres.

Vai surgir um novo entendimento acerca do voto de pobreza. Inspiradas pelos documentos do concílio, sobretudo a “*Perfectae Caritatis*”, “que vai chamar atenção para que religiosas possam viver a pobreza como “pobreza voluntária”, o que significa abraçar com liberdade o estado de vida pobre, por causa das razões teológicas e de fé. Não seria a dispensa dos bens necessários à sobrevivência, mas a VRF era chamada a expressar novas formas de se viver o voto de pobreza. Aqui, vão se dar longos anos de reflexão sobre as estruturas físicas, patrimônios, avaliação sobre o modo de presença entre os mais pobres e a inserção das religiosas no mundo do trabalho civil. Retomamos no terceiro capítulo essas novas formas de presença e inserção da VRF, quando tratamos da fase de “inovação criativa”.

Uma nova compreensão antropológica de si e da própria vocação nasce inspirada pela reflexão, já antes, e com o concílio. Assim, surge uma abertura para o “espírito de liberdade”, possibilitando às religiosas o acesso a dimensões da própria vida, antes negadas, como o rompimento com a vida restritamente de clausura; a saída para as áreas missionárias e o trabalho pastoral fora dos conventos; a permissão para as irmãs saírem sozinhas; o direito de uso das chaves da própria casa e de fazer compras; uso do dinheiro; e a possibilidade de profissionalização e de fazer cursos técnicos e superiores, buscando uma capacitação.

reflexões e resistências dos sujeitos a ideologias impostas pelo próprio processo cultural da sociedade. Há muitos autores que trabalham a relação cultura-anticultura e recorremos, a partir de uma perspectiva da História, aos estudos de Walter Benjamin, que trabalha com a ideia de contraposição à cultura da barbárie, que reduz a compreensão da dinâmica cultural e onde se procura domesticar a cultura; domesticação da política, da economia, dos corpos, e da própria história, que empedra e empareda, através da ideologia, os costumes. Talvez possamos entender o que Benjamin trabalha seu texto *A Politização da Inteligência* (BENJAMIN, 1986).

²² Compreendamos por “sociedade hedonista” os sujeitos que se organizam, a partir da ideia indivíduo/prazer - associada à uma compulsão pelo consumo de tudo o que confere prazer. Como bem explica Fortes (2009), a subjetividade é hoje caracterizada pelo hedonismo, pelo imperativo de gozo que se associa ao dever de ser feliz. O sujeito atual nega a dor, seja na relação que mantém com o próprio sofrimento ou naquela que interage com o sofrimento do outro. Esse modo de se posicionar frente à dor é marca de nosso tempo, circunscrito às concepções que descrevem a contemporaneidade, através da “cultura do narcisismo” e da “sociedade do espetáculo”, regida pelo triunfo do individualismo, associado ao consumo e à demanda incessante de prazer.

²³ Nosso entendimento do que chamamos de “ideais líquidos” compara-se ao que o sociólogo e filósofo Zygmunt Bauman traduz como sendo a “modernidade líquida”, “onde entra em jogo a fluidez das relações afetivas”. Para Bauman, “os fluidos se movem facilmente. Eles “fluem”, “escorrem”, “esvaem-se”, “respingam”, “transbordam”, “vazam”, “inundam”, “borrifam”, “pingam” são “filtrados”, “destilados”, diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos — contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho. Essas são razões para considerar “fluidez” ou “liquidez” como metáforas adequadas quando queremos captar a natureza da presente fase, nova de muitas maneiras, na história da modernidade (BAUMAN, 2001, p.06)

A partir do VAT-II, é possível perceber como as questões de direito das religiosas vão sendo retomadas de forma gradual. Uma nova consciência de direitos vai surgindo rompendo com ideias antigas e naturalizadas das religiosas, como não portadoras de direitos.

Todo esse processo de atualização e renovação, sem dúvida, expõe a religiosas a outros tipos de reflexão sobre si, sobre a igreja e a sociedade; há uma grande e abrupta mudança de paradigmas e de forma de vida, entre o modelo tradicional e o modelo que nasce com o concílio. Seria ingenuidade pensar que essa verdadeira revolução no interior da VRF iria se dar sem crises: apenas parte da VRF, embora uma parcela muito significativa, vai aceitar e integrar os novos valores e recomeçar a vida em novos espaços e com um novo formato; muitos de seus membros decidem permanecer assegurando o modelo antigo, resistindo às mudanças e permanecendo a viver nas mesmas estruturas, com a mentalidade antiga.

Em meio às situações desgastantes das mudanças, um número significativo de religiosas irá deixar a VRF, havendo um decréscimo vocacional e uma crise que durará por um bom período. Em relação às desistências da vocação, não acontece apenas na VRF, mas, sobretudo, no clero religioso e no clero diocesano²⁴ que, contrários às inovações do concílio e por discordarem dos novos rumos que a igreja começara a tomar, decidem por abandonar a vocação e a igreja. Dessa forma, o concílio gera rupturas e cria tensões, quanto à interpretação e acolhida de suas novidades no interno da igreja.

É possível compreender as resistências e o sofrimento que as mudanças causaram, pois havia uma posição muito clara no modelo antropológico da VRF antiga; um “*habitus*” muito bem definido, como conceitua Pierre Bourdieu: “que corresponde à uma matriz, determinada pela posição social do indivíduo que lhe permite pensar, ver e agir nas mais variadas situações. O *habitus* traduz, dessa forma, estilos de vida, julgamentos políticos, morais, estéticos” (BOURDIEU *apud* VASCONCELOS, 2002, p. 03).

Cabe pensar, nesse contexto, a noção de “violência simbólica em Bourdieu”, em que o sociólogo trata da questão do poder como uma espécie de “poder invisível” existente entre os membros que o aceitam. É muito claro que na cosmovisão na qual a VRF antiga se assegurava, havia fortemente, ainda que inconsciente ou não, as relações de poder e de subserviência. Há uma espécie de conformismo naquilo que já estava predestinado a ser vivido pelas religiosas.

²⁴Há uma diferença entre a classe do chamado clero religioso e a do clero diocesano. O clero religioso são homens ordenados padres, que pertencem à uma congregação ou Ordem Religiosa, submetidos a sua própria instituição e Espiritualidade. No caso do clero diocesano, são homens ordenados com obediência a um bispo diocesano e pertencentes à uma geografia chamada de Diocese ou Arquidiocese.

Havia uma hegemonia ou um sistema simbólico de sustentação de seu estado de vida. É nesse sentido que Bourdieu fala de sistemas simbólicos:

[...] como instrumentos de conhecimento e de comunicação, que só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder Simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, ‘uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências (BOURDIEU, 1989, p. 9).

Podemos ainda aliar ao sentido da ideia de “*habitus*” e da presença da “violência simbólica”, compreendidos no modelo tradicional de VRF, a “ideia de campo”, também de Bourdieu, na qual pode se ver nitidamente que o modelo antigose inscreve no campo religioso, ou da noção de VR como estado de perfeição, como *fugit mundi*, dadas as regras e normas muito bem estabelecidas.

Assim, embora façamos qualquer crítica, mesmo que fundamentada e necessária, o campo de vida do sujeito só pode ser entendido por aquele que o vive;que, como diz Souza (2014, p. 07), “é o campo um microcosmo que mesmo submetido às leis sociais tem uma lógica interna própria. Uma lógica interna que só é entendida para quem está dentro do campo, isto é que tem o *habitus* do campo”. Certamente, não sem entraves, se dava o modelo das relações no antigo formato da VRF, mesmo com seu campo de vida e atuação muito claros, eraessaacausa de disputa cotidiana com que muitas religiosas se envolviam de forma aguerrida e davam a vida e que, inclusive, ultrapassa modelos seguintes. Logo, vale lembrar o que diz Bourdieu (1996, p. 141):

[...] cada campo impõe um preço de entrada tácito: ‘Que não entre aqui quem não for geômetra’, isto é, que ninguém entre aqui se não estiver pronto a morrer por um teorema. Se tivesse de resumir por meio de uma imagem tudo o que acabo de dizer sobre a noção de campo e sobre a *illusio*, que é tanto condição quanto produto do funcionamento do campo, evocaria uma escultura que se encontra na catedral de Auch, em Gers, sob os assentos do capítulo, e que representa dois monges lutando pelo bastão de prior. Em um mundo como o universo religioso, e sobretudo o universo monástico, que é o lugar por excelência do *Ausserweltlich*, do supramundano, do desinteresse no sentido ingênuo do termo, encontramos pessoas que lutam por um bastão que só tem valor para quem está no jogo, preso ao jogo.

Creemos ser possível adicionar a análise e concepções de Irmã Valéria Rezende sobre como essas religiosas se sentiam frente ao modelo antigo e, daí, pensar o quanto que as mudanças pragmáticas da VRF são multifacetadas, polissêmicas e complexas, sem termos o interesse de fechar ou concluir o debate. Diz Rezende (1999, p. 86) que:

[...] não queremos de nenhum modo dizer que, na vida conventual, as religiosas não fossem frequentemente reprimidas ou auto reprimidas em seus desejos, impulsos, curiosidades, na vida cotidiana, provavelmente em intensidade maior do que repressão que atinge média das pessoas vivendo em sociedade, nem que não tivessem, frequentemente, de aceitar programas de vida trabalho que contrariavam seus desejos aspirações pessoais (transferências para um lugar distante com abandono de um trabalho anterior gratificante, estudos que não lhes interessavam para os quais não tinham aptidão específica, em função de suprir carências de mão-de-obra da instituição etc.) O que queremos dizer é que na maioria das vezes não se sentia o conjunto da vida como repressão, como algo negativo, mas como um caminho positivo de libertação e de transformação pessoal, isto é, de *Metanoia*²⁵ - outro tema central da espiritualidade cristã ou como ascese, entendida como treinamento para se tornar cada vez mais disponível e capaz de responder aos apelos de Deus e as necessidades do serviço ao próximo.

No capítulo que se segue, demos continuidade tratando da segunda fase ou segundo tempo histórico de renovação da VRF. Esse tempo coincide com épocas de significativas mudanças sociais, políticas e religiosas na igreja e no mundo. Vemos o surgimento da Teologia das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a realização de Conferências Eclesiais na América Latina, que fazem surgir uma opção clara pela pobreza social, a Opção pelos Pobres (OpP), que marca um êxodo da VRF do claustro para o mundo; do convento, como “*stabilitas vitae*”²⁶, para a inserção de moradia e vida no meio do povo e das comunidades. A partir da década de 70 do século XX temos uma VRF inserida, profética, inovada, e comprometida com as questões e com o mundo contemporâneo.

²⁵ Do ponto de vista teológico e espiritual, o termo grego “*Metanoia*” significa um processo de conversão profunda do sujeito, modificando formas de pensar e de agir, atribuindo para si, novos valores morais e espirituais.

²⁶ Entendamos, nesse contexto, por “*stabilitas vitae*” a estabilidade de vida, no sentido de uma segurança na forma de vida e suas regras estabelecidas.

3 A VRF, A OPÇÃO PELOS POBRES E AS CEBs

Ao longo desse capítulo, percorremos os aspectos históricos da VRF, apontando as principais características de inovação e mudanças ocorridas com a chegada do concílio e os anos que o seguem, dialogando, de forma comparativa, com o modelo antigo de VR, uma vez que esse perdurou séculos, sendo possível, ainda, encontrar fortemente muito de seus vestígios.

Ao mesmo tempo, apontamos as rupturas e o que esse novo modelo de VRF traz como reflexão e questionamento ao mundo atual, dentro de uma perspectiva de quem quer buscar a História como lugar de Memória²⁷, nos interessando observar como a VRF vai mudando de paradigmas e, portanto, reconstruindo sua identidade.

Nessa reconstrução, os elementos da OpPeo surgimento da TdL aparecem como fundamentais para a narrativa do novo formato de VR. Foi, a partir dos pobres e de uma teologia voltada a refletir a pobreza no mundo, que muitas CEBs irão surgir, por isso, a ousada tentativa é de reescrever ou recontar a VRF, através da reconstrução de sua identidade, nessa tríade relação História-Memória-Identidade, considerando os sentidos de “herança, construção e identidade”, apontados por Pollack(1992, p 294), “como memória permeada de sentidos não só daquilo que ocorreu no passado, mas do tempo presente e de seus conflitos”.

Conforme explicitamos no capítulo anterior, o Concílio VAT-II irá provocar uma verdadeira revolução nas estruturas, não somente físicas ou jurídicas da igreja, mas sobretudo, irá mexer com a estrutura psicológica ou de mentalidade dos sujeitos que terão a tarefa de pensarem em si mesmos e sua relação com as instituições a que pertenciam e com a própria igreja. Nesse sentido, podemos falar de uma reviravolta teológica, eclesial, ética, moralepistemológica da própria identidade da igreja e de seu agir Missionário ou Pastoral.²⁸Essa reviravolta institucional vai provocar uma aceitação por parte de todas aquelas

²⁷ No capítulo I, fizemos uma pequena introdução em alguns contextos da relação História-Memória, a partir dos estudos de Pierre Nora. Nora (1993, p.03) distingue bem o que é História e o que é Memória e defende que “a memória é a vida, e essa, é carregada por grupos vivos onde se encontra em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e esquecimento, enquanto a História seria a reconstrução, não fácil, do que já não existe” mais;recorrendo aos estudos do citado autor, numa relação de diálogo com outros autores, entre clássicos e contemporâneos do estudo da História-Memória.

²⁸Pastoral é um termo utilizado para designar todas as ações da Igreja Católica desenvolvidas no sentido de realizar sua missão evangelizadora entre os fiéis e não fiéis. É um conjunto de atividades ligadas à uma igreja particular (uma Diocese), representada por suas Paróquias. A Pastoral está ligada à figura do Pastor (Bispo ou Padre), que pastoreia ou administra e cuida dessas ações pastorais.Ligada à dimensão Pastoral, tem a Teologia Pastoral, que é uma reflexão sobre essas ações evangelizadoras. O teólogo Agenor Brighenti define a Pastoral como “o Ser da Igreja”. É a realização do tríplice *múnus* da igreja: a pastoral profética, a pastoral do serviço e da comunhão e a pastoral litúrgica. Compete ao *múnus* profético o serviço da Palavra em todos os níveis, incluindo a iniciação cristã, a catequese e a teologia; ao *múnus* da caridade, a promoção da vida no mundo, incluindo a pastoral social; e ao *múnus* litúrgico, a celebração dos mistérios cristãos, especialmente, os sacramentos e a liturgia das horas (BRIGHENTI, 2021, p.07)

peças que, já mesmo antes do concílio, ansiavam por mudanças nas questões de ordem *ad intrada* igreja e por uma abertura à sociedade e suas questões. Por outro lado, vai haver um bom contingente de pessoas que, não tão somente irá rejeitar as intuições do concílio, como provocará cisão, negação e crise, em meio às instituições e grupos que não conseguiram se adaptar às novidades, apelos e decisões conciliares.

Como já dito no capítulo anterior e que se faz necessário lembrar, a VRF não irá ficar de fora desse processo de aceitação-negação do concílio: parte dela irá resistir às sugeridas mudanças da igreja conciliar e às congregações e ordens religiosas, permanecendo, de forma acirrada, nas mesmas estruturas físicas e insistindo na mesma mentalidade e forma antiga de vivência da VR.

A outra parte, aberta ao espírito conciliar, arrisca-se a construir novos caminhos e, mesmo entre percalços e sofrimentos, decidem abandonar as estruturas antigas na qual viviam a VR e sua missão e vão em busca de uma renovação, a partir das próprias constituições²⁹; irão fazer uma séria reflexão sobre a identidade e Carisma próprios e construir uma nova perspectiva de VRF, cujo vocabulário fará parte do tempo de “inovação criativa”, com os termos: Renovação; Ressignificação; Atualização e Sinais dos Tempos.

Pensando na construção da identidade da VRF, podemos analisar esse novo modelo de VR, trazendo o estudo das memórias em seu aspecto individual e coletivo que, como nos lembra Pollak, pode “remeter à individualidade e à própria essência do indivíduo, na qual ninguém pode lhe retirar as vivências, lembranças e fatos ocorridos” (POLLAK, 1992, p. 201), pois esse processo de reconstrução da própria identidade não será possível, sem retomar as vivências que, até então, construía e davam sentido à VR. Essas vivências, mesmo que aprendidas de modo singular, fazem parte do que garantiu a identidade social dos sujeitos implicados na VR, por isso, é preciso o resgate da memória coletiva, que não possui oposição ao que foi vivido por cada religiosa ou pelo grupo como um todo. Nesse sentido, “as lembranças, podem ser fomentadas em grupo e com isso sofrem mudanças e transformações, não deixando de lado a vivência de cada indivíduo” (HALBWACHS, 2004, p. 106).

A possibilidade de ressignificação da própria identidade como religiosa não seria possível sem o contato direto com a memória de lugares onde frequentavam e realizavam suas tarefas. Pensar, portanto, na reconstrução da identidade é considerar o que Halbwachs (1990, p. 81) aponta como sendo “quadros sociais de memórias”, isso é, as recordações no tempo e no

²⁹ Diz do aspecto jurídico da Vida Religiosa Consagrada que, de acordo com o Cânon 573&2 do Código de Direito Canônico as Constituições, introduzem os temas que devem ser normatizados para garantir a forma de Vida Consagrada de cada Congregação Religiosa e suas particularidades.

espaço de todas as etapas de formação da própria VRF. Logo, a identidade é uma construção social para qual a memória, na perspectiva habermasiana, é “um fenômeno social” e tendo esse “caráter eminentemente social”, as memórias das religiosas são necessariamente as memórias de seu grupo de vivências.

Em seu texto intitulado *Análise Institucional da Vida Consagrada*, o religioso e psicólogo Pereira (2012) traz um recorte de falas significativo e que traduz bem essa memória coletiva sobre o modo como as religiosas se comportaram frente aos impactos de renovação da própria identidade:

[...] esse processo de renovação foi profundamente traumático. Nós passamos a ser religiosos com um jeito novo de ser. Ocorreram vários traumas emocionais, pessoas que tinham uma confiança absoluta naquilo que era tradição. Então, foram acontecendo decisões traumáticas, no sentido de quebrar estruturas, na própria organização da vida. Houve uma época em que muitas irmãs foram embora com a abertura. Saíram muitas irmãs achando que a Congregação ia acabar. Muitas ficaram porque acharam que não tinham condições de sobreviver lá fora. Mesmo sem vocação muitas ficaram e ainda estão perturbando, revoltadas, brigando e xingando. O que a gente sente e que as irmãs falam é que antes do Concílio Vaticano II tudo vinha estabelecido, o que estava pedido e o que era mandado. Isso para algumas era sagrado e para alguma imposição. Para algumas irmãs isso ficou muito difícil porque não mandava, não estipulava, não sabia o que fazer. A partir do Concílio a irmã teria que ela mesmo se orientar, se perceber e não esperar orientação de fora (PEREIRA, 2012, p. 35-36).

Em todo processo de ressignificação ou da busca de dar um novo sentido à VR, as religiosas se deparam com uma realidade profundamente marcada por um conjunto de memórias. Quando adentramos nas leituras dos testemunhos dessa transição de modelos de VR, logo podemos dar conta de como essas memórias estão ligadas aos afetos; ou seja, memória é afeto, bem dentro da perspectiva foucaultiana, que entende a memória como sendo tecida pelos afetos. São eles: lembrança dos lugares, recordações de pessoas e fatos que fazem com que, na reflexão sobre a identidade, se queira guardar o que é entendido como herança que não pode ser diluída ou esquecida, mas traz para o novo modelo o que acha importante que perdure, a exemplo dos votos religiosos. Não é possível abrir mão daquilo que faz a VR ser ela mesma.

Na perspectiva do exposto, são trazidos para o novo modelo de VRF símbolos, objetos e coisas que são uma espécie de distintivo da própria identidade da religiosa. Sobre isso, explica Bosi (1994), que fala que, apesar das mudanças que ocorrem em nossas vidas, há coisas que queremos que permaneçam assim como são. De acordo com Bosi (1994, p. 46), “a mobilidade e a contingência acompanham nosso viver e nossas sensações, há algo que desejamos que permaneça imóvel, ao menos na velhice: o conjunto dos objetos que nos rodeiam”.

Nessa linha de salvaguardar a tradição e o que continua sendo importante para uma memória-histórica da VR, ao tentar se reconstruir, a VRF se depara com o que Bosi chama de “lembrança única” e que não pode ser mais recriada, isso é, “a imagem-lembrança que são como memórias independentes que constituiriam autênticas ressurreições do passado” (BOSI, 1994, p. 48). Nesse contexto, a VRF irá continuar em muitas realidades com o mesmo esquema de horário conventual, de certa disciplina na vida de oração, do modo da religiosa formar-se através das etapas de formação e continuando o Noviciado, como sendo a entrada da jovem para aprender a ser freira e certas posturas e comportamentos ditos como “o jeito da freira ser” que continuam vivos.

Ainda na linha de compreensão de Bosi (1994), que afirma que, mesmo mudando, os sujeitos querem que algo permaneça, é possível perceber que um dos elementos externos que constituiu e representou a freira foi sua vestimenta religiosa ou o hábito religioso. Muitas congregações após o concílio, problematizaram sobre a possibilidade de não mais usar vestimenta diferente das pessoas civis e muitas religiosas, impulsionadas pela abertura que foi dada pelo concílio, se anteciparam pedindo licença para o não uso do hábito. Não foi um debate fácil: entre aberturas e fechamentos de posições, o fato é que o hábito religioso, durante séculos, identificou a mulher enquanto religiosa. Era possível perceber a força simbólica do hábito, tanto no sentido de que produzia diferenciação entre as pessoas comuns, quanto na separação da esfera civil da religiosa. Essa mentalidade ainda se faz presente no mundo contemporâneo, não sendo algo simples, pois:

[...] a partir do momento em que, incitadas pelas modificações implementadas pelo Concílio, as irmãs trocaram o hábito religioso por vestes civis, o signo que as distinguia dos leigos foi extinto. A identificação pelo uso do hábito, pela aparência que acabava por determinar aquilo que eram, não acontecia mais. Se as representações sobre a vida religiosa feminina eram construídas a partir da imagem vista, a partir do momento em que a aparência não demonstrasse mais distinção, quais e a partir do que seriam as representações construídas? (CUBAS, 2014, p. 103)

Podemos nos perguntar o que, nesse processo de transformação da VRF, passa pelo diálogo com a própria identidade das consagradas que inaugura de realmente novo? Um elemento totalmente inédito será o do modelo de VR inserida, trabalhado de forma contundente nos estudos da Irmã Valéria Rezende, já citada em nosso estudo. Essa opção de ir morar em meio a realidades periféricas e de exclusão social nasce, não só do desejo das religiosas de viverem de modo simples, modesto e compatível com as pessoas que vivem na periferia, mas também há um salto de compreensão de qual deve ser o lugar social e teológico da freira.

Decididamente, as religiosas fazem uma OpP, considerando a situação de empobrecimento e sofrimento do povo latino-americano. O fundamento sociológico e eclesiológico para tal decisão será motivado pelas conferências, que dão aprofundamento ao Concílio VAT – II no contexto da América Latina, que foram: as Conferências de Medellín (1968)³⁰ e de Puebla (1979)³¹.

Aliado ao novo espírito eclesial que vai surgindo na igreja, nasce, a partir de 1970, a TdL, rompendo com a própria colonização da teologia que, até então, teria que necessariamente ser europeia e branca, se firmando como uma Teologia do terceiro mundo, de expressões afro e indígenas, com opção preferencial e clara pelos pobres e provocando o nascimento de várias CEBs.

De acordo com Frei Betto,

as CEBs são pequenos grupos organizados em torno da paróquia (urbana) ou da capela (rural) por iniciativa de leigos, padres ou bispos. As primeiras surgiram em Nísia Floresta por volta de 1960, arquidiocese de Natal. [...] De natureza religiosa e caráter pastoral. São comunidades porque reúnem pessoas da mesma fé, essas pessoas vivem em comum união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras (BETTO, 1985, p. 07).

Caracterizam-se comunidades de base

[...] porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares): donas de casa, operários, subempregados, aposentados, jovens, empregados de setores de serviços da periferia urbana, na zona rural, assalariados agrícolas, posseiros, pequenos proprietários, arrendatários, peões e seus familiares (BETTO, 1985, p. 08).

³⁰ Conferência realizada pelos bispos latino-americanos em Medellín, após três anos do Concílio VAT-II, em 1968. O título da conferência expressava-o claramente: *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Medellín não foi só uma recepção fiel do concílio, mas foi também criativa, de maneira particular, com a colocação dos pobres no centro das preocupações da igreja. O método de trabalho mostrou o tipo de relação que a igreja queria ter com a realidade dos povos do continente: foi adotada a metodologia do “ver-julgar-agir”, que, mais tarde, terá uma feliz aplicação nos trabalhos de muitas igrejas latino-americanas. Os bispos presentes em Medellín, como primeiro passo, fizeram-se interpelar pela realidade econômica, política, social e eclesial, aceitando desafios, através de sua presença e ação evangelizadora (DONEGANA, 2006).

³¹ A Conferência Episcopal realizada em Puebla no ano de 1979 vai aprofundar Medellín e tratar da realidade da evangelização na América Latina. Interessante observar que, nessa conferência, tiveram comissões para assuntos relacionados à promoção humana, à dignidade humana, política, ideologia, evangelização e cultura. Duas opções são claras em seus documentos, feitas por Puebla: a opção pelos pobres e a opção pelos jovens. Vale apenas ler as considerações que o teólogo José Comblin faz a respeito do que significou as conferências, tanto de Medellín, quanto de Puebla, para a igreja da América Latina. Segundo ele, Medellín e Puebla foram a tomada de consciência e a afirmação da própria igreja latino-americana. Foram os atos de emancipação e de chegada da idade adulta da igreja latino-americana. Antes de Puebla, a igreja latino-americana via-se como um prolongamento da igreja europeia (COMBLIN, 1999).

Frei Betto define bem o que são as CEBs, mas percebemos que ele omite as religiosas e as mulheres em sua narrativa. Sabemos, inclusive, que as primeiras comunidades de base nascem com as religiosas e as mulheres leigas. Em Nísia Floresta, por exemplo, são irmãs que, junto com o povo, irão fundar as primeiras CEBs.

Concordamos com os estudos de Garcia (2013), quando apresenta as CEBs como sendo o novo espaço eclesial, onde vai haver essa passagem da freira das Instituições Formais para o meio do povo. As religiosas saíram de um tempo e espaço conventuais, que regulava a vida e o trabalho dentro de prédios sagrados, restritas ao interior de suas casas, para um campo maior. O espaço de trabalho deixou de ser controlado e determinado por uma ordem externa vinda de cima e a ação comum passava agora a ser planejada em círculos. Em certo sentido, as CEBs eram como uma extensão do espaço doméstico.

Nas CEBs, principalmente as mulheres, articulavam discurso e prática, procurando atender às necessidades familiares e de seu bairro, como alimentação, água, luz, saúde e educação para os filhos, podendo contemplar, também, outras áreas, como a do mundo do trabalho. Assim vivida, a militância ou participação mantinha o sentido de identidade e papéis tradicionais do espaço doméstico, sem alterar profundamente as relações. Todas, contudo, tiveram uma participação fundamental, ao passar de um trabalho marcado pelo assistencialismo, para a tentativa de conscientização, de respeito pela dignidade das pessoas, de conquista de direitos e cidadania.

Importante salientar que, como grupo de VR, as irmãs foram apoiadas e assessoradas em suas iniciativas pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB)³²; e iluminadas pelos documentos do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM)³³, como pela própria Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB)³⁴.

Em nosso ponto de vista, a opção por uma vida inserida nos meios populares vai ser a máxima inovação do estilo de vida das religiosas que, corajosamente, renunciaram as grandes estruturas de vida e missão que viviam e que asseguravam sua própria manutenção e sobrevivência, negando a segurança e um certo *status quo*. Sobre esse aspecto, descreve Rezende (1999) que o desejo de deixar de uma vez o trabalho com "os privilegiados" e a vida protegida

³²A Conferência dos Religiosos do Brasil é um organismo que congrega todas as congregações e institutos religiosos e todas as sociedades de vida apostólica pertencentes à Igreja Católica Romana presentes no Brasil. É uma organização religiosa de direito canônico, tendo seu estatuto aprovado pela Sagrada Congregação dos Religiosos em Roma, através do Decreto nº 01561/55, tendo sua fundação em 1954.

³³O CELAM é um organismo da Igreja Católica, formado por Arcebispos e Bispos, fundado em 1955 pelo Papa Pio XII, a pedido dos bispos da América Latina e Caribe.

³⁴A Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB) é uma instituição permanente que reúne os bispos católicos do Brasil, fundada em 1952.

no claustro, para "ir ao mundo dos pobres", começa a expressar-se clara e frequentemente e a forçar um rompimento de estruturas.

Dessa mudança do lugar social e eclesiológico, vai surgindo os novos modos de atuação e compreensão de missão e trabalho pastoral das religiosas. A seguir, elencamos e detalhamos uma série de elementos que vão ganhando força e dando corpo, não só ao novo modo de presença da religiosa, a partir do modelo de inserção, mas da própria compressão do que significava ser religiosa, com a mudança de posição social e eclesial.

A clara OpP dá-se no contexto da TdL, que propõe uma teologia voltada para o compromisso libertador com a sociedade latino-americana e, de forma especial e prioritária, com as questões da pobreza. Para Gutierrez (1998), a OpP ordena, aprofunda e, eventualmente, corrige muitos compromissos assumidos e as reflexões teológicas a eles vinculadas.

Essa reflexão sobre “uma igreja pobre para os pobres” tem seus antecedentes na reflexão conciliar, ou seja, durante o próprio concílio, quando um grupo de cardeais, bispos e religiosas, intuídos pelo discurso de abertura do então Papa João XXIII que, em sua mensagem de abertura, fala aos países subdesenvolvidos: “pensando nos países subdesenvolvidos, a igreja se apresenta e quer realmente ser a igreja de todos, em particular, a igreja dos pobres” (JOÃO XXIII, 2007, p. 20-26). A partir daí, se criou um movimento, denominado dentro do concílio, de “Igreja dos Pobres”³⁵.

O grupo denominado Igreja dos Pobres levou para o Concílio VAT-II as questões relativas à pobreza estrutural vividas nos países do terceiro mundo. Parte da igreja estava sensível à situação de opressão e escravidão à qual os pobres estavam submetidos. Vivia-se também um clima de surgimento de ditaduras e regimes de governos autoritários na América Latina, a exemplo do Brasil. Com isso, o diálogo sobre a luta por garantia de direitos dos pobres se fazia presente, havendo uma posição clara dos bispos e cardeais ligados ao movimento, de provocar uma reflexão na igreja sobre a situação de pobreza, marginalização e miséria social.

Para a VRF, a preocupação com a realidade dos pobres e os conceitos sobre ser pobre e pobreza se fazem presente entre todos os modelos de VR. Claro, que a noção de pobreza religiosa antes do concílio tem uma visão muito mais espiritual, que mesmo sociológico e político, o que

³⁵O Movimento Igreja dos Pobres foi protagonizado e assessorado durante o concílio por padres conciliares, teólogos e, embora em menor número, religiosas. Identificamo-nos com a explicação do professor e teólogo Francisco de Aquino Júnior (2016), que esclarece que provocados e inspirados pela experiência do padre Paul Gauthier e da religiosa carmelita Marie-Thérèse Lescase, junto aos operários de Nazaré, bem como pelo livro *Os pobres, Jesus e a Igreja*, de Paul Gauthier (cf. GAUTHIER, 1962), vários bispos e teólogos passaram a se reunir regularmente no Colégio Belga de Roma, sob a presidência do cardeal francês Gerlier, em torno do projeto da “Igreja dos pobres”. Esse grupo se tornou um lugar privilegiado de sensibilização e reflexão teológica sobre a relação entre Jesus, a igreja e os pobres e é fonte de inspiração de muitas intervenções nas aulas conciliares.

mudará completamente. Ser pobre para a freira antes do concílio erater, sobretudo, o espírito de humildade, passando pelo modo de se vestir (o hábito religioso); a alimentação regrada e o controle do jejum; a simplicidade no uso das coisas e o domínio da superiora. Portanto, havia, como explica Lourenço Kearns (2012), um modelo assegurado por sua forma jurídica e moralista.

O que, então, muda dentro da perspectiva da VR Inserida? Aqui, pegamos a ideia de Michael Lowy (1991, p. 96), que nos explica o que significa ser pobre no contexto da inserção e da OpP:

o interesse pelos pobres é uma tradição milenar da Igreja, que remonta às fontes evangélicas do cristianismo. Os teólogos latino-americanos se situam em continuidade a essa tradição que lhes serve constantemente de referência e de inspiração. Mas em um ponto capital eles estão em ruptura profunda com o passado: para eles, os pobres não são mais essencialmente objeto de caridade, mas sujeitos da sua própria libertação... essa mudança é, talvez, a novidade política mais importante e mais rica das consequências trazidas pelos teólogos da libertação em relação à doutrina social da igreja.

A opção pelos pobres terá desdobramentos práticos e de posturas éticas e políticas por parte das religiosas, que terão uma posição muito clara de colocar-se na defesa dos pobres e oprimidos³⁶, na luta por uma vida humana e sociedade mais justas. Nesse contexto, podemos concordar com Bianchezzi que a VRF

assume uma identidade profética e libertadora. Assim, os espaços de atuação dessas lideranças que se identificam com essa prática profética-social da instituição católica, inclusive em defesa de prisioneiros políticos nos países da América Latina, onde a repressão militar atingiu diversas pessoas, desde lideranças religiosas a leigos militantes, passam a ser as áreas periféricas da cidade, as regiões camponesas e comunidades de pescadores, ausência de moradia, de alimentos, de assistência médica, de trabalho digno, onde há mortalidade infantil, fome, miséria, enfim onde houvessem pessoas em condições de vulnerabilidade social (BIANCHEZZI, 2013, p. 03).

Não somente o lugar de moradia será uma categoria importante associada à OpP. Na realidade, a expressão popular de que “a cabeça pensa a partir do lugar que os pés pisam” nos parece real. Para algumas religiosas, somente estabelecer moradia ainda seria pouco e por isso, em solidariedade ao “mundo dos pobres”, a decisão de algumas religiosas inseridas de entrar

³⁶Pobres e oprimidos são categorias de reflexão teológicas que nascem com o surgimento da TdL e que vão ser assumidas na prática de uma religião libertadora e no modo de vida das religiosas inseridas. A TdL traz, como parte de seu discurso, as análises feitas pelas Conferências de Medellín e Puebla, valendo recordar, como síntese, seu documento final, que chama a atenção da igreja para defender o direito dos pobres e oprimidos e denunciar os abusos e injustiças, como consequência das desigualdades entre pobres e ricos. Uma análise interessante dessas categorias podemos encontrar nos estudos de Enrique Dussel (DUSSEL, 1984).

para o mundo profissional através do trabalho assalariado. Vale lembrar que, se antes havia o amparo da instituição com suas obras, ao renunciarem, essas irmãs, para garantir a sobrevivência, buscam a profissionalização pelos estudos técnico e superior e muitas vão engajar-se no trabalho nas escolas públicas; em fábricas, como operárias, em hospitais públicos, ou como assessoras de pastorais que vão surgindo com caráter mais social, como a CPT, a Pastoral da Criança e a Pastoral na Paróquia.

Em 1981, foi realizado o I Encontro das chamadas Pequenas Comunidades Inseridas do Regional NE II³⁷, a cujo relatório, intitulado *Caminhada das Pequenas Comunidades*, tivemos acesso. Optamos por fazer a transcrição de algumas narrativas das experiências de inserção presentes no relatório por ser de domínio público e porque entendemos que, além de ser um ato de memória, dá consistência ao nosso estudo teórico, isso é, dá vida e alma aos nossos escritos e traz, de forma inédita, a contribuição explícita de religiosas.

Essas narrativas são de religiosas que contaram três experiências vividas no meio popular, considerando três categorias da Vida Inserida: a moradia; o trabalho e a participação nas lutas do povo.

Quanto à moradia, encontramos três narrativas de religiosas que moraram numa área periférica de Recife, chamada de Vietnã. Transcrevendo, aqui, o que diz Irmã Terezinha (1981, p. 60):

pois bem, a gente foi morar numa área de invasão pertencente ao INPS. Quando a gente chegou lá na mesma semana a polícia tinha derrubado as casas das famílias. Estava uma tristeza terrível! Tudo derrubado e os policiais trabalhando para ninguém mais construir. A gente vem enfrentando várias ameaças. E o povo está reagindo e não faz nada sem primeiro consultar a comunidade. O povo já está sabendo mais ou menos um pouco dos seus direitos. A gente viu que era importante também a gente partir para uma outra comunidade, visitar e dar mais uma assistência.

Em relação à inserção no mundo do trabalho, há uma narrativa um tanto extensa de uma religiosa que, em 1980, vive numa comunidade no Bairro do Rangel em João Pessoa e passa pela experiência de trabalhar como operária numa fábrica. Dividimos a fala por assuntos temáticos, dada a importância do que nos narra a religiosa.

Sobre sua motivação para o trabalho, aponta Irmã Maria Arlinda (1981, p. 64):

na Pequena Comunidade em João Pessoa a gente chegou a refletir sobre o tipo de trabalho que a Irmã Inserida assumia, isto é, o trabalho remunerado para se manter. Muitas irmãs trabalham fora, tem um emprego para a manutenção da comunidade.

³⁷ É chamado de Regional Nordeste II a união ou conjunto de Arquidioceses e Dioceses presentes nos Estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte.

Refletimos que as irmãs não deviam assumir trabalhos de classe média, mas assumir um trabalho pobre e humilde a nível do povo. Eu estava decidida a trabalhar. O primeiro passo da encarnação que a gente fez foi a moradia, um passo mais adiante seria entrar na vida do povo através do trabalho.

Em relação à procura pelo trabalho, Irmã Maria Arlinda destaca (1981, p. 64):

andei pelo distrito industrial de João Pessoa, fui em várias fábricas. Em uma fábrica só admitia meninas de 15 a 18 anos e eu já tinha passado da idade. Em outras diziam que não admitia mulheres, mas somente homens, não tinha vaga e essa história toda. Numa fábrica comecei a conversar com o porteiro, disse a ele que queria trabalhar, que a barra estava pesada, essa conversa que a gente tem e que o povo pobre escuta. Então o porteiro me orientou. Ele disse: a senhora vá para o IBRAVE, que é uma fábrica de costura e lá entra muitas mulheres. No outro dia fui lá para fábrica, me apresentei junto com todo mundo que estava lá, uma fila enorme procurando emprego. Logo me perguntaram se eu tinha carteira assinada, experiência de costura industrial e eu não tinha. Aconselharam que eu devia fazer um curso no SENAI onde tinha o curso de costura industrial. Imediatamente fui para o SENAI.

Quanto à experiência do trabalho na condição de operária, Irmã Maria Arlinda relata (1981, p. 68):

era um mundo totalmente desconhecido, e eu com muito medo. E quando cheguei lá na fábrica, fui encaminhada para a escolinha em um dos setores. O trabalho é tecnicamente dividido, e cada pessoa faz uma única operação durante todo o tempo. Um paletó só pra ter uma ideia, tem 88 peças e mais de 100 pessoas trabalham para confeccionar um. O trabalho é monótono demais. O primeiro impacto que senti lá na fábrica foi o problema do sanitário. Tinha um controle para que somente fosse uma pessoa por vez para evitar que os operários se encontrem e conversem. Um outro impacto é a falta de respeito. A gente que é operário é tratado como lixo. A produção é a chave de tudo. Eu consegui a correr desesperadamente para conseguir a meta. Também havia castigo. Um dia na fila para almoçar as meninas estavam brigando, coisa comum, nada demais, e a supervisora disse: se elas não cuidassem, segunda-feira iam de castigo. Um dos tipos de castigo era passar um mês sem vir no ônibus que a fábrica mandava apanhar. O horário da fábrica é de 7 da manhã às 17.30. Então a gente passa dez horas e meia dentro da fábrica.

Quanto às experiências da participação nas lutas do povo, temos o testemunho de duas religiosas, começando por Irmã Genovieve (1981, p. 72):

no sertão de Pernambuco no município de Tacaratu, por sinal o município mais atrasado do Estado o trabalho da gente já teve duas etapas: uma primeira bastante cumprida de uns quatro anos, em que a agente procurou conhecer o povo, sua cultura, seus problemas, ter uma convivência bastante grande com esse povo. Nesse tempo se desenvolveu mais a área de saúde. A presença da gente como enfermeira e multiplicando agentes de saúde e o povo começou a servir o povo. Depois passamos a uma segunda etapa do trabalho que era uma preocupação de como enfrentar o mal pela raiz. A partir daí começaram as lutas mais organizadas com o povo, uma luta pela água, uma luta pela terra e uma luta no plano do trabalho, uma vez que todo o povo lá é muito explorado em seu trabalho.

Sobre a luta pela terra, Irmã Cecília destaca (1981, p. 74):

uma outra frente de luta lá é a luta pela terra, e fundamentalmente porque nós contamos lá com sindicatos que é pelego e que é político. O sindicato é comprometido com o partido da situação e nem é dos agricultores e nem pelos agricultores e, muito pelo contrário. O problema da grilagem lá área é um problema muito tenso. Todo mundo tem olho grande para pegar o máximo de terra que pode. O maior grileiro é cunhado do presidente do sindicato e é marido da dona do cartório de bens. Em três meses ele conseguiu a usucapião da terra e sem os agricultores perceberem. Então quando se suspeitou que ele ia cercar essa terra, se tentou avisar, conversar e ajudar os agricultores. Essa luta, parece que está abrindo os olhos do pessoal em relação ao sindicato e a manipulação política. Também uma coisa que a gente notou neste processo é que eles ligam mais a vida e a luta com a palavra de Deus.

A importância desses relatos diz ao que nosso estudo se propõe: ir em busca das “memórias subversivas” de religiosas, termo esse que aprofundamos no capítulo 4 de nossa pesquisa.

Importa-nos aqui pensar como corajosamente essas mulheres, que, a partir da Opção não só Preferencial, mas ao nosso modo de ver, Fundamental pelos Pobres, que exige uma maturidade humana e espiritual que dê suporte aos conflitos de interesses e consequências, no sentido social e político, passem a intervir em seu contexto social e a tornar-se presença profética e de resistência. Também a “categoria resistência” tem seu lugar ao lado das memórias subversivas.

Nesse contexto, podemos refletir como essa ampla solidariedade com as vidas em situação de pobreza e exploração fazem com que as religiosas vão aderindo às lutas do povo, ajudando-o nesse processo de emancipação de consciência³⁸ e de luta de classe³⁹. Isso nos dá abertura para pensar que são lutas por direitos, ensaiando ou antecipando, o que, anos depois, iremos entender como sendo uma luta por direitos humanos.

3.1 CIDADANIA E DIGNIDADE HUMANA: ENTRE O DIREITO HUMANO DA RELIGIOSA E AS BASES PARA UMA EDUCAÇÃO DE LUTA POR DIREITOS

Durante muitos séculos, a VRF viveu na perspectiva teológica agostiniana de que o importante era ser cidadão do céu. A obra *a Cidade de Deus*, de Santo Agostinho (1990),

³⁸ É importante observar que a “emancipação da consciência” é uma categoria de ação das Religiosas inseridas. No mundo da própria formação pessoal e comunitária as Religiosas terão acesso aos estudos freireanos, pois muitas delas irão trabalhar com rodas de conversa, método de educação popular com jovens e adultos e sobretudo com mulheres.

³⁹ A categoria “luta de classe” também está dentro da perspectiva de ação das Religiosas. Ao que parece há um contato com a leitura marxista que também fará parte de nossa verificação em nosso último capítulo.

representa bem uma teologia em que a cidadania do cristão devia ser a cidadania divina. Narrativas como essa, de que os sujeitos deveriam abandonar a cidade terrestre para ganhar a cidadania celestial, perduraram como uma verdade a ser buscada por séculos. Somente com todas as revoluções sociais, políticas e religiosas que surgem a partir do século XX, é que se foi possível começar um movimento de luta pela emancipação das mulheres e religiosas, tanto na sociedade, quanto na igreja, ainda em curso.

No contexto da igreja latino-americana, é de comum aceitação que, a partir da TdL e das CEBs, a igreja nas décadas dos anos 70/80 vai protagonizar um discurso, através de discussões e propostas, que fazem surgir uma “cultura de direitos”. Como recorda Rosado(2008, p. 02), alguns dos bispos da igreja, incluindo D. Paulo Evaristo Arns, “tornaram-se lideranças reconhecidas da luta democrática pela restauração dos direitos civis e pelo respeito aos direitos humanos, denunciando as práticas de torturas e os assassinatos cometidos nos porões da ditadura”. Nesse sentido, “a Igreja incorporou a noção de direitos em seu discurso e proposições de ação pastoral e a transmitiu a seus fiéis, dando ênfase aos direitos sociais relacionados a ideia de justiça social”(ROSADO, 2008, p.03).

Mesmo reconhecendo que parte da Igreja Católica, nas últimas décadas, tenha avançado em discursos e práticas, quanto ao respeito aos direitos sociais e individuais, não se pode negar que a igreja sempre teve dificuldades no campo da assimilação das liberdades democráticas e da defesa dos direitos individuais. Nesse contexto, concordamos com Burity(1998) que, mesmo com um discurso de prática libertadora a partir da TdL, essa teologia não abarcou todos os setores da hierarquia da igreja nem seus membros;sendopalco de muitas controvérsias e, “após a predominância de um ativismo de esquerda expressos basicamentena TdL eCEBs, instala-se uma crise no discurso da Teologia Católica, que não conseguiu dar conta de temas, como etnicidade, corpo, gênero, o prazer e as religiosidades”(BURITY, 1998, p. 08). Acrescentamos, aqui, de forma direta, o tema da mulher ou dos feminismos, como um tema difícil de ser tratado e de difícil diálogo com a igreja.

Recorda-nos Rosado (2008) que

[...] não há dúvida de que ocorreu uma importantíssima transformação no século XX, à medida que a doutrina social católica chegou a um maior apreço pela liberdade, dignidade e direitos da pessoa individual. Mas, “embora a doutrina social católica tenha aprendido realmente do liberalismo filosófico e da experiência humana, ela não pode e não há de aceitar a compreensão individualista que o liberalismo tem da pessoa humana”(ROSADO *apud* CURRAN, 2002, p. 221).

É nesse espaço complexo de discussão sobre os direitos do indivíduo e como a igreja os compreende, que refletimos sobre a cidadania e os direitos na VRF. Não é uma tarefa fácil de ser pensada nem pelas próprias religiosas, haja vista, que, religiosas, como Ivone Gebara, idealizadora e participante do Movimento Católicas pelo Direito de Decidir⁴⁰, defendendo e escrevendo sobre direitos fundamentais da mulher, teologia do corpo e questões de gênero, recebeu um ano de punição da Igreja Católica, tendo que ficar recruta e em silêncio.

Assim, por um lado, vai existir a Igreja e sua forma de pensar e de governar seus fiéis, e, por outro, a luta das mulheres por sua autonomia, o que Rosado(2008, p.06) chama de uma “análise do infundável e talvez insuperável conflito entre idéias liberais e concepções católicas”.

Diante desses desafios expostos, há uma pergunta que persiste: que direito tem a freira? Se simbolicamente e efetivamente, dentro da dinâmica social à qual está vinculada, pertence à igreja e sua congregação seus ideários e valores cristãos católicos, orientados por constituições, regras e ritos que regulamentam seu existir cotidiano, que possibilidade terá ela em relação aos seus direitos?

Essas indagações assemelham-se ao estudo de Venturini, *Freira, mulher, cidadã uma articulação possível?*, em que a autora trabalha as possibilidades de articulação entre os elementos básicos que constituem a cidadania humana e a formação e missão das religiosas, considerando que “se, por um lado, a Igreja Católica busca ampliar seus espaços fortalecendo campo religioso, por outro, a mulher leiga e freira ainda continuam caminhando à margem, na conquista de seus próprios espaços” (VENTURINI, 1998, p. 78).

Historicamente, a religiosa não foi formada para ter direitos e nem a lutar por eles. Como visto pelo viés da perspectiva histórica, a preocupação estava centrada na formação moral com grande acento para a formação do caráter religioso da freira. Somente com os processos de modernização cultural e do diálogo, mesmo a passos lentos, da igreja com a modernidade é que vamos vendo todo um movimento das religiosas de reconhecimento de sua subjetividade, de saber-se portadoras de direitos civis e de sua emancipação social, política e cidadã.

Somente em final do século XX, é que vamos ter religiosas se percebendo como ser humano concreto e, ao mesmo tempo, simbólico e recuperando sua condição de sujeito social e cidadão negado historicamente. O reconhecimento de que são cidadãs do mundo e não apenas do céu vai se dando à medida que vão se intelectualizando, participando dos espaços de

⁴⁰Essa organização teve seu início no Brasil, em 1993, que, entre outras bandeiras de luta, passou a defender os direitos reprodutivos das mulheres e, principalmente, o direito ao aborto legal. Em 1994, o movimento se torna juridicamente uma Organização não governamental (ONG) reconhecida, que tem como princípio o diálogo interreligioso e a luta pela liberdade de expressão religiosa e pelos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres (BRITES, 2014, p.42).

formação e ajudando a construir uma teologia da VRF pública, participativa e cidadã, formando uma nova leitura de sua própria cidadania.

Rudolff Von Sinner (2012), ao considerar a cidadania como um fenômeno complexo, propõe dentro da problemática que envolve cidadania e religião, uma Teologia Pública⁴¹ ou Teologia da Cidadania, que atue em defesa da pessoa humana e não apenas de categorias. Nesse sentido, é preciso recuperar a condição cidadã da religiosa, uma vez que, de acordo com Paiva (2003), cidadania é a possibilidade que os membros de qualquer comunidade têm de usufruir de diversos tipos de direitos aí disponíveis, sabendo que sua negação se constitui em violação aos direitos humanos.

Parece um tema óbvio, mas há dificuldades de acessoda VR à essa condição de cidadania, uma vez que, *a priori*, nos deparamos com duas problemáticas, ao se tratar da VRF, que nos podem parecer absurdas: sua condição de mulher e sua condição de freira; envolvendo, portanto, as questões de gênero e as institucionais. Daí, a concepção de cidadania sofrer diferentes interpretações e está sujeitada durante séculos ao direito do masculino na igreja. Ajuda-nos o pensamento de Garcia, quando diz que:

[...] podemos dizer que tanto a Igreja quanto a VR acompanharam o processo de modernização social e colaboraram com ele, mas a partir de valores e concepções tradicionais, que ainda encontravam acolhida na sociedade, principalmente nas questões que respondiam ao mundo privado da família e as suas funções também em processo de mudanças. A organização da atividade desempenhada pela VR nesse período não segue os moldes do mundo público moderno, mas os do mundo privado e doméstico, não podendo assim, nesse tempo, falar de indivíduo moderno na VR. Uma visão sacralizada de mundo junto com estruturas modernas orientadas para o controle e a produção, tais como a contemplada no conceito de instituição total de Goffman ou disciplinar de Foucault, organizaram a atividade e foram responsáveis pela alta eficiência e coesão da VR nessa época. O progresso e a emancipação exigiam cidadãos masculinos capacitados para construir um mundo público. Essa construção substituiu relações culturalmente dadas, que se reproduziam por si, como as de compadrio ou escravidão, por outras que precisavam ser trabalhadas mediante a educação. Isto pedia maior dedicação e preparação no espaço doméstico onde atuavam as mulheres, mantidas, entretanto, numa relação de desigualdades (GARCIA, 2014, p. 118).

A noção ou compreensão de cidadania pelo viés da VRF passa pelo entendimento de que seus membros são sujeitos sociais e essa consciência demandou tempo. Seja na condição de mulher ou de freira, o pressuposto para o exercício pleno da cidadania será o da emancipação que passa, como afirma Colling(2004), “pela construção de um novo mapa, de uma nova

⁴¹ De acordo com Sinner (2012, p 06), a Teologia Pública começou a ser discutida em 2001, a partir do Programa do Instituto Humanitas da Unisino, que discute e publica, considerando a Teologia Pública, um espectro amplo de temas, sobretudo, no campo sistemático relacionados ao diálogo interreligioso, ecologia, ética, teologia nas universidades, etc.

metáfora, desconfiando das categorias dadas como universais e ao mesmo tempo privilegiando as singularidades, pluralidades e diferenças” (COLLING, 2004, p 15); nesse sentido, emancipar-se de tudo que, historicamente, a religiosa carrega como negação de sua própria liberdade e dignidade. Pensar a cidadania da religiosa é considerar, em primeiro lugar, em termos valorativos, sua dignidade humana.

É a partir da preocupação com a dignidade humana e sua afirmação que irá surgir a reflexão sobre liberdade, justiça e direitos quando, como explica Torres (2012), a cidadania torna-se um eixo da reflexão dentro desse *ethos* religioso tão pluriforme e disforme.

Conforme o pensamento de Libânio (2005, p. 14), é preciso que na VR não haja medo da liberdade e da responsabilidade e que se entenda que os direitos humanos conquistados foram à custa de muitos sacrifícios, assim, a VRF não está isenta de lutar e assumir o que é de direito dos sujeitos. Entre outros direitos de cidadania, destacamos o direito à uma formação superior e profissional; a um trabalho profissional fora do convento; de vestir-se civilmente e o de ocupar funções e cargos; de igualdade de gênero; de participação política; de ocupar lugar de fala dentro da igreja; de reivindicar; e de viver sua cidadania plena.

3.2 O CONCÍLIO VAT-II, A DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA (DSI) E A DIGNIDADE HUMANA

A partir do Concílio VAT-II e da Doutrina Social da Igreja (DSI)⁴², vai ser redescoberto o tema da dignidade humana, com o qual, historicamente, a igreja sempre mostrou preocupação. A reflexão sobre a dignidade humana e sua promoção por parte da igreja terá certa influência, como nos aponta Gérman Dóig (1994), sobre a dignidade da pessoa humana e seus direitos confirmados universalmente nas declarações sobre direitos humanos. Da mesma forma, esse conceito ganha espaço na VRF e concede as bases para a garantia de sua defesa e o estabelecimento de uma luta posterior mais ampla pelos direitos humanos, a partir do compromisso social gerado pela Vida Consagrada.

Com o Papa João XXIII que convoca o concílio, é apresentada a Encíclica “*Mater et Magistra*” (1961), na qual a igreja irá questionar o controle da liberdade humana pelo complexo das organizações sociais e enfatizar que o ser humano deve ter responsabilidade por sua vida e

⁴²Sobre a História da Doutrina Social da igreja, há um estudo de Augusto da Silva (1993) que trabalha bem a perspectiva da DSI, ao longo do tempo, desde a Encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII, até os pontificados pós-concílio. Também é interessante a problemática que o autor levanta se os conteúdos sociais da Igreja seriam Ensino Social da Igreja ou Doutrina Social da Igreja (SILVA, 1993).

não ficar submisso ou dependente das instituições sociais, pondo a dignidade humana como sendo não só o fundamento, mas a causa e o fim de qualquer organização social.

Nesse contexto,

O Papa se move, assim, para uma definição da dignidade humana que implica as condições estruturais e sociais. Reconhece-se que (1) a dignidade humana está sempre sustentada e limitada pelas formas da vida social na qual se encontra; (2) todos os argumentos sobre os fundamentos da moralidade devem levar em consideração o contexto social da dignidade; (3) a resposta aos direitos das pessoas estará sempre mais mediada pelas estruturas sociais (MANZONE, 2010, p. 297).

Também na Encíclica “*Pacem in Terris* (1963), de João XXIII, o tema da dignidade humana irá aparecer como algo que deve fazer parte das relações de convivência humana entre as pessoas e povos, compreendendo o desafio de considerá-la, como lembra Manzone (2010), em meio às estruturas sociais complexas e independentes.

Posteriormente, teremos uma linha de reflexão que irá considerar a liberdade religiosa e social como algo de direito da pessoa humana, a Declaração Conciliar “*Dignitatis Humanae*” (1965), promulgada pelo Papa Paulo VI, que fala do direito natural do ser humano que será retomado no pontificado de João Paulo II e explica que, para a igreja, o direito da pessoa humana é um direito natural que antecede o direito positivo, ou seja, é intrínseco ao homem no momento de sua criação por Deus, de acordo com a Teologia da Criação, que “cada pessoa tem gravada na sua natureza uma lei que lhe foi dada pelo próprio Deus e que é irrenunciável e alienável” (DÓIG, 1994, p. 13).

Com o Papa João Paulo II, o tema da dignidade humana e os direitos do ser humano seguem a mesma lógica dos papas anteriores, prevalecendo a concepção do direito humano como direito natural e dado por Deus ao ser humano e reconhecê-lo, permite o respeito aos outros direitos e à dignidade humana.

Em sua Encíclica “*Centesimus Annus*” de 1991, o Papa João Paulo II aprofunda o tema da dignidade humana e do direito natural, chamando a atenção para que aquela não seja compreendida como norma desligada da sociedade ou da história, mas que seja assegurada nos diversos campos da existência, já que sua violação fere o ser humano. Nesse sentido, fica claro que para a igreja os direitos humanos passam a buscar o respeito absoluto da dignidade humana.

Outro elemento fundamental e estruturante da DSI é a justiça social, que se apresenta como proteção e garantia de direitos fundamentais e tutela a dignidade que deve ser defendida. Sobre esse aspecto, explica Manzone que

o conceito de justiça social evidencia o fato de que os direitos humanos têm um fundamento social e individual. E indica que a proteção dos direitos será possível só por meio de um processo de desenvolvimento social: o ordenamento político tem um papel moral a exercer neste processo. O uso do conceito de justiça social assinala um progresso na compreensão do modo como as instituições sociais medem a pretensão da dignidade humana e formam o conteúdo dos direitos humanos (MANZONE, 2010, p. 296).

É importante percebermos que a VRF toma, ainda que com críticas, os documentos da igreja para si. É preciso pensar o tema da dignidade humana na VR como um processo de formação permanente, em que os documentos da Igreja, de algum modo, influenciam a consciência ética, moral e política das próprias religiosas. Nos discursos oficiais da Igreja, a ideia de que o ser humano tem uma liberdade que precisa ser respeitada e uma vida que deve ser cuidada e protegida, passa a ser incorporada à prática da VRF. Logo, fundamentadas pelos documentos da igreja e pelas contribuições da teologia e outras áreas das ciências humanas, as religiosas vão conquistando espaços, amadurecendo as noções de seus direitos e refazendo escolhas e opções.

Uma grande contribuição para a VRF no tempo contemporâneo vem do pontificado do Papa Francisco, que tem se colocado numa atitude de diálogo, aproximação cultural e ecumenismo, promovendo uma relação de escuta a todos os seres humanos, sem exclusão. Francisco tem se dirigindo de diversas formas à VRF, reconhecendo o valor da VR para a igreja e para a sociedade. Seus documentos “*Laudato Si*” e “*Fratelli Tutti*” tiveram uma boa receptividade pela VR e retomam as questões sociais contemporâneas, bem como o compromisso para com a natureza e os mais pobres.

Na *Laudato Si*, o Papa Francisco trata da crise ecológica como sendo uma crise social e humana, identificando suas causas; propõe, ainda, uma Ecologia Integral, “que articula as dimensões ambiental, econômica, política, social, cultural e da vida cotidiana relacionando-as com o princípio do bem comum” (FRANCISCO, 2015, p. 142). Uma compreensão mais integral da pessoa humana é apresentada, favorecendo uma nova antropologia para a própria VRF, em que Francisco assegura o direito de todo ser humano viver integralmente. Podemos, nesse sentido, afirmar que as bases de um novo humanismo cristão são lançadas pelo papa, que considera o social, o político, o econômico, o religioso e o cultural como interrelacionados.

Na Encíclica *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco retoma o ideal de amizade social e fraternidade, sinalizando que os seres humanos são iguais nos direitos, nos deveres e na dignidade. Ressalta a necessidade do ser humano de viver em comunidade e em sociedade, apontando as situações de dificuldades do mundo atual, em vista de uma Fraternidade Universal:

[...] os conflitos anacrônicos; nacionalismos fechados e agressivos; uma economia global, com o seu modelo cultural único; as diversas expressões de racismo; as regras econômicas que focam apenas a riqueza e não a equidade¹¹⁷; os direitos humanos que não são iguais para todos; o trabalho escravo; a questão das migrações, que ainda causam alarmes e temores, fomentada pela mensalidade xenófoba; os movimentos digitais que têm sido marcados pelo ódio e destruição; a perda da capacidade de escuta e de diálogo (FRANCISCO, 2020, p.209).

Toda essa releitura da DSI permite que adentremos no pensamento interno da igreja, que será o mesmo, até certo ponto, da VRF. Esse quantitativo de Encíclicas e documentos que apontam para a tomada de consciência dos direitos humanos e sociais ajudou a VR a construir sua noção de cidadania e direitos, não sem críticas às ambiguidades da própria igreja. Será pelo viés da formação, da participação ativa nas reflexões promovidas pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) e no diálogo entre si e a sociedade, que a VRF vai se apoderando de sua condição cidadã e contribuindo para a construção de relações de efetivação de direitos e cidadania.

Será pela consciência de sua dignidade humana e desejos direitos que muitas religiosas irão romper com o círculo vicioso da submissão, inclusive clerical, e estarão, de diversos modos, a frente de pastorais, função antes exclusiva do sacerdócio masculino, como em: celebração da palavra, distribuição da eucaristia, visita a enfermos, realização de batizados, em algumas realidades, realização de casamentos, acompanhamento de famílias, assessoria a juventudes e outras pastorais e secretarias de organismos ligados à CNBB e ao Vaticano.

Muitas dessas religiosas irão se aperfeiçoar profissionalmente, através de estudos na área da Teologia, Ciências da Religião, como também, em outras ciências humanas, a exemplo da Psicologia e do Serviço Social, para exercerem a missão de forma qualificada. Vai haver a luta pelo poder de fala, quebrando o que conhecemos como um “silêncio sagrado”⁴³. A partir dessa nova realidade, a freira cidadã luta por participar, de forma mais igualitária, das decisões eclesiais, sociais e políticas e pelo direito de construir uma teologia própria, feminina e descolada do sistema patriarcal da igreja.

Esse protagonismo não se deu de forma espontânea e, como nos lembra Garcia (2014), esse engajamento ou projeto eclesial teve seu preço: as religiosas assinaram contratos com

⁴³O tema do chamado “silêncio sagrado” no interior da igreja é de longa discussão. Ainda polêmico, polissêmico e gerador de conflitos, há muito o que se avançar em um estudo nessa perspectiva, uma vez que abrange questões éticas, políticas e morais da igreja e não somente religiosas. Já existem muitos textos interessantes, como artigos e reportagens, que fazem alusão ao tema. Aqui, recomendamos a obra de Donald Cozzens (2004), que faz uma análise, a partir do medo da igreja diante de certos temas e do controle institucional, mostrando-se na defensiva e, ao mesmo tempo, permanecendo em silêncio frente a problemas, fatos e crises pessoais, pastorais e eclesiais (COZZENS, 2004).

bispos e padres de atuarem pastoralmente em determinadas realidades nas quais elas próprias teriam que se manter economicamente sem ajuda das paróquias. Em muitos casos enfrentando conflitos no tocante a questão de poder e de liderança frente aos padres clericalistas.

Não sem consciência, atuavam, a partir de seu lugar de mulher, abrindo uma discussão de gênero, indo contra e enfrentando a tendência secular da igreja de excluir vozes femininas. Para Conzens (2004), embora detenham posições de liderança na maioria das profissões, o que faz das mulheres protagonistas de seu próprio discurso, em geral, elas ocupam poucos espaços como líderes na igreja.

Se por um lado vamos ter, dos anos 70 ao final dos anos 80 do século XX, uma abertura histórica e relevante, a partir dos anos 90 haverá seu esfriamento. Assim,

[...] ao longo da década de 90, acompanhando a retração do projeto eclesial da OpP, a clericalização e paroquialização da Igreja, muitas congregações foram lentamente se retirando do trabalho nas CEBs. Essas religiosas tinham a experiência de trabalhar em equipe, próximas do povo, promovendo um trabalho entre iguais ou com um poder que procurava incluir e dar espaço para participação. No momento que entraram bispos e padres que voltaram a centralizar o poder no clero e a introduzir práticas e discursos que negavam a construção de uma Igreja a partir do povo pobre, essa forma de presença das religiosas tornava-se incômoda e desnecessária. Procuravam-se agora religiosas conformadas com um lugar subordinado (GARCIA, 2014, p. 127).

Já em 1983, a religiosa e teóloga Gebara expressava sua posição frente à atitude patriarcal da igreja:

[...] aquilo que outrora foi vivido dentro dos limites da história e cultura, aquilo que foi gesto concreto de amor, que modificou comportamentos, que expressou alegria, sofrimento e lágrimas, é aprisionado num conceito religioso como se ele pudesse ter uma realidade própria acima dos condicionamentos de nossa história. Aquilo que foi vida concreta marcado pela fragilidade, pela beleza das coisas que passam e dão lugar a outras é elevado a um mundo suprasensível, mundo além da história, mundo metafísico. Neste mundo fixo nada pode mudar, pois segundo a ideologia patriarcal Deus assim quis antes de todos os séculos. Um exemplo típico dessa reflexão a-histórica e metafísica é relativa as razões apresentadas para proibir a ordenação de mulheres para o ministério sacerdotal. A argumentação principal é fundada no sexo de Jesus e na interpretação de sua vontade feita sobretudo pelo clero masculino detentor do poder na instituição religiosa (GEBARA, 1983, p. 60).

A experiência de quase três décadas de transformação no interior da VRF confere maturidade suficiente para que as religiosas possam aprofundar cada vez mais sua consciência de gênero, social e política, com uma visão bem mais crítica acerca da igreja e da própria VR. Nesse ínterim, entre mudanças de época eclesial, dadas novas posturas e retrocessos da igreja, as religiosas se abrem ainda mais para uma experiência de vida no meio popular, começando a

fazer uma nova leitura de seus processos históricos e de sua presença secular a serviço da igreja e tomam consciência de que:

[...] associado ao veto canônico da ordenação de mulheres estava, também, o veto oficial a qualquer jurisdição e exercício de poder. Elas estavam lá como mão de obra qualificada, desempenhando serviços e papéis sagrados, mas sua condição profana permanecia. A liderança que lhes foi dada no momento de profecia desaparecia quando as relações voltaram a ser regulamentadas. Sentiram-se utilizadas quando não violentadas. Tinham assumido um projeto criado pela hierarquia e seus interesses e foram levadas a abraçá-lo como próprio. Pouco a pouco, entenderam que se tratava de estruturas milenares, construídas na história, como as questões de classe social que aprenderam a desconstruir na TdL e na leitura popular da Bíblia. Tinham adquirido ‘uma consciência crítica reconhecida pelos bispos, impensável antes de fazer essa passagem pelas CEBs. O discurso e a prática da libertação e sua participação neles não tinham mudado as estruturas de poder hierárquico e masculino e, mesmo tendo-as vivenciado como quem participa plenamente, era só por um tempo. Entendemos, com Rosado Nunes, que qualquer tentativa de estabelecer relações igualitárias na Igreja esbarra numa estrutura hierarquizada e masculina, em que apenas homens têm acesso às instâncias de poder (GARCIA, 2014, p.128).

A partir desse contexto, a VRF irá continuar construindo sua identidade também pelo viés do espaço eclesial, porém com restrições e ressalvas; notamos, de forma gradual, uma passagem de uma pastoral catequética desenvolvida pelas freiras para uma educação para os valores, a cidadania, os direitos e a luta de classe, que posteriormente terá corpo como educação para os direitos humanos.

Em determinados momentos, as religiosas tiveram que assumir posições mais firmes e críticas, em relação ao sofrimento do povo e à negação de direitos, partindo para uma luta aberta a favor de muitas causas populares.

Rezende (1989) descreve que as irmãs se dedicaram também a percorrer os pequenos bairros e os povoados ou sítios, realizando, como modo de intervenção nas realidades de desafios sociais, econômicos e políticos, "reuniões de agricultores", “reuniões de mulheres” e “reuniões de operários”, mais uma vez para relacionar a fé e a vida. Discutiam sobre a vida cotidiana, os sofrimentos e o trabalho das comunidades e buscavam na palavra de Deus seu sentido; na realidade, os "sinais de libertação" para potencializá-los; e os "sinais de pecado" para denunciá-los e transformá-los.

Como podemos detectar, um amplo campo de ação vai envolver a vida e a missão das religiosas na igreja e na sociedade. No capítulo que se segue, focamos nessas ações no contexto da igreja da Arquidiocese da Paraíba, detectando, através dos registros escritos (biografias, relatórios, livros de tombo, diários, reportagens em jornais, bibliografias e outros), documentos-monumentos, como os caracteriza Le Goff (1996), recolhendo assim os materiais da memória coletiva e da história das religiosas que atuaram nas décadas entre 1970 e 1990 na igreja da

Arquidiocese, cujo vínculo de pertencimento histórico se situa dentro de toda essa linha do tempo trabalhada até aqui.

4 MEMÓRIAS SUBVERSIVAS DAS RELIGIOSAS DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA

A história de inserção, atuação e engajamento eclesial, social e político das religiosas consagradas que interessa aos nossos estudos se inscreve dentro do contexto pastoral da Arquidiocese da Paraíba e, no recorte do tempo pesquisado, foi especificamente sob o governo pastoral do Arcebispo D. José Maria Pires.

A figura de D. José Maria Pires, como pastor sensível às causas do povo⁴⁴ e de atitudes que possibilitavam o diálogo de forma ampla com a sociedade, o Estado e a própria igreja, faz com que o arcebispo esteja ligado, de forma direta, ao trabalho das religiosas, não só as incentivando a um novo modelo de vida inspirado pelo Concílio VAT-II, mas as acompanhando nos processos de formação, de aconselhamento pastoral e de presença efetiva, sobretudo, nos momentos socialmente conflituosos nos quais as religiosas estavam envolvidas.

Sendo assim, mesmocomo protagonismo do novo tipo de inserção da VRF, é aceitável que seria bem mais difícil e, em alguns casos, talvez, impossível, sem o apoio daquele, carinhosamente chamado de “Dom Pelé” ou “Dom Zumbi”, em reverência a sua raça negra.

Nesse sentido, as memórias e os lugares de memória coletiva das religiosas se configuram como vemos em várias situações, coladas à pessoa de D. José Maria e por isso, iniciamos esse capítulo fazendo um breve resgate de sua história como pastor da Arquidiocese e sua relação com as irmãs.

4.1 A ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA: D. JOSÉ MARIA PIRES, OPÇÃO PELOS POBRES E LUTA POR DIREITOS HUMANOS

A Arquidiocese da Paraíba compreende parte do território do Estado da Paraíba, com sede em sua capital, João Pessoa, e fazendo limites com o estado de Pernambuco e as Dioceses de Guarabira e Campina Grande. Sua criação dá-se em 27 de abril de 1892, pelo Papa Leão XIII, sendo instalada em 04 de março de 1894, “pela bula *ad universas orbisecclesias*” (SANTOS; VELOSO, 2010, p. 36). Para uma melhor compreensão do percurso histórico da chamada “Igreja da Arquidiocese da Paraíba”, fizemos uma breve pesquisa no Arquivo Eclesiástico da

⁴⁴Entendemos por “causas do povo” as lutas travadas pela classe social pobre e os chamados excluídos sociais. Lutas pela afirmação dos seus direitos fundamentais: moradia, alimento, trabalho, saneamento, água, educação e saúde. Importante considerar nesse contexto que “as causas do povo” são causas de pobreza. Sobre “as causas da pobreza”, há um excelente estudo de Simon Schwartzman(2004), que trabalha o paradoxo entre as causas da pobreza, os direitos humanos e as políticas sociais.

Arquidiocese⁴⁵, por considerar esse espaço como guardião das memórias das ações pastorais de clérigos, religiosas e leigos da igreja da Paraíba, pois como bem nos explica Le Goff (1994, p. 471), “os lugares de memória são lugares que representam a história e lugares da memória coletiva”.

Especificamente, centramos nossa busca em documentos relativos à atuação eclesial de D. José Maria Pires e sua relação com a VRF e os direitos humanos. Encontramos uma obra que traz uma síntese de seu pensamento pastoral, social e político e a luta por direitos humanos intitulada *Do Centro para a Margem*, publicada pela primeira vez em 1978, na qual, através de seus discursos religiosos, o arcebispo apresenta sua firme opção pelos direitos humanos, a exemplo de sua fala no 28º aniversário da Declaração dos Direitos Humanos:

[...] por que há de a Igreja preocupar-se tanto com os direitos humanos hoje? Em todas as épocas houve não poucas vozes que se fizesse ouvir em defesa dos direitos. As atenções da Igreja estavam, porém, voltadas mais para o religioso do que para o social. Hoje a situação está mudada. Não é no campo religioso, é no social que ocorrem as mais graves violações dos direitos humanos entre nós [...] por isso é dever da Igreja proclamar os direitos inalienáveis da pessoa humana, direitos que não podem ser sacrificados por nenhum Estado, por nenhum sistema, por nenhuma doutrina. E, em consequência ela deve denunciar as violações onde quer que surjam (PIRES, 1978, p.169-171).

A partir de uma leitura atenta de sua obra, nos damos conta da clara opção que D. José Maria faz pelos pobres e como vai entendendo os direitos humanos como sendo também dos pobres. Chamando atenção para os direitos inalienáveis da pessoa humana, D. José provoca uma reflexão que leva à busca de soluções para os problemas sociais, não como soluções individuais, mas sendo “necessário ir à raiz das injustiças e sustentar a luta nesse campo” (PIRES, 1978, p. 172).

Ao nosso modo de entender, o que leva D. José a um compromisso concreto com a promoção humana e social será sua clara adesão às intuições do VAT-II, o que muda completamente seu modo de enxergar a eclesialidade da igreja e, junto a isso, a situação social e política do país no tempo da ditadura militar.

Como modos de evangelização pastoral, D. José vai criar, em 1967, duas frentes de Ação Pastoral na Arquidiocese: uma mais voltada para o sentido geral, que contemplasse mais pastoral paroquial; e uma outra dedicada a grupos minoritários específicos: pescadores,

⁴⁵Conforme os estudos de Veloso; Oliveira (2020, p.243), foi durante o período do arcebispo Dom José Maria Pires (1965-1995), entre os anos de 1989 a 1992, que o arquivo foi organizado pela Universidade Federal da Paraíba através do Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional com o apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico –, e inaugurado em 27 de abril de 1992, em comemoração ao centenário de criação da Diocese da Paraíba.

camponeses, operários e jovens. Quem vai protagonizar essas ações, além desses próprios grupos, serão as religiosas, juntamente com os leigos, formando a chamada “Comissão de Pastoral Arquidiocesana”, como vemos concretamente ao discorrer do capítulo.

A partir dessa Comissão de Pastoral Arquidiocesana, se cria um Projeto chamado de “Ação Pastoral Igreja Viva”, com a finalidade de atuar nas realidades mais empobrecidas da Arquidiocese, atingindo os problemas sociais mais emergentes. Nesse contexto, considerando a Campanha da Fraternidade⁴⁶. (CF) de 1969, cujo tema era “Para o outro, o próximo é você”, o projeto irá se dedicar à alfabetização de adultos e à formação política, tanto nos bairros periféricos, como nas áreas rurais da Arquidiocese. Sobre essa ação, em sua dissertação que trata do pastoreio de D. José Maria, descreve Vanderlan Pereira:

[...] a Igreja Viva treinava seus agentes de pastorais nos finais de semana, em toda Arquidiocese e, após alguns encontros eles deveriam ser enviados a outras regiões da cidade e outros zonais para alfabetização de adultos e outras iniciativas. Muitos deles viajavam as sextas-feiras e passavam o final de semana em cidades como Caldas Brandão e Ingá. Nessa ação pastoral, destaca-se o nascimento de uma nova consciência sobre a Igreja e o surgimento de pequenas comunidades despertando nelas a idéia de uma pastoral de conjunto (PEREIRA, 2012, p. 134).

Outras iniciativas de enfrentamento social e político vão surgindo, a partir do engajamento no Projeto Igreja Viva, como luta por moradia, assistência de saúde, e uma educação, dentro da perspectiva da Educação Popular. Outra ação que irá envolver a Igreja Viva, juntamente com outros organismos da sociedade, será a chamada “Operação Gota d’água”, de amparo às vítimas da seca de 1970. Vai crescendo, a partir daí, a convicção da necessidade de uma pastoral de promoção humana mais organizada e será com base nessa ideia de que os direitos das pessoas constituem a essência da mensagem social da igreja, que irá surgir, dentro das prioridades pastorais da Arquidiocese da Paraíba, uma equipe chamada de Promoção Humana.

Na Equipe de Promoção Humana vai contar com a presença atuante das religiosas, tanto nas frentes de ação que serão desenvolvidas, como junto à coordenação da equipe, merecendo destaque as freiras holandesas Tonny van Ham, assistente social, e Marlene Burgers, técnica agrícola, que, posteriormente estarão juntas na criação de um Centro de Defesa dos Direitos Humanos (CDDH) que, como explica D. José, “suas raízes remontam ao Concílio Vaticano - II e à Carta Paz na Terra, do Papa João XXIII” (PIRES, 1978, p. 168).

⁴⁶ Há um artigo de Vanessa Zeca (2006) intitulado *Igreja e questão social: um estudo sobre o discurso católico nas Campanhas da Fraternidade (1964/1999)*, que apresenta um estudo historiográfico, trazendo a discussão do posicionamento da igreja frente às questões sociais e políticas de cada época, desde o surgimento da CF, que nos situa dentro da compreensão dos objetivos da igreja em relação à ela.

A criação do CDDH pela Arquidiocese aconteceu no ano de 1976, sendo o primeiro centro de defesa de direitos humanos do país. A atuação do centro vai se dar, sobretudo, na realidade dos camponeses, a partir da chamada Pastoral Rural, e no mundo urbano, da Pastoral do Menor, Pastoral da Mulher Marginalizada e Pastoral Operária.

Encontramos no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese um documento datilografado intitulado “Regulamento do CDDH da Arquidiocese da Paraíba”(1979), que contém os objetivos a serem alcançados pelos militantes e assessores de direitos humanos ligados ao CDDH, já presente num estudo realizado pela aluna do PPGDH no ano de 2013, que fez um trabalho sobre a criação do CDDH da Arquidiocese. Achamos por bem retomar novamente a memória das finalidades do CDDH presentes do regulamento, uma vez que se apresenta como documento orientador das ações em direitos humanos, estando presente em sua elaboração areligiosa Irmã Marlene Burgers, como colaboradora e parte da equipe de coordenação do CDDH. Entre outros objetivos deviam seus membros:

- 1.orientar e encaminhar pessoas, grupos e entidades para as instituições que devem prestar assessoria jurídica e para os outros órgãos conforme as necessidades;
2. acompanhar o desenrolar desses casos numa orientação permanente no sentido de exigir respostas desses órgãos;
- 3.levar o povo a agir coletivamente na luta pelos seus direitos;
4. informar as pessoas e grupos que procuram o CDDH sobre a existência de grupos acompanhados pela pastoral, com os quais possa se entrosar;
- 5.capacitar pessoas através de cursos e informações para o trabalho no campo dos direitos humanos
6. reforçar as denúncias do povo, apoiar as lutas populares e denunciar arbitrariedades;
- 7.informar a opinião pública sobre as violações dos direitos humanos em qualquer meio de comunicação;
8. divulgar leis e publicações a nível popular, através do centro de documentação e informação popular da Arquidiocese;
9. ter a documentação na caminhada do povo na luta por seus direitos, para que a mesma seja utilizada em favor da mesma;
- 10.fazer ligação com outros centros de defesa e relacionar-se com outros órgãos de finalidades semelhantes;
- 11.procurar manter em dia com a legislação e a jurisprudência e acompanhar o processo de elaboração de leis, no sentido de informar e pressionar procurando impedir aprovação de leis injustas. (CDDH, 1979. *In*: ARQUIVO ECLESIASTICO DA PARAÍBA).

Para a organização e implementação do CDDH da Arquidiocese, D.José contou com o apoio e trabalho do ex-presos político Wanderley Caixe, que veio de São Paulo e atuou na coordenação e como advogado do centro. Wanderley vai trabalhar juntamente com as irmãs Marlene e Tonny e sobre sua atuação sabe-se que:

[...] em 13 de novembro de 1976, com poucos meses de criação do CDDH já se tinha a notícia de que Wanderley tinha analisado mais de duas mil denúncias de violações dos direitos humanos. Contudo, alguns setores mais conservadores da Igreja Católica e alguns seguimentos políticos criticavam sua ação e questionavam o Arcebispo pelo fato de ter um advogado no centro e ser ateu e comunista. Em 1979, Wanderley foi chamado pelos veículos de comunicação da Paraíba de terrorista (PEREIRA, 2012, p.126)

Podemos observar que não foi fácil para D. José, para a Equipe do CDDH, para as religiosas diretamente envolvidas na luta pelos direitos humanos enfrentar a mentalidade arcaica da igreja na Paraíba e a sociedade. Chamou-nos atenção os adjetivos comunista e terrorista utilizados em relação às freiras, padres e leigos que atuavam em direitos humanos e como eram vistos como sujeitos perigosos para a igreja e a sociedade.

Impressiona-nos que décadas se passaram e ainda hoje permaneçam os mesmos preconceitos e a mesma mentalidade, quando se referem a militantes de direitos humanos, o que se torna mais ainda polêmico no contexto da Igreja Católica, que tem abandonado a Teologia Social e Política, numa tendência de retorno à Igreja da Cristandade e Tridentina⁴⁷

Diante de todo contexto exposto, ressaltamos a importância de estarem as religiosas compondo as frentes dessas pastorais ligadas ao CDDH e fazendo a ponte entre os problemas locais existentes, prestando assessoria aos diversos conflitos sociais e políticos. Junto a elas, está D. José Maria, como idealizador e apoiador da causa dos direitos humanos e do compromisso com os pobres e sua ligação direta com as religiosas que, como nos afirma a religiosa belga, Ursula Van de Ven (2013):

Dom José nos guiou para a inserção no meio dos pobres, onde deveríamos ser um sinal de irmandade, segundo ele, o mais importante sinal. Para nós que vínhamos de longe ele disse: vocês estão nos dando oportunidade de praticar a preciosa hospitalidade. Nós não recebemos vocês como pessoas tecnicamente bem-preparadas, mas como amigas, nossas irmãs, para juntos partilharmos as nossas e vossas riquezas à base de igualdade (VAN DE VEN, 2013, p.19).

D. José Maria Pires, além de pastor, será um irmão entre as irmãs e o primeiro a se fazer presente nos momentos das iniciativas novas de missão e no dia-a-dia das religiosas fazendo-se uma figura mediadora, fraterna e, ao mesmo tempo, resolutiva em situações adversas.

⁴⁷O Concílio de Trento foi o concílio ecumênico que durou mais tempo para sua realização na História da Igreja Católica (1545-1563). O resultado do concílio foi a produção do maior número de decretos dogmáticos e reformas da igreja, tratando da fé e da disciplina da igreja. Nesses decretos, se fez oposição clara ao protestantismo, se criou a chamada "Missa Tridentina", se reafirmou o celibato obrigatório para os padres e o poder e obrigações da hierarquia da Igreja Católica.

4.2 DIREITO À MEMÓRIA E A VERDADE: VRF ROMPENDO SILÊNCIOS E CONSTRUINDO ESPAÇOS DE DIREITOS

Sobre a VRF, há um silêncio historiográfico que nos impressiona. Com o desenrolar da pesquisa, podemos detectar que no contexto da Arquidiocese da Paraíba, além do esquecimento dos nomes e das ações das religiosas nos escritos que se encontram no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese, ou nos estudos já feitos sobre a igreja da Paraíba, muitas das frentes pastorais e sociais que foram coordenadas pelas religiosas foram dadas como mérito dos homens religiosos. Assim, nomes de comunidades que nasceram com as irmãs, assentamentos agrários, e grupos de reflexão, receberam nomes de frades, padres e bispos, confirmando que o patriarcalismo da igreja nunca teve fim, associado ao machismo da sociedade.

Nesse contexto, concordamos com Paul Ricoeur (2007, p. 98), quando diz que esquecer também é um ato abusivo, uma vez que “os abusos de memória são abusos de esquecimento”. Por isso, diz Ricoeur que “esquecimentos, lembranças encobridoras, atos falhos assumem proporções gigantescas, que apenas a história, e mais precisamente, a história da memória é capaz de trazer à luz”(RICOEUR, 2007, p 455).

Além de esquecidas, percebemos claramente como historicamente foram as mulheres religiosas injustiçadas. Muitas foram as mulheres que sofreram violações de seus direitos, junto à violência física e psicológica, não havendo ainda reconhecimento público desse sofrimento. Em relação às religiosas e o tempo da ditadura, pouco ou quase nada aparece de registros, o que comprova, como diz Colling (2004, p.06) que a “história da repressão durante a ditadura militar e assim como a oposição a ela é uma história masculina, assim como toda a história política, basta que olhemos a literatura existente sobre o período”.

Essa desigualdade de gênero acontece também nos registros oficiais da igreja e, mesmo em obras consagradas que tratam sobre a igreja e a ditadura, como *Brasil Nunca Mais*, *Batismo de Sangue*, *Fé na Luta*, aparecem somente os nomes de padres e bispos perseguidos, levando ao esquecimento os nomes de freiras que enfrentaram o regime, a exemplo das religiosas subversivas de nosso estudo. Aqui, recordamos Ricouer(2007), quando trata da história oficial, alertando para se ter cuidado, porque tende a encobrir as memórias e construir narrativas manipuladas e ideológicas. Por isso, em nome da memória, devemos sair da atitude passiva e cômoda “do não querer saber”, em vista do não esquecimento. “Afinal, é mais cômodo ouvir a história narrada do que analisá-la, criticá-la e inteirar-se da memória verdadeira”(DOURAD, *apud* RICOUER, 2007, p. 456).

Seja do ponto de vista das instituições (Igreja Católica, Estado) ou dos sujeitos (religiosas, clero), diante do que estamos problematizando, há, como nos recorda Saramago(1995), em seu ensaio sobre a cegueira, uma “cegueira branca”, existindo sujeitos que veem e não enxergam. Por isso, a necessidade de um esforço como o nosso, em tempos de esquecimentos e alienação, em que “há o esquecimento do ser” (HEIDEGGER, 2002, p. 29), provocandodiscussões que despertem para o “se podes olhar, vê. Se podes ver, repara” (SARAMAGO, 1995, p.9), na busca de estabelecer relações mais simétricas e humanizadas. Saramago (1988, p. 36) ainda sugere que nos interroguemos “que cegueira é essa que não é dos olhos, mas do espírito; que relações humanas são essas a que chamamos de humanas e de humanas são tão pouca?”.

Em outras palavras, o que queremos dizer, nos apegando às ideias de Saramago, é que se faz necessário transcender a cegueira da própria História e da Memória das instituições, a exemplo do Estado e da Igreja Católica, que, não sem razões de interesse, têm negado ou omitido, ao longo do percurso histórico, como numa espécie de cegueira social e política, os fatos de violações de direitos dos seus membros, como no caso da VRF.

Nesse contexto, podemos falar de uma “política de esquecimento”⁴⁸, como ressalta Johann Michael (2010). Por outro lado, não se pode tirar a responsabilidade de cada religiosa que, na condição de silenciada, fecha os olhos para a realidade de violações vividas, que, de alguma forma, lhe tiram inclusive o direito de ver, pois “a cegueira também é isso, viver no mundo onde se tenha acabado a esperança”(SARAMAGO, 1995, p. 205).

Uma das formas de sair da cegueira é romper com esse silêncio imposto e autoritário que tem negado à mulher seu lugar de sujeito falante e produtora de enunciados, reconhecendosuaalteridade (Bahktin, 2010), numa tentativa de desconstrução de suas narrativas próprias. No caso das religiosas, como já dito, duplamente silenciadas, pela Igreja Católica e pelo Estado, sendopreciso conceder o direito de fala, como mecanismo de reivindicação de direitos, emque a memória e a verdade se articulam e apareçam, como justiça e reparação⁴⁹.

Este último capítulo se inscreve dentro da perspectiva dos direitos humanos, aplicados ao direito à memória e à verdade, considerando o que os estudos de Piovesam(2006, p. 04) nos

⁴⁸Refere-se ao estudo da memória política no período da ditadura militar brasileira e nos regimes pós-ditadura da América Latina, que, como aponta Huyssen(2000), promoveram, por meio de seus aparelhos repressivos, políticas de esquecimento que foram estabelecidas, através de “reconciliações nacionais, anistias oficiais”e o silêncio repressivo ou nas formas de consenso coletivo. Em oposição à política de esquecimento, entre outros, autores como Johann Michael (2010); Joel Candau(2010) e Selligmann(2006) trabalham com políticas de memórias.

⁴⁹ A justiça de reparação ou justiça de transição conforme os estudos de Gutman; Dornelles (2014) tempor base quatro características fundamentais: reparação às vítimas, busca da Verdade e construção da Memória, restabelecimento da igualdade perante a lei e a reforma das instituições perpetradoras dos crimes contra os Direitos Humanos, visando, assim, evitar que violações à dignidade humana se repitam.

recordam, quando dizem que os direitos humanos são uma invenção humana em construção “pelo que há de ressaltar que as violações a esses direitos também o são, isto é, as violações, as exclusões, as discriminações e as intolerâncias são um construído histórico a ser urgentemente desconstruído”. Em nosso caso, o direito humano à memória da história de vida e das lutas, bem como do protagonismo das religiosas, dá-se na desconstrução desse esquecimento cultural e histórico.

O direito humano à memória e a verdade não podem ser negociáveis e se faz necessário considerar de forma séria a memória do passado para que se rompa a ignorância e a indiferença que só favorece ao Estado autoritário. Em nosso ponto de vista, trazer a memória das religiosas é uma possibilidade de romper com o autoritarismo do Estado, uma vez que suas histórias de subversão se dão dentro do marco temporal da ditadura militar, mas também de denunciar o autoritarismo clerical, que tem ofuscado, ao longo da história, a missão e o trabalho das mulheres religiosas e, em muitas circunstâncias, causam conflitos de gênero e negam a participação plena das mulheres na hierarquia da igreja. É nesse sentido que o tema da memória, como busca da verdade e da justiça, é de extrema importância, para o combate à violação de direitos humanos.

É de apreciável valor, ainda que não de forma aprofundada, uma vez que não é foco principal dos nossos estudos, tratar sobre o poder clerical como gerador de conflitos dentro da VRF, uma vez que, na prática, não foi fácil e ainda, em muitos casos, continua difícil a relação entre freiras e padres, configurando-se como sendo uma “violência clerical”. Tomamos o termo violência clerical a partir dos estudos de Regina Jurkerwicz (2006), que o estuda como categoria de análise e amplia o conceito de abuso em relação às mulheres, não somente como físico ou sexual, mas que abrangem a violência verbal, emocional, psicológica, social, econômica e política, devendo não ser considerados como casos isolados.

Sobre a violência clerical, assinala:

[...] praticada por membros do clero católico contra as mulheres requer um processo de reconhecimento e análise a partir de sua especificidade. No Brasil estudos sobre violência e abuso sexual de mulheres por padres ainda são incipientes. Trata-se de um terreno pouco explorado e não há mecanismos que favoreçam a identificação e o registro de denúncias. Esta é uma razão que confere sentido a esse tipo de investigação (JURKEWICZ, 2006, p. 17).

Um dos maiores exemplos de violência clerical contra as religiosas está na produção e na manutenção de um discurso religioso patriarcal por parte do clero, que entende as freiras como classe religiosa subordinada. Há muitos casos de padres que não aceitam a presença de

religiosas em sua área pastoral e isso tem a ver com as questões de insegurança, do ciúme da relação próxima entre os fiéis e as religiosas e da presença profética das irmãs junto aos mais pobres. Facilmente, encontramos em meio ao clero piadas preconceituosas contra religiosas, as diminuindo como tal e como mulheres; também ouvimos, de forma frequente, falas como: “freira é como unha, se crescer a gente corta”, fazendo alusão à freira não poder ameaçar a posição do padre; ou expressões como: “quem inventou a tal da freira? Porque Jesus não foi”. Essas e outras falas mostram uma violência simbólica contra as religiosas.

Assim, é possível concordar com Jukerwicz, quando diz que:

[...] tanto o ambiente eclesiástico com suas estruturas congeladas e impermeáveis à presença das mulheres, como a imposição de um discurso patriarcal que não responde nem dialoga com as questões da modernidade e da moral sexual são elementos geradores de exclusão e violência contra as mulheres. O ambiente gerado pelas estruturas eclesiásticas estimula a verticalidade das relações; o silêncio frente às questões afetivos sexuais; a negação e exclusão absoluta das mulheres nesses espaços. As bases patriarcais da Igreja Católica estão vivas tanto em suas estruturas como em seus discursos religiosos. Tais pilares se mantêm como vigência de um discurso impositivo em algumas circunstâncias e em outras com o uso da violência simbólica (JUKERWICZ, 2006, p. 96).

Nesse contexto de abusos e autoritarismos com a VRF, há um estudo recente feito pelo jornalista vaticanista italiano, Salvatore Cernuzzio (2021), obra que tem como título *Véu do silêncio: abuso, violências, frustrações na vida religiosa das mulheres*, que trata de abusos sexuais, de poder e de consciência enfrentados pelas comunidades religiosas femininas. Sua obra traz onze relatos de ex-religiosas espalhadas pelo mundo, que contam como sofreram abusos de diversas ordens: sexual, espiritual e psicológica, igualmente prejudiciais à dignidade humana.

Com acesso à essa leitura, nos damos conta de que o trabalho é de um jornalista homem e de dentro do Vaticano, o que certamente enviesará, de alguma forma, o relato pleno das religiosas sobre seus sofrimentos quanto aos abusos. Chamou-nos atenção que os relatos são daquelas que deixaram a VRF, o que nos põe a crer que o silêncio das que permanecem continua.

Sobre esse resgate da memória e da verdade da VRF, concordamos que, para além de um caminho de construção de memória coletiva (HALBWASCH, 1990), “é um processo que, como ato educativo, se reveste de reparação moral” (ZENAIDE, 2014, p. 18), no qual contar o que se viu e viveu é transformar o testemunho numa forma de Educação em e para os direitos humanos. Nesse contexto, entendemos que compartilhar o que foi encontrado de forma documental sobre a VRF e, em nosso caso, arquivos antes não vistos ou se públicos, não sob

nossa perspectiva, é contribuir com uma Educação para o nunca mais⁵⁰, dando vez às vozes e as experiências das religiosas de serem escutadas.

4.3 VRF NA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA: SUBVERSÃO DE MENTALIDADE, DE LUGAR E DE POSIÇÃO SOCIAL E ECLESIAL

É oportuno começarmos esse tópico, trazendo nossa compreensão sobre o conceito de subversão e como se aplica dentro do contexto da VRF e das irmãs, sujeitos que compõem nossos estudos. O próprio termo “subversão” não é comum dentro das instituições, pois, visto sempre de forma pejorativa, o subversivo, a depender da situação vivida, torna-se pessoa “não grata”. Se para as instituições, de um modo geral, há dificuldade com os “desobedientes”, imaginemos dentro da Instituição Religiosa, onde se espera obediência e certa submissão. Entendemos, em nosso estudo, a subversão na VRF como rompimento de um modelo de VRT; como tomada de atitude e de posição diferente e contrária à ordem religiosa, social ou política imposta; que resulta numa nova configuração de VRF.

Na VRF, as freiras subversivas são o grupo de mulheres que, insatisfeitas e inquietas com o modelo de VR que viviam, corajosamente irão buscar um novo sentido para suas vidas e missão, construindo, a partir daí, como diria Gramsci, um “cristianismo da libertação” que leva em consideração

[...] o “grito” dos oprimidos que se conscientizam e organizam politicamente, essa “religião plebeia” proveniente da “periferia” do sistema amplia as frentes de lutas e o conceito de classe, porque além dos operários explorados, abraça e mobiliza diversos setores de subalternizados e marginalizados de todos os continentes: índios, negros, favelados, analfabetos, trabalhadores precarizados, mulheres desqualificadas, migrantes, extracomunitários, todos os discriminados por raça, cor, religião e sexo, os estratos sociais descartados e negados, nunca configurados como atores políticos (GRAMSCI, 1979, p. 240).

Podemos considerar vários elementos que motivaram esse rompimento de muros e de ideias por parte das religiosas, o que provocou uma mudança ou subversão radical no estilo de VR experimentada até então. Para além das razões subjetivas de cada religiosa e a reflexão sobre o próprio estilo de vida no interno da vida conventual, é inegável a abertura dada pelo

⁵⁰De acordo com Tavares(2022, p. 01), o educar para nunca mais é um dos elementos que integra a Educação em Direitos Humanos, relacionado ao âmbito da pedagogia da memória e considerado uma importante mediação para a afirmação da democracia. Em pós-contextos autoritários, como o da maior parte dos países do Cone Sul, a forma de viabilizar o direito coletivo e de conhecer esse passado marca a diferença entre a preservação da memória e da verdade ou a opção pelo esquecimento. É a educação em vista de que atos de violações aos direitos humanos não se repitam.

Concílio VAT-II e aliado a isso, a realidade social e política do Brasil, vivendo em plena ditadura civil-militar, despertando nas religiosas iniciativas de enfrentamento do regime de repressão.

Junto a esse cenário eclesial e social, adicionamos o surgimento da TdL, enquanto um “cristianismo da libertação”, que nasce em meio a um movimento social de lutas e reivindicações dentro da igreja e na sociedade, permitindo-nos considerar que há um movimento da libertação, no qual freiras, padres e leigos estiveram envolvidos, a partir de grupos de jovens, CEBs, movimento de mulheres, associações de moradores, sindicatos de trabalhadores e luta dos camponeses. Animados pelo Evangelho e tendo como objetivo vencer “o inimigo em comum”, que era o sistema de repressão militar, surge uma fé aliada à luta e uma profunda reflexão sobre a prática social cristã que será entendida como *práxis*.

Em nosso ponto de vista, essa subversão radical da VRF vai ser um movimento superior à própria instituição a que pertencem às irmãs e à própria igreja. As religiosas serão parte de um amplo movimento social, político e religioso que vai ganhando força, a partir de sua inserção nos meios populares. Nesse sentido, corroboramos com as ideias de Michael Lowy, quando diz que,

[...] normalmente, refere-se a esse amplo movimento social/religioso como “Teologia da Libertação”, porém, como movimento surgiu muitos anos antes da nova teologia e certamente a maioria de seus ativistas não são teólogos, esse termo não é apropriado; algumas vezes, o movimento é também chamado de “Igreja dos Pobres”, mas, uma vez mais, essa rede social vai bem mais além dos limites da Igreja como instituição, por mais ampla que seja sua definição. Proponho chamá-lo de Cristianismo da Libertação, por ser um conceito mais amplo que “teologia” ou que “Igreja” e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática. Dizer que se trata de um movimento social não significa necessariamente dizer que ele é um órgão “integrado” e “bem coordenado”, mas apenas que tem, como outros movimentos semelhantes (feminismo, ecologia etc.) uma certa capacidade de mobilizar as pessoas ao redor de objetivos comuns (LOWY, 2016, p.75).

As formas externas de subversão da VRF se consolidaram na mudança no estilo de vestir, saída do convento, como lugar de moradia e proteção para habitar lugares subalternos, renúncia da sobrevivência garantida pela instituição para a autossustentação pelo trabalho profissional, inserção no mundo dos pobres, deixando a prática do ensino da classe média e alta, entre outras, sustentadas pela mudança de mentalidade e por uma nova compreensão teológica e sociológica da VR, da igreja e da sociedade. Em geral, as religiosas subversivas

assumiram um conjunto de ideias-valores da TdL e vão estar no protagonismo e na construção de uma Teologia Feminista⁵¹.

Não sem conflitos, seja no interno da própria VR, dentro do âmbito da igreja e da sociedade, dá-se esse processo de subversão. Há uma contra-subversão vindo da parte da própria igreja e das congregações, uma vez que houve, desde o início, quem não compreendesse a decisão das religiosas de deixarem as grandes obras e estruturas: as próprias irmãs de Congregação ou até bispos e padres que não aceitavam o que chamavam de “esse tipo de freira” em suas dioceses e paróquias.

A seguir, apresentamos as memórias subversivas das religiosas de nosso estudo.

4.4 RELIGIOSAS FRANCISCANAS: ORGANIZAÇÃO AGRÁRIA, PASTORAL RURAL, DIREITOS HUMANOS E LIGA CAMPONESA

Em novembro de 1967, chegou ao Brasil a religiosa, de origem holandesa, Helena Wilhelmina Silvestre Burgers (“Irmã Marlene”), vindo de uma Congregação Franciscana Missionária, chamada de Irmãs Franciscanas de Santo Antônio. Nosso interesse pela memória de vida dessa religiosa dá-se por duas razões: a primeira, de ordem pessoal, uma vez que tivemos o privilégio de conhecê-la, ainda quando adolescentes, em sua visita às irmãs que moravam em nossa cidade natal. Lembramos bem de seu porte físico: uma freira muito branca, alta e magra, falando um português com sotaque estrangeiro, de riso largo e com vestes civis: sem véu, cabelos curtos, saia longa e uma blusa de malha estampada com o lema “Romaria da Terra da Paraíba”, dirigindoum fusca branco, chamando-nos atenção.

A outra razão foi por essa religiosa ter estado, durante mais de 50 anos, servindo a igreja da Arquidiocese da Paraíba, sendo referência na luta dos camponeses sem terra, no CDDH da Arquidiocese, na CPT, sobretudo, no tempo áureo do surgimento da TdL e das CEBs.

Não há nada escrito, de forma oficial, sobre essa Religiosa. Procuramos nos arquivos de sua congregação, mas nem aí mesmo existe. Também não há nada que se reporte a ela, de forma específica, no Arquivo Eclesiástico, o que consideramos como uma injustiça de memória. O que trazemos na pesquisa sobre a religiosa é fruto de um material fornecido pela CPT da

⁵¹Há uma excelente compreensão sobre a Teologia Feminista no artigo *Teologia Feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara de Maria José Rosado (2006)*, que trabalha a ideia do feminismo, não apenas como movimento, mas em um discurso teológico elaborado por mulheres, que passa pela revisão dos textos sagrados, como espaço de contestação e a proposição de novas interpretações.

Paraíba, através de suas publicações internas: folhetos de comunicação que fomos juntando e trechos de falas de sua vida ditas ao grupo da CPT.

No momento, ela ainda vive e mora na Holanda e nos últimos anos, viveu em uma pequena comunidade, na área periférica de Cruz do Espírito Santo (PB).

Irmã Marlene Burgers, chegando ao Brasil, foi de imediato fazer um curso em Petrópolis (RJ) de inculturação na realidade brasileira. Sobre sua chegada ela assim descreve:

[...] no início de 1968 cheguei ao Rio e foi um mergulho na realidade do Brasil. Havia uma efervescência no movimento estudantil contra a ditadura militar e muita perseguição aos estudantes. O movimento ganhou força com a morte do estudante Edson Luiz. Nesse momento participei de todas as grandes manifestações dos estudantes no Rio de Janeiro e foi a partir dessa realidade que tomei a consciência de que está no Brasil era está na luta do povo. Essa expressão “povo” aprendi a partir da experiência de mais de um ano no Rio de Janeiro onde digo que foi meu batizado na realidade brasileira (BURGERS, 2003, p.03).

Observamos, pela fala da religiosa, que sua chegada ao Brasil coincide com um momento muito peculiar da história e, de fato, seu “batizado na cultura brasileira” se deu em um contexto de muitos conflitos associados ao regime de recessão. É interessante também considerar que a Igreja Católica vivia um momento de rupturas internas nos anos de chumbo da ditadura militar, quando parte dela deu apoio ao golpe, mas um considerável número de bispos, padres, religiosas e leigos, após o absoluto fechamento do regime com o Ato Institucional nº 5 (AI-5⁵²) passou a se contrapor às arbitrariedades do regime.

Claro, como bem afirma Gomes (2014, p. 14), “a atuação política da Igreja em toda sua existência jamais foi homogênea, sobretudo, em se tratando de autoritarismo e repressão”, porém, com o passar dos anos da ditadura, quando membros da igreja começam a ser presos, torturados e mortos, com a violência extrema aplicada pelo regime e a violação de direitos e liberdade, a igreja se viu encurralada e perseguida, o que levou muito de seus membros à resistência à ditadura e à luta pela liberdade e democracia. Nesse contexto, corroboramos com os estudos de Rossana Reis, que afirma que,

[...] ao longo da ditadura militar, vários membros da Igreja envolvidos de alguma maneira com ações políticas e sociais foram perseguidos. Alguns foram torturados, outros assassinados. Naquele contexto altamente repressivo, onde a maior parte da sociedade civil foi desarticulada, a Igreja, como instituição, tornou-se no Brasil uma

⁵² Concordamos com os estudos Motta (2018) quando diz que o impacto do AI-5 na história brasileira é bem conhecido, mas não custa reiterar alguns pontos básicos. Para além da imagem corrente de “golpe dentro do golpe”, o mais significativo é que ele representou um aprofundamento da ditadura, ou da “revolução” como diziam seus apoiadores (sem aspas, no seu caso). O novo instrumento autoritário armou o Estado de poderes extraordinários, tal como o primeiro AI, editado em 1964. No entanto, diferente do primeiro Ato, o AI-5 não tinha prazo de expiração e poderia abrir caminho para ditadura eterna dos militares (MOTTA, 2018, p.02).

das principais vozes de protesto contra o regime e seus métodos. Ainda que a divisão entre conservadores e progressistas tenha resistido dentro dela, e continue sendo importante nos dias de hoje, vários bispos tornaram-se figuras importantes da luta pelos direitos humanos; a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) divulgou uma série de documentos denunciando a existência da tortura no país e exigindo o seu fim. Ao mesmo tempo, em diversos pontos do país, as diversas dioceses, CEBs, pastorais e a própria CNBB passaram a se dedicar ao problema da terra, atuando na articulação de movimentos de defesa dos direitos dos indígenas, dos atingidos por barragens, dos trabalhadores rurais, dos migrantes, exigindo “justiça no campo” (REIS, 2012, p. 94-95).

Após o período preparatório para a missão no Brasil, a Irmã Marlene veio morar na cidade de Bayeux na Paraíba, no ano de 1969, no território da Arquidiocese. Em Bayeux, as religiosas tinham um convento e ela tinha sido destinada a morar com outras irmãs holandesas. Sobre essa experiência, encontramos o seguinte relato:

[...] em Bayeux no Nordeste morei no Convento, mas as irmãs tinham um trabalho com o povo somente na linha assistencialista. Eu tinha uma outra visão. Tinha na comunidade a Irmã Elizabete que tinha um trabalho mais na linha de comunidade e visitava o povo então me uni mais a ela (BURGERS, 2003, p.05).

Certamente, não foi fácil para a Irmã Marlene, após ter vivido com intensidade a luta junto ao movimento estudantil, logo em sua chegada ao país, com outros brasileiros e missionários, adaptar-se à cultura holandesa de VR, mesmo sendo a de seu país de origem, com as irmãs holandesas no Brasil. Aqui vale considerar que todas as outras usavam o hábito da congregação e ela já chegara para morar no convento com vestes civis, subvertendo, assim, o modo como toda a comunidade religiosa se vestia.

Quem a conheceu sabe que se manteve num estilo de vida de muita pobreza e simplicidade, com roupas muito simples e, na maioria das vezes, com sandália havaiana nos pés. Seu espírito missionário não se adaptou ao estilo da grande estrutura conventual de suas irmãs: ela já entendia uma VR em movimento de saída para a sociedade. Desse modo, a religiosa vai construindo seu caminho a partir de outra perspectiva de missão, como relata:

[...] planejei trabalhar na região de Esperança-PB, pois lá tinha uma outra comunidade de irmãs e eu poderia trabalhar com as realidades mais pobres, mas aí fui fazer um estágio na Universidade de Agronomia em Areia e passei a partir daí a orientar hortas orgânicas nas comunidades. Voltei para Bayeux e junto com a Irmã Elizabete organizamos uma escolinha de alfabetização onde ela educou crianças e eu dei aula de alfabetização para um grupo de adultos. Nosso trabalho era de conscientização (BURGERS, 2003, p.09).

Podemos ir percebendo como a religiosa vai se inserindo na realidade brasileira e nordestina, com uma opção muito clara pelos pobres, na ótica da transformação social e política

da realidade. Apesar dos poucos anos que estava no Brasil, sua presença no meio do povo e seu trabalho dentro da Arquidiocese da Paraíba vai tendo visibilidade, a tal ponto de Irmã Marlene ter incentivo e apoio por parte do Arcebispo D. José Maria, como atesta o relato:

D. José sabia de nosso trabalho e que eu estava junto às comunidades ajudando o povo na plantação de hortas orgânicas, aí ele me propôs fazer um curso de técnica agrícola em Florestal, Minas Gerais. Fui lá e passei dois anos. Na volta refleti em morar num lugar mais popular e não mais ficar no Convento e aí fui eu e Irmã Tonny morar no bairro Castelo Branco em João Pessoa. Foi aí que D. José fez o convite a mim e a irmã Tonny para trabalhar na Equipe de Promoção Humana da Arquidiocese. Nós aceitamos eu andei servindo as comunidades do interior como Taperoá, Gurinhém, Pilões e Alagoa Grande (BURGERS, 2003, p.11).

Importante observar que aqui já aparece a figura de outra religiosa da mesma congregação, a Irmã Tonny, que, posteriormente, será a pioneira no trabalho de resguardar a memória das lutas camponesas, através do museu das ligas camponesas. Pelo que foi possível colher nos relatos escritos, o trabalho feito por elas na Equipe de Promoção Humana era de organização das comunidades no estilo das CEBS, dar cursos de formação de lideranças e análise de conjuntura social e política, sempre privilegiando a realidade local. Irmã Marlene, por ser técnica agrícola, ajudava as comunidades na criação de hortas e no estudo da situação da terra. É a partir dessa sensibilidade, que as questões agrárias, o movimento pela terra e os conflitos de terra vão surgindo e vão sendo assumidos na conjuntura de uma Pastoral Rural pelas religiosas.

Em 1973 apareceu o grande primeiro conflito de terra em Mucatu⁵³ município de Alhandra. A partir daí foi nascendo a Pastoral Rural e fazíamos a reunião em nossa casa com a presença dos Frades Frei Hermano José e Frei Anastácio, Salete, eu, Tonny, Gláucia e Genaro. A partir de Mucatu outras áreas começaram a entrar em conflito até a grande luta de Alagamar em 1975 (BURGERS, 2007, p. 03).

O tempo histórico quando acontecem as lutas de terra e por terra, nas quais as religiosas estão inseridas, é o de plena ditadura militar. O clima no Brasil respira perseguição, violência e violação de direitos por toda parte. Como bem explicita Reis (2012, p. 91), “não por acaso,

⁵³A Fazenda Mucatu, que fica no litoral paraibano, em 1975, foi vendida para o usineiro Sr. Luiz Venâncio. Ao que se sabe, era um usineiro conhecido por se comportar de forma agressiva e com ações violentas contra os trabalhadores. Logo de sua compra da terra, começou a ameaçar e pedir a saída de 170 famílias que ali viviam e trabalhavam na lavoura. O interesse do usineiro era a monocultura do açúcar. Vários atos violentos, inclusive a destruição de uma capela, lugar de oração e reunião do povo, se deu por mando do usineiro. A presença das irmãs Marlene e Tonny fazia a ponte entre o povo, a Arquidiocese e a sociedade, como presença de luta e mediação, como de garantia de direitos.

após o golpe, a questão agrária vai ser um dos primeiros objetos de intervenção do novo governo e os líderes camponeses serão presos, exilados ou assassinados”.

É possível ver, corajosamente, a presença das religiosas na luta pelo direito à posse da terra por camponeses empobrecidos. Irmã Marlene esteve inserida na luta de Alagamar e descreve sua experiência nesse contexto:

Em Alagamar havia várias fazendas com cerca de 300 famílias ocupando a região. Na ocupação feita pelos trabalhadores o primeiro trabalho era arrancar as cercas e ocupar a terra. Foi um tempo muito difícil porque o exército a serviço da repressão estava dando em cima do povo. Teve um período em que nossas reuniões eram em cima de uma serra para não sermos vistos. Essas reuniões eram a noite entrando pela madrugada onde as ações de posse de terra, ocupação e as situações de conflitos com usineiros e polícia eram debatidas. Eram pensadas muitas estratégias de sobrevivência. Era a época em que a frente do SNI (Serviço Nacional de Informação) da ditadura estava o Sebastião Curió e ele enviou o exército para cercar Alagamar (BURGERS, 2007, p.04).

Nas reuniões com os trabalhadores, um dos elementos que se fazia presente era a Mística na Luta⁵⁴. A presença dos cantos populares e religiosos, não só tinha um papel unificador dos trabalhadores, mas também, na visão de Irmã Marlene, de “amansar os conflitos”. “Se amansavam os conflitos com violão e música. A gente cantava muito uma música popular que o refrão era: “faz escuro, mas eu canto, porque o amanhã vai chegar”. E outras canções populares”(BURGERS, 2007, p.05).

A partir dos conflitos que vão surgindo entre os camponeses, donos de terra e usineiros e uma onda de violência e perseguição aos trabalhadores, é que a Equipe de Promoção Humana vai se tornando Equipe de Direitos Humanos. No conflito de Alagamar, o CDDH da Arquidiocese vai estar sendo composto e as religiosas Marlene e Tonny vão estar atuando, junto ao advogado e ex-presos político Wanderlei Caixe, a favor dos direitos dos camponeses. Em 1979, o governo militar decreta Alagamar como “estado de sítio”, sendo cercada pelas forças militares, prendendo trabalhadores e a religiosa Marlene Burgers.

Soubemos da notícia do decreto de estado de sítio em Alagamar. Eu estava em João Pessoa e muito cedo corri para Alagamar junto com o advogado Júlio César. O exército já estava lá e mesmo assim consegui entrar dentro do local onde estavam as famílias. Logo um militar gritou: “se entrar não sai” e eu respondi: “eu entro e fico”. Ali, começaram a procurar por Wanderley Caixe, mas ele no momento estava em São Paulo. Dois agricultores de Alagamar já tinham sido presos e não sabíamos para onde tinham sido levados. Eu insisti o tempo todo para que nos informassem o paradeiro

⁵⁴A pesquisa de mestrado de Antônio Alves de Almeida (2005) faz uma análise sobre a mística na luta pela terra vivenciada por camponeses, militantes e agentes de pastoral da CPT, afirmando que “as lideranças expressivas da CPT, os intelectuais orgânicos, teólogos e clérigos adeptos à TdL entendem a mística como mistério que ajuda a pôr em prática a radicalidade do amor e da justiça ancorada na profecia” (ALVES, 2005, p 24).

dos trabalhadores. O exército jogava bombas em cima dos trabalhadores, após pararem com as bombas decretaram a minha prisão. Assim disseram: você vai e o advogado fica (BURGERS, 2007, p.13)

Apresenta-se, de forma muito clara, a atitude de subversão da religiosa, frente ao modo repressor do regime. Sua opção de enfrentar a situação de estado de sítio, de permanecer com os trabalhadores e não retroagir a violência militar a conduz à prisão.

Me levaram presa. Já era noite. Eram dois policiais atrás de mim onde fomos andando até a saída na porteira. Quando já na saída dois policiais do exército apontaram fuzis em minha direção e gritaram “estamos aqui”. Perguntei para onde estavam me levando e disseram; “pra delegacia de Itabaiana”. Eu disse: “me deixe lá, mas queremos notícias dos trabalhadores que levaram e não sabemos onde” (BURGERS, 2007, p.14).

Nos impressiona a capacidade de resiliência da religiosa, frente às situações de agressão, sobretudo, a psicológica, diante dos militares que apontam armas, assustados usam da força verbal. Há um abuso evidente pelos militares, o que poderia, como em muitos casos, trazer danos psicológicos irreparáveis, como o que houve com o Frei Tito de Alencar⁵⁵.

Como consequência, as sequelas psicológicas podem afetar vários aspectos da existência humana: destruição da pessoa e de seus valores, desorganização da relação que o indivíduo tem consigo mesmo e com a sociedade em que vive, havendo a possibilidade de se ter uma conduta que está em maior ou menor consonância com os valores cruéis da ditadura. Embora não haja um quadro sintomatológico único, as sequelas psicológicas de quem vivenciou tais situações podem ser graves e permanentes, considerando a alta porcentagem de suicídios, os problemas identitários (SILVA, 2017, p. 85).

Fazer o levantamento dessas falas de Irmã Marlene não foi fácil, uma vez que tivemos que juntar, a partir de documentos diferentes de circulação interna, fragmentos que vão dando lógica à essa narrativa. Encontramos, entre os relatórios da CPT, uma roda de conversa no encontro de militantes da terra, quando foi registrado o sentimento da religiosa, frente a sua prisão e o papel da igreja diante disso. Sobre a estada na prisão diz:

Me levaram em um Gurgel para a prisão. Era noite de lua cheia. A lua estava muito bonita. Parece estranho, mas eu sentia uma paz profunda dentro de mim e uma alegria por estar sendo presa por uma causa justa. Os policiais se comunicavam por sinais com o secretário de segurança, mas escutei quando um disse: “o que fazer com essa mulher?” Não me apavorei. Chegando em frente a delegacia de Itabaiana ao descer tinha umas pessoas do bumba meu boi que eu conhecia aí gritei: “diga a Socorro Barbosa que eu fui presa”. Socorro Barbosa era do movimento rural de Itabaiana. Não

⁵⁵Há uma vasta obra sobre Frei Tito de Alencar Lima, frade dominicano nascido em Fortaleza e alvo de perseguição, prisão, tortura e morte na ditadura militar, após ser indiciado como um dos organizadores do congresso da União Nacional dos Estudantes(UNE) em 1968.

me deixaram em Itabaiana logo fui mandada para Pilar. Ao chegar subi uma escada grande e me deixaram num local que não parecia cela. Aí eu soube que os dois agricultores presos estavam em Pilar também. Deixaram um copo de água e uma rede. Eu deitei e dormi um bom sono na rede. O prédio da prisão era antigo e dava *pra* ver toda a cidade. Abri a janela e dei de vista com muitos carros e policiais. Nessa hora eu pensei: o que vai acontecer comigo agora? Era o último dia do ano. Aí, eu fiquei nervosa e me deu medo (BURGERS, 2013, p.02).

Sobre o papel da Igreja Católica e a figura de D. José Maria:

D. José Maria ficou sabendo de minha prisão e mesmo sendo noite de ano foi atrás de Burity o governador. Tirou ele da festa dele. Os dois chegaram juntos na delegacia de Pilar. Quando chegaram eu me emburrei pois iriam me tirar, mas os agricultores iam ficar. Eu disse: só saio daqui com os agricultores juntos. Resolveram soltar os agricultores também. Eu queria ir deixar os agricultores em Alagamar, mas D. José não deixou. Quando ele me viu a única coisa que disse foi: “galega, galega”! Fui deixada em minha comunidade em Castelo Branco no carro do governador. D. José realmente era um pastor. Ele enfrentou uma Igreja muito tradicional e nos momentos de conflitos se podia contar com ele. Embora eu nunca agradeci a D. José por ter me tirado da prisão (BURGERS, 2007, p.15).

Pela fala acima, se tem a certeza da importante presença de D. José na VRF. Ele não só incentiva as irmãs a estarem juntas ao povo em suas lutas, mas no momento de mediação de conflitos, se fazia presente, como bispo e defensor das causas populares. Percebemos, também, a congruência da religiosa, diante da prisão, no sentido de não salvar sua própria pele, mas de colocar, como condição de sua liberdade, a libertação dos trabalhadores, além da resistência que aparece durante todo tempo em suas ações.

Aqui, podemos associar à ideia de política de libertação e resistência de Thompson (1978, p 366), quando diz que “somente o agir humano, sua resistência constituem pressão efetiva para assegurar a liberdade futura”.

Faz-se importante ressaltar que consta no relatório da Comissão Municipal da Verdade de João Pessoa publicado em 2020, a memória da Perseguição Política e Vigilância do Sistema de Informação da Ditadura à Igreja Católica da Paraíba, onde consta o nome da religiosa Irmã Marlene. A Comissão Municipal da Verdade segue a linha de busca de esclarecimentos assim como fez a Comissão Estadual da Verdade⁵⁶. Sobre os religiosos da Igreja Católica da Paraíba está escrito:

[...] um exemplo dessa vigilância está no Encaminhamento Nº 004/19/ARE/84, de 03 de janeiro de 1984, e no Encaminhamento Nº 006/19/ARE/84, de 09 de janeiro de 1984, produzidos pela Agência Recife do SNI, que tratavam da “identificação de

⁵⁶ A Comissão Estadual da Verdade e da Preservação da Memória do Estado da Paraíba foi criada pelo Governador Ricardo Coutinho por meio do decreto nº33.426, de 31 de outubro de 2012, com a finalidade de buscar o esclarecimento das graves violações de direitos humanos praticados por agentes públicos contra qualquer pessoa no território da Paraíba a fim de efetivar o direito à memória e a verdade histórica.

religiosos e leigos atuantes no processo subversivo”. Anexos aos documentos, seguia uma lista de nomes, fotografias e áreas de atuação de diversos religiosos e leigos católicos. Dentre os listados, estavam o Frei Hermann Joseph Curten (“Frei Hermano”), a freira Helena Wilhelmina Silvestre Burgers (“Irmã Marlene”) – apresentada pelo SNI como uma “agente Pastoral na Arquidiocese de João Pessoa/PB da Ordem Irmãs Missionárias de Santo Antônio”, com atuação nas áreas de conflito agrário na Zona da Mata da Paraíba, inclusive a Reserva Indígena Potiguara, “sob a orientação da ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA” -, os advogados VanderleyCaixe e Júlio Cesar Ramalho Ramos, além do próprio Dom José Maria Pires, sobre quem o SNI se referia nos seguintes termos: Atividades atuais: Arcebispo da Paraíba. Pertence ao “Clero Progressista”. Em seus pronunciamentos, sempre faz críticas às autoridades. É ligado a elementos da oposição. Nas questões fundiárias, procurou incitar os trabalhadores rurais contra os patrões e o Governo (COMISSÃO MUNICIPAL DA VERDADE DE JOÃO PESSOA, 2020, p. 141).

Irmã Marlene permaneceu firme os anos que se seguiram, após sua prisão junto aos camponeses. Continuou dando assistência técnica e acompanhamento às novas áreas de conflitos de terra, dentro do território da Arquidiocese, como Boqueirão, Itaituba, Mamanguape, Oiteiros e Sapé. Fazendo parte da CPT, vai enfrentar repressões de políticos, donos de terra e capangas de donos de terra. A religiosa se fará presente nos momentos de despejos dos trabalhadores das terras por ordem judicial, na luta pelas reintegrações de posse, pela posse plena e total da terra e na terra pelos pobres camponeses, ajudando a justiça social e agrária a acontecer no Brasil, promovendo a luta por direitos humanos e sociais, especificamente no contexto da Arquidiocese da Paraíba. Esse conjunto de ações vividos com intensidade e convicção pela religiosa e suas memórias, que provocaram consequências em sua vida pode ser entendido dentro da perspectiva do modelo de subversão e resistência e que abre a possibilidade da discussão sobre a presença da VRF em meio ao movimento social e popular configurando-se uma total mudança do tipo de presença no meio do povo e do estilo de ser freira.

4.4.1 Irmã Antônia M. Van Han (IrmãTonny) e a memória das Ligas Camponesas

Sobre Irmã Tonny, não se encontram muitas informações escritas. Pertencendo à mesma Congregação Religiosa de Irmã Marlene, também chegou ao Brasil na década de 1970. Quando da prisão de Irmã Marlene, morava com ela em uma comunidade no Castelo Branco e, dos recortes de falas de Irmã Marlene, encontramos alguns dados sobre Irmã Tonny:

Tonny morou comigo no Castelo Branco e depois moramos separadas. Eu fui morar em Santa Rita e Tonny em Sapé. Em Sapé Tonny se dedicou ao trabalho com os canavieiros e atuou na luta pela renovação dos sindicatos rurais. No tempo os sindicatos eram pelegos e serviam aos patrões. Com a ajuda de Tonny e outros foram tomados das mãos dos pelegos muitos sindicatos. Também houve uma grande luta puxada por Tonny junto aos trabalhadores contra a Fábrica Maguary que atingiu toda a região. Na época havia um capanga famoso que ameaçava o trabalho de Tonny, e houve muita resistência (BURGERS, 2007, p.17).

Pelo fragmento acima, temos algumas essenciais informações sobre a Irmã Tonny, nas quais, fica claro que a religiosa atuou na região de Sapé, diretamente na luta com os trabalhadores da cana e na organização dos sindicatos. Embora fazendo parte da Equipe de Promoção Humana e do CDDH da Arquidiocese, não aparece seu nome entre os citados pelo Sistema de Informação da Ditadura em documento publicado na Comissão de Verdade do Estado da Paraíba. Nesse contexto nos perguntamos se o não aparecimento do nome da religiosa dentro da Comissão da Verdade diz de um esquecimento, de uma negação ou mesmo da tentativa do próprio Estado de velar de alguma forma sua atuação. Em nossa pesquisa podemos observar a própria falha do Estado no sentido de contemplar todos os sujeitos vítimas da repressão. Por se tratar de uma mulher religiosa é provável que por razões diversas se deu esse esquecimento.

Um dos notáveis trabalhos foi em prol da memória, da verdade e da justiça, recuperando a História da Ligas Camponesas⁵⁷, a partir da História do líder João Pedro Teixeira⁵⁸, que resultou no Memorial das Ligas Camponesas no sítio Barra de Antas (PB). Irmã Tonny, na década de 1980, realizou uma série de entrevistas com homens e mulheres que viveram no tempo de João Pedro Teixeira e das Ligas. Segundo Irmã Marlene, “Tonny realizou grandes eventos em prol da Memória das Ligas Camponesas. Ela quis contar a história de

⁵⁷ A dissertação de mestrado em História de Maria do Socorro Rangel (2000): *Medo da morte e esperança de vida: uma história das ligas camponesas na Paraíba*, traz um estudo muito preciso sobre o que foi o movimento das Ligas Camponesas no contexto da Paraíba e mais precisamente no território de Sapé (PB).

⁵⁸ Existem muitos artigos publicados sobre o líder João Pedro Teixeira, porém consideramos a obra de Irmã Tonny, *Memórias do povo: João Pedro Teixeira e as Ligas Camponesas- deixemos o povo falar* (2006) como sendo a biografia mais popular e completa acerca do líder camponês.

sobreviventes das Ligas e criou em Sapé uma ONG para manter viva a memória das Ligas”(BURGERS, 2007, p.18).

O trabalho de Irmã Tonny de levantar as memórias dos sobreviventes das Ligas resultou na obra publicada *Memórias do Povo: João Pedro Teixeira e as Ligas Camponesas na Paraíba. Deixemos o povo falar*(2006). Podemos afirmar que esse trabalho de pesquisa da religiosa é um ato de subversão no sentido de que é preciso “lembrar para não esquecer” configurando-se dentro da perspectiva do direito a memória. Encontramos, a partir da leitura da obra, uma breve introdução, quando a religiosa se coloca e expõe um pouco de sua vida. Numa obra de 400 páginas, se descrevendo em apenas uma folha, é possível fazer a memória de uma pequena parte da trajetória da freira.

Que Ligas são estas? Era uma das grandes interrogações ao ouvir a expressão Ligas Camponesas, durante certo tempo depois de chegar ao Brasil em março de 1971. Mesmo tendo ouvido falar do Golpe de 1964 e do Regime imposto ao povo brasileiro, em pleno vigor ninguém no Curso que frequentei na Bélgica sobre a realidade do país tinha esclarecido. No entanto a situação do coronelismo e do latifúndio tinha sido abordada(TONNY, 2006, p.17).

Pelo relato da religiosa, é possível perceber seu interesse em compreender o movimento social do campo e sua sensibilidade, em inserir-se no contexto social do Brasil, especificamente no enfrentamento da cultura latifundiária. Sobre sua inserção na realidade brasileira, descreve:

Não demorei a topar com a crueldade deste tal latifúndio durante um estágio de mais de meio ano numa Pequena Comunidade Inserida, de três religiosas brasileiras. Nesse estágio, visitava alguns sítios com uma delas. Nunca me esquecerei dos contatos com aquela gente numa casa de farinha, onde se pagava pelo uso da casa, 30% da farinha feita; ainda sem uso de energia elétrica. E eles, rindo com o meu espanto, ao ouvi-los contarem sobre a exploração e o modo como eram tratados pelos patrões. E nada de luta por justiça e o direito de sobreviverem de maneira mais humana. Olhos grandes, com olhares famintos e risos de boca abertas, mostrando dentes desgastados, gravaram-se, naqueles instantes para sempre(TONNY, 2006, p.17).

O “banho” de realidade na vida do povo ajuda a religiosa a perceber o quão explorados são os trabalhadores e a não consciência da exploração por parte desses e ao mesmo tempo, a experiência a ajuda a firmar a consciência de uma adesão à luta pela emancipação do sistema de exploração e opressão no qual viviam os trabalhadores.

Isso vai repercutir em seu posterior trabalho na formação de sindicatos, na conscientização por luta salarial justa, criando uma nova consciência na classe trabalhadora. Aqui, podemos nos reportar a Paulo Freire, em sua *Pedagogia do Oprimido* (1987) em dois sentidos: na questão do problema da humanização, que o pobre não se percebe injustiçado e

nesse sentido é preciso, “indiscutivelmente, em reconhecer a desumanização, não apenas como viabilidade ontológica, mas como realidade histórica”(FREIRE, 1987, p. 19); e ajudar na descoberta da vocação dos sujeitos para a libertação, reconhecendo que essa vocação para a liberdade fora “negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores. Mas afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos, pela recuperação de sua humanidade roubada” (FREIRE, 1987, p. 20).

Essa dinâmica de ajudar ao povo em seu processo de libertação se faz presente na perspectiva de trabalho de Irmã Tonny, em que descreve que, só a partir de 1982, “quando fui morar em Sapé, num processo bem lento, de muita escuta e reflexão, é que foi possível reanimar pequenos grupos de luta salarial e sindical” (TONNY, 2006, p. 18).

Fica bem visível a dedicação de Irmã Tonny, enquanto franciscana, nos processos de organização e luta camponesa. Sua preocupação em recuperar a memória das Ligas, envolvendo mais de quarenta testemunhas vivas da história, é um modo, não só de fazer memória, mas um lugar de memória, e, nesse sentido, como nos apresenta Thiesen(2014) um lugar de memória política, “os quais preservam e disseminam documentos e informações importantes para a pesquisa científica ou para o conhecimento público, com a finalidade de “exorcizar o esquecimento, promover o reconhecimento e a reparação social dos indivíduos, grupo e coletividade” (THIESEN, 2014, p. 218).

4.4.2 Franciscanas de Dillingen: Irmã Albertina Ferreira da Costa e a presença junto aos assentados da CPT

A Congregação das Irmãs Franciscanas de Dillingen surge em 1245 na Alemanha, a partir do movimento social e religioso das Beguinhas que, vindo da França, se espalhou pela Alemanha como um grupo de leigas idealistas que viviam em comunidade, se auto-sustentavam pelo próprio trabalho e tinham um estilo de vida fora do modelo de clausura medieval. Por sofrerem perseguição política e religiosa na Alemanha do século XII, cinco mulheres que habitavam na cidade de Dillingen aceitaram professar a Regra da Ordem Terceira de São Francisco, identificadas com o Carisma Franciscano.

Uma das franciscanas de Dillingen, envolvida na luta de terra, é a Irmã Albertina Costa, natural da cidade de Areia-PB, a religiosa tem uma história de inserção nas lutas camponesas e acompanha a CPT da Arquidiocese da Paraíba, desde o tempo de sua fundação. A religiosa conheceu pessoalmente a líder camponesa assassinada, Margarida Maria Alves, sobre a qual encontramos um registro:

[...] conheci Margarida numa reunião de canavieiros em Areia. Depois a encontrei quando os agricultores rurais da Fazenda Camucin do litoral acamparam em João Pessoa na Praça dos Três Poderes. Margarida animou os trabalhadores rurais e fez um discurso impressionante. Ela sempre gritou: “É melhor morrer na luta do que morrer de fome”. Margarida era uma mulher simples, ela não teve muita formação, mas quando ela começava a falar era uma mulher corajosa (SOUZA, *apud* COSTA, 2018, p.23).

Não conseguimos muitas fontes sobre a irmã Albertina, mas através de alguns rastros de memória, como nos assegura Ricouer(2007, p. 425), podemos trazer a nossa pesquisa “o rastro escrito; o rastro documental; o rastro psíquico, que é preferível chamar de impressão no sentido de afecção” de alguns elementos de inserção da religiosa.

Em um estudo sobre a Romaria da Terra, evento anualmente realizado pela CPT, Irmã Albertina aparece, como uma das articuladoras e organizadoras das comunidades em preparação para a Romaria. Na Arquidiocese da Paraíba, a primeira Romaria da Terra se realizou em 1989 e contou com a articulação de Irmã Albertina, realizada dentro do contexto dos conflitos agrários no litoral sul da Paraíba, no trajeto do Conde à Tambaba, uma área ocupada, em 1986, por 62 famílias de camponeses sem terra. Essa região do litoral sul sempre foi assistida pelo trabalho da religiosa que, desde 1975, “lutou junto com Frei Anastácio e com o padre João Maria Cauchi pela desapropriação de algumas terras, como por exemplo Mucatu, em Alhandra, Capim de Cheiro, em Caaporã e Camuncim, em Pintimbu”(SOUZA, 2018, p. 35). O histórico da Romaria da Terra traz a memória oral de Irmã Albertina, que relata:

[...] tinha uma coisa que eu me lembro na época, naquele tempo no litoral era muitos conflitos. Ali se pensou de se fazer essa Romaria da Terra lá, numa maneira de rezar, convocar as pessoas para rezar e também para tornar conhecido naquela região. Porque não era de brincadeira não o povo sofrido de lá. Tambaba, Gurugi tinha vários conflitos. E os proprietários era daquele jeito, aí se pensou numa Romaria para se rezar(SOUZA, *apud* COSTA, 2018, p.37).

É possível, mesmo com informações muito pequenas, atestar que a religiosa, desde a década de 70, se envolveu na militância da terra. Certamente, que uma das motivações deva ter sido seus encontros com Margarida Maria Alves nas reuniões e manifestações de reivindicação dos trabalhadores. Irmã Albertina é reconhecida como uma freira da luta, das passeatas e dos acampamentos Sem Terra. Sua presença franciscana, mística e profética é memória viva da igreja da Arquidiocese da Paraíba. Seu modo de inserir-se na vida de luta camponesa apresenta uma vocação para a subversão onde se rompe a presença de religiosas aliada às elites e classes dominantes. O modo de ser freira com uma clara opção social e política a favor da pobreza e

do direito dos pobres rompe com o estilo da freira presa a um ideal restritamente religioso e surgindo a partir do engajamento concreto o perfil da religiosa enquanto sujeito político.

4.5 IRMÃS DE CARIDADE E MÃE DE MISERICÓRDIA: INSERÇÃO NOS MEIOS POPULARES E RURAIS, CEBS, PROMOÇÃO DA MULHER E DIREITOS HUMANOS

A Congregação das Irmãs de Caridade de Nossa Senhora Mãe de Misericórdia surge a partir de três mulheres pertencentes ao movimento das Beguinhas que, em 1832, ocupavam “uma casinha de tecelão no bairro do Heike, em Tilburg”(IRMÃS DE CARIDADE, 2005, p. 05). De acordo com Van de Vem e Carvalho (2013, p. 18), “Irmã Michele que se tornou a superiora da congregação com as suas duas sobrinhas eram beguinhas, isto é, mulheres de oração e prática de caridade”. A chegada das irmãs no Brasil se deu em 1962, no estado da Paraíba, a partir de uma convocação feita pelo Papa João XXIII, para que, de forma urgente, as congregações pudessem vir ajudar na América Latina, em especial no Brasil.

Em nossa pesquisa, tivemos acesso a um maior acervo de documentos pertencentes às Irmãs de Caridade em seu Arquivo Provincial. Encontramos, além de relatórios e atas sobre a missão das irmãs, a publicação de três obras, embora de circulação interna, e de poucos exemplares que nos dão uma visão geral sobre o trabalho das irmãs no Brasil e dentro do contexto da Igreja da Arquidiocese da Paraíba. As obras as quais nos referimos são: *Depois das três beguinhas tudo continuou: história da Congregação das Irmãs de Caridade da Nossa Senhora Mãe de Misericórdia*, do historiador Jan Brouwers, publicado em 2000; *Unidas, porém diferentes: Irmãs de Caridade e Nossa Senhora Mãe de Misericórdia* (1960- 2000), das historiadoras Annemiek van der Veem e Dolly Verhoeven, publicado em 2005 e *Vida e Missão: 50 anos de presença evangelizadora das Irmãs de Caridade da Mãe de Misericórdia no Nordeste do Brasil*, de Ursula Van de Ven e Ernando Luiz Teixeira de Carvalho, publicado em 2013.

Vindas da Holanda e da Bélgica, o primeiro tempo apostólico das irmãs, ainda antes do Concílio VAT-II, foi cuidar de grandes estruturas como, afundação de hospital e escola dentro do município de Santa Rita (PB). De acordo com D. José Maria, “era normal que essas irmãs vindas da Holanda e da Bélgica, chegassem ao Brasil, portando sua cultura e seus hábitos” (VAN DE VEN; CARVALHO, 2013, p. 11) e aprendendo a ser brasileiras, vivendo com os pobres e perto deles, em pequenas comunidades inseridas. “Deixaram as boas construções de

alvenaria do hospital e da escola e foram residir em casas humildes nas periferias das cidades ou no interior” (VAN DE VEM; CARVALHO, 2013, p. 13).

O que podemos observar, a partir de nossos estudos, é que a diferença do grupo das Irmãs de Caridade para outras congregações, como as Franciscanas, é que a opção de saída das grandes estruturas físicas para a inserção nos meios populares ocorreu em todo grupo de irmãs que pertencia à Congregação, e não apenas para algumas.

Irmã Úrsula Van de Vende escreve a importância dessa mudança de vida na Igreja e na congregação, salientando que as irmãs “eram tão envolvidas no trabalho do hospital e da escola, que ficavam sem tomar conhecimento de muita coisa que acontecia ao seu redor, como sobre o golpe militar de março de 1964” (VAN DE VEM; CARVALHO, 2013, p. 37) e que “com Dom José Maria Pires e os ensinamentos do concílio, passaram a descobrir novos caminhos e novas formas de vida consagrada. Com o decorrer dos anos, elas se tornariam irmãs das Pequenas Comunidades Inseridas” (VAN DE VEM; CARVALHO, 2013, p. 39).

Morando junto aos pobres, as irmãs vão criando Comunidades Eclesiais de Base, que, como explica Irmã Úrsula, “passou a ser uma nova forma de ser Igreja, em que a religiosidade do povo tem seu valor. Onde as irmãs passavam a morar iam se formando as CEBs” (VAN DE VEM; CARVALHO, 2013, p. 41).

A partir da inserção nos meios populares, o modo de trabalho das religiosas irá passar do assistencialismo para a produção de processos de consciência e mudança junto a pessoas, categorias e grupos. Nas memórias que se seguem é possível sintetizar o trabalho de dezenas de religiosas da Mãe de Misericórdia, como agentes de conscientização, mobilização e formação organizada, no meio das classes menores e excluídas, fazendo-nos concordar com o pensamento de Cruz (2015, p. 290), quando diz que

[...] a formação da consciência de classe começa com a superação da alienação, a partir do momento em que o trabalhador percebe, por meio de sua participação em movimentos sociais, que os seus problemas são comuns a outros trabalhadores e, nesse sentido, o eu egoísta passa a ser substituído pelo nós solidário, ainda ao nível do meu grupo, do meu movimento social, do meu sindicato.

É a preocupação com essa “consciência de classe”, a partir dessa condição de luta pela conquista de direitos, que observamos nos relatos que se seguem sobre o trabalho das religiosas.

Em Santa Rita, a Ir. Laeta se preocupava com a formação dos professores, e ao mesmo tempo procurava a conscientização de seus direitos. Até o ano de 1984, as professoras não acreditavam em mudança e também tinham muito medo de agir. Com o estímulo e orientação de Ir. Laeta marcaram um grande encontro para tratar sobre greve, mesmo sabendo do perigo de serem demitidas. A greve que durou 35 dias fortaleceu a

categoria para poder enfrentar outras lutas(VAN DE VEN; CARVALHO, 2013, p. 63).

Pelo que podemos notar, a greve como enfrentamento e luta por direitos, será uma estratégia no trabalho das religiosas. De acordo com Van de Ven e Carvalho (2013, p. 71), a Irmã Maria Anna vai coordenar junto aos *boias frias* das usinas Santa Helena, São João e Santa Rita, no final dos anos 70, a primeira greve dos canavieiros contra o regime de trabalho escravo.

Também Irmã Maria Anna estará junto aos pescadores em Cabedelo e na Praia da Penha, na luta para permanecerem em seus locais tradicionais de trabalho e moradia, enfrentando o projeto das grandes construções de hotéis e casas de veraneio que expulsava os pobres de seus territórios. “Irmã Maria Anna foi uma lutadora e antes de morrer deixou a seguinte frase como herança para as irmãs: sejam sempre Margaridas!”(VAN DE VEN;CARVALHO; 2013, p.70), encorajada pelo grande exemplo da líder sindical Margarida Maria Alves, assassinada em 1983.

Podemos constatar a greve de trabalhadores como um elemento de subversão à ordem política e social, do modo como era visto, ainda em 1984, em regime de repressão. Como sabemos, a partir do golpe, houve muita intervenção nos sindicatos e associações: “a nova regulação do direito de greve, por meio da lei nº 4330/64, restringiu a greve à cobrança de salários atrasados, além de proibir as greves de cunho político e as de solidariedade”(BRASIL, 2015, p. 67). Nesse sentido, os patrões e empresários, bem como governantes, eram apoiados pelo regime e os que faziam greves eram tidos como subversivos e desordeiros.

Pensar uma religiosa mobilizando e incentivando greve de trabalhadores é fugir de todas as expectativas sociais e religiosas da época para uma freira, ainda mais, podemos observar a atitude de resistência e de oposição ao sistema de governança e de exploração da classe trabalhadora da época.

Em relação ao trabalho de Promoção da Mulher, as Irmãs Tarcise e Marianne vão atuar em Santa Rita (PB) e no porto de Cabedelo (PB), com as vítimas da prostituição. Além do acompanhamento de formação humana, era dado um curso de corte e costura e a realização de encontros para rodas de conversa com as mulheres em situação de prostituição. Sobre a situação das mulheres, encontramos o seguinte relato:

[...] a maioria das pessoas não tem idéia de como muitas mulheres chegaram à prostituição. Muitas jovens do interior eram enganadas com promessas de conseguir um bom trabalho e, muitas vezes, tudo não passava de grande armadilha. Tantas meninas ficaram grávidas dos seus patrões ou dos filhos da casa onde trabalhavam como domésticas. Eram demitidas logo depois. Para onde ir? Com medo e vergonha, sentiam a zona de prostituição como caminho mais curto para sobreviver. De fato, como sempre disse Dom José, a prostituição é antes de tudo um problema social e não um problema moral(VAN DE VEN; CARVALHO; 2013, p. 65).

O que observamos, no desenrolar desses relatos, é que as religiosas vão estar produzindo, conscientes ou não, processos de intervenção social e política, à medida em que vão participando da realidade e modificando a vida dos sujeitos envolvidos. Nesse caso das mulheres em situação de prostituição, como nos outros, fica clara a mobilização social, englobando as dimensões “assistencial; socioeducativa e sociopolítica”, como as define Hermano Carmo (2002, p. 07), ajudando os sujeitos a tomarem consciência de sua dignidade e de seus direitos.

4.5.1 Diário de Irmã Maria Linjen: inserção no mundo rural, formação popular e resistência à ditadura militar

Valioso relato encontramos em um caderno de anotações pertencente à freira belga, Irmã Maria Linjen. Na capa de um caderno de arame, já amarelado, datado do ano de 1987, encontramos escrito: *Diário de Irmã Maria*. Como existiam outras Marias na congregação, procuramos saber de quem se tratava e logo nos chegou a informação de que correspondia a alguns escritos de Irmã Maria Linjen, religiosa que chegou no Brasil em setembro de 1970.

Irmã Maria Linjen chegou ao Brasil sem falar ainda o português. Professora de formação em História e Geografia, passou alguns meses em Recife, aprendendo português com as Irmãs da Sagrada Família, para validar seu diploma, pois tinha como interesse trabalhar na educação. Conseguiu fazer os exames de validação em Campina Grande (PB), mas sua história terá uma reviravolta, ao ir morar na pequena cidade de Gurinhém (PB).

Assim descreve Irmã Maria sobre sua chegada em Gurinhém:

[...] resolvemos desde o início não morar na casa paroquial por ser uma das melhores da cidade e fomos morar em uma casinha muito simples. A casa paroquial foi transformada em um Centro Social. Dom José explicou bem claro para o povo o que nós as irmãs tínhamos vindo fazer: “Elas ficarão com vocês como família. As irmãs não vêm aqui para ser vigário. Elas irão conviver e certamente aprender muito com vocês”(LINGEN, 1997, p.02).

Confirmando a firme presença de D. José Maria no acompanhamento das irmãs, Irmã Maria Linjen escreve:

Dom José nos preparou bem para a missão. Ele organizou um estudo como preparação imediata para quem iria morar na pequena comunidade. Ele nos ensinou a escutar largamente o povo. Assim nos sentíamos apoiadas e tínhamos certeza de que nossa

vida religiosa havia mudado com a nossa mudança de lugar social (LINJEN, 1997, p.03).

Sobre a vivência com o povo, descreve a religiosa:

[...] as mulheres nos convidavam para acompanhá-las e conhecer suas obrigações. Íamos juntas com elas lavar roupa no açude, buscar água pois não tinha água encanada, pescar no rio para sobrevivência e buscar lenha no morro para cozinhar. Nós as irmãs vivíamos como elas. Trabalhamos no pesado plantando algodão, feijão, milho e torrando café. Um dia fomos com uma família plantar algodão e milho. Trabalhamos o dia inteiro e no fim do dia começou a cair a chuva e vimos tudo o que plantamos se perdendo. Foi comovente aquilo (LINJEN, 1997, p.04).

É notória, pelos relatos, a disponibilidade e a disposição das religiosas de viver conforme o povo vivia. Embora, como explicita Irmã Maria(1997), “o povo ainda não entendia bem os que as irmãs tinham ido fazer naquele lugar e perguntavam: o que essas moças ricas vieram fazer aqui?”. O testemunho de vida pela prática das relações de igualdade, certamente contribuiu para uma nova apresentação do Evangelho pelas freiras, nessa experiência de inserção popular. Essa inserção plena na realidade, nos faz pensar na abertura fundamental das religiosas à uma nova cultura. Considerando, mulheres vindas do primeiro mundo, saindo da zona de conforto de uma vida conventual, o quanto de exigente foi adaptar-se à uma realidade cultural totalmente diferente, uma vez que, como nos afirma Sues(1999, p. 43), “a cultura abrange toda a existência humana e engloba a vida toda de um povo: o imaginário, o simbólico e o real os quais estão em contínua interação entre si”.

Em relação à inserção cultural das irmãs, encontramos a seguinte consideração:

[...] no início cometemos muitos erros por não conhecermos a cultura e os costumes do povo. Por exemplo não entendíamos como as mulheres levavam suas crianças doentes para rezadeiras. Nós mandávamos levar as crianças para os médicos. Mais tarde fomos compreender essa prática. Passamos a entender a rezadeira ou a benzedeira como uma força na luta pela saúde. Os encontros sobre religiosidade popular nos ajudaram a descobrir o grande valor dessas práticas para o povo (LINJEN, 1987, p.06).

As irmãs, na convivência, vão aprendendo os costumes do povo e, ao mesmo tempo, contribuindo para as mudanças de mentalidade. No caso da presença em Gurinhém, há dois fatos relatados que mostram a grande contribuição das religiosas, no sentido de uma “educação para direitos”: o primeiro, diz respeito à Paróquia de Gurinhém, que possuía 160 hectares de terra como patrimônio, onde uma única família tirava proveito dessa propriedade. Havia um único senhor que criava gado dentro da terra e que fora sempre apadrinhado pelo padre do lugar. As irmãs, junto com a Equipe de Promoção Humana da Arquidiocese, travaram uma

grande luta para que famílias pobres tivessem o direito de ocupar a terra. Irmã Maria tentou formar uma cooperativa de agricultores, o que resultou na primeira experiência de Reforma Agrária nas terras da Igreja da Paraíba. Sobre as dificuldades no processo de organização do povo, relata:

[...] mudar a mentalidade de um povo é sempre muito difícil. O povo sempre dependente e dominado queria que nós as irmãs déssemos ordens para serem obedecidas e executadas. Foi difícil ensiná-los aprender a discutir e decidir juntos. Muitas vezes escutamos o povo dizer: “a senhora é quem sabe irmã ou a senhora é quem manda”(LINJEN, 1987, p.11.)

De acordo com os registros de Irmã Maria Linjen, havia todo um trabalho de conscientização feito, tanto por ela, como por Irmã Maria Anna e Irmã Petri, junto aos camponeses, em relação aos seus direitos, ajudando-os no processo de sindicalização e de luta pela terra, como também na cidade, junto às professoras, na luta por salários mais justos, melhores condições de trabalho e merenda para os alunos. As irmãs reuniam o povo à noite no salão paroquial para fazer análise da realidade, através do método VER- JULGAR-AGIR, um método latino-americano de análise social, política e religiosa da realidade. A metodologia era sempre explicativa com um tema a tratar da situação local e do país.

Havia, na prática formativa das irmãs, o que pode depois ser sistematizado como Educação Popular que, como explica Moreira (2021, p. 20), é um “movimento educativo de caráter crítico, com uma dimensão emancipatória, passando pelas ações de conscientização, defesa dos direitos humanos aos aniquilados pelas ditaduras, campanha de alfabetização, etc.”. É possível detectar que as religiosas faziam um trabalho em rede de articulação com os movimentos da igreja, ligados à formação popular, uma vez que:

[...] nesse contexto de resistência desenvolveu-se um trabalho subterrâneo e silencioso, uma ação educativa capaz de anunciar uma crítica ao modo como a sociedade estava organizada, caracterizada por um processo de exploração e desigualdade social, tendo a Educação Popular como instrumento pedagógico inspirado no pensamento de Paulo Freire como revela o documento da CNBB, Educação, Igreja e Sociedade (MOREIRA, 2021, p 22).

Nas reuniões com o povo, se fazia a leitura do Evangelho e, depois, se partilhava a palavra lida e a realidade social e política. A discussão era a partir dos problemas concretos e como agir para a mudança. Não sabiam elas que todo esse trabalho estava sob a mira do Serviço de Informação do Regime.

Nós estrangeiras vivíamos um tanto assustadas com o Regime da Ditadura pois a qualquer momento podíamos ser consideradas subversivas e podíamos ser presa, ou mandadas de volta para nossos países. Em 1971 um amigo nosso o padre José Comblin havia sido expulso pelo regime do Brasil e alegaram sua estreita relação com D. Helder Câmara. Em uma sexta feira fomos para o roçado comunitário quando o DOPS invadiu a nossa casa em Gurinhém e invadiu também o salão paroquial. Às pressas foram nos chamar na roça dizendo que os militares tinham entrado em nossa casa. Quando chegamos eles estavam no salão e logo questionaram alguns cartazes onde tinham escrito algumas frases sobre direito, cidadania, e letras de música como: “Procurando a Liberdade caminheiro, procurando a liberdade também vou”; e “vem caminheiro que o caminho é caminhar”. Importante nesse momento é que foi chegando muita gente do povo e o presidente do sindicato que entraram em nossa defesa. Então eles rasgaram todos os cartazes e foram embora (LINJEN, 1997, p.16).

De acordo com Cubas(2014), que tem um estudo pioneiro sobre as religiosas no contexto da ditadura militar, havia, desde o Governo Figueredo, uma “investigação sobre o clero”, que significava investigação de católicos contra o regime, incluindo as freiras. Em 1974, a pedido do presidente Geisel, preocupado com a multiplicação das denúncias que apontavam uma crescente radicalização esquerdista na Igreja Católica, foram expedidas averiguações que

[...] versavam em sua maioria, sobre as aproximações entre parte do clero e ideias subversivas, comunistas e/ou marxistas. A confecção do documento de 357 laudas ficou ao encargo do então ministro da justiça Armando Falcão e amparou-se em diferentes serviços de informação entre os quais destacamos o CISA – Centro de Informação e Segurança da Aeronáutica e o CIE – Centro de Informações do Exército. Para a obtenção das informações e documentos que compõem o relatório, os centros de informações utilizaram diversas estratégias, entre as quais a análise de manifestações católicas, desde homilias até encíclicas papais e trabalho de campo, o que significava tanto a infiltração em cursos religiosos quanto a interceptação de correspondências, entre outras (CUBAS, 2014, p.144).

Pelos relatos das religiosas Irmã Úrsula Van de Ven e Irmã Maria Linjen, é possível termos uma larga noção do engajamento social, político e pastoral das Irmãs de Caridade dentro do grande desafio de um país vivendo uma ditadura bruta. É possível situar, com bastante clareza, a mudança de perspectiva missionária das irmãs que, como grupo, faz uma opção evidente de saída das grandes casas: escola, hospital, etc., para a inserção no mundo rural e na periferia urbana.

As Irmãs de Caridade nas décadas de 70 a 90, se fizeram presentes em Santa Rita, na Rua N. S. do Carmo, na Rua José Paulino, no povoado de Livramento, no Bairro Nova Esperança, no Alto das Populares e em Várzea Nova. Tiveram comunidades em Gurinhém, Pedras de Fogo, Bayuex e Cabedelo.

Ao final da década de 90, as irmãs vão deixando os lugares de missão nas pequenas cidades e no mundo rural e se concentram na periferia de Bayeux, no bairro de Mutirão. Houve o falecimento da maior parte das irmãs holandesas e belgas e o retorno da última estrangeira no

Brasil, a Irmã Maria Linjen, para a Bélgica, se deu no ano 2021, já com mais de 80 anos de idade. Em Bayeux, as religiosas têm se empenhado na formação de crianças, através de projetos sociais e de educação, pela Fundação D. Hélder Câmara, criada pelas religiosas. Também atuam no Centro de Convivência para idosos pertencente à congregação.

4.6 AS INTERFACES ENTRE AS LUTAS DAS RELIGIOSAS E OS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL

O campo de atuação das religiosas subversivas dialoga e atravessa a origem de um intenso movimento no Brasil, que iremos chamar de luta por direitos humanos, quando concordamos com Viola (2007), que diz que

[...] a questão dos Direitos Humanos é uma dessas questões que pressupõem conhecer o lugar do qual se olha e o efeito de colocar em dúvida conhecimentos e certezas, questioná-los a partir de condições próprias do ambiente em que se vive. Por se apresentar como fenômeno multifacetado, exige, para sua compreensão, não só repensá-lo no interior de um horizonte histórico, mas que a este horizonte histórico se incorporem às noções de complexidade manifestas na cultura político-social de uma sociedade que produz (e reproduz) a comunidade e a sociedade de direitos (VIOLA, 2007, p.119).

O lugar das religiosas no envolvimento com conflitos de terra, no incentivo e participação de greves de trabalhadores e operários, bem como em denúncias de violência contra pobres, negros e mulheres, sejam por parte de policiais, nos movimentos de luta de rua, ou mesmo em perseguição a jovens negros da periferia, ou ainda, violências cometidas por parte de patrões e patroas dos homens e mulheres pobres, se enquadram dentro dessa construção histórica dos direitos que podemos chamar de “cultura dos direitos humanos”.

Nesse sentido, podemos afirmar que há na totalidade do campo das ações das religiosas uma “cultura política que serve como experiência que põe o ser humano em relação” (VIOLA, 2007, p. 120); assim, colocar os sujeitos em processo de reflexão sobre seus direitos, incentivá-los à organização e ocupação desse espaço de direito é, sem dúvida, uma forma de emancipação pública levando os sujeitos ao exercício da cidadania e a efetivação da democracia.

A perspectiva pela qual Viola (2007) trata sobre os direitos humanos nos ajuda a compreender essas interfaces entre a VRF e as questões que envolvem as discussões de direitos humanos no contexto do Brasil, sobretudo, quando se postula “o reconhecimento de múltiplos espaços de luta onde as discussões dos direitos permitem construir registros diferentes” (VIOLA, 2007, p. 122). Sendo assim, toda essa trajetória de engajamento nas lutas

sociais e políticas e seus desdobramentos em uma época cerceada pela ditadura, diz de registros múltiplos e multifacetados da relação entre a VRF e os princípios dos direitos humanos.

Seja na prática de acompanhamento e organização das religiosas em grupos, sindicatos, categorias, como de professores, canavieiros, e nos embates agrários e contra o regime, ou entre outros tipos de presença, podemos considerar esses aspectos como inseridos dentro do resgate histórico da luta por direitos humanos que entende que

[...] nesse esforço, somaram-se os setores que mais se distinguiram na resistência aos desmandos do período repressivo. Instituições que se destacaram na luta contra o arbítrio, como a Comissão Pastoral da Terra, Centros de Defesa dos Direitos Humanos (CNBB), Comissões de Justiça e Paz de São Paulo, as novas lideranças sindicais, as entidades estudantis, a Ordem dos Advogados do Brasil – OAB e a Associação Brasileira de Imprensa – ABI, assumiam o discurso dos direitos humanos como uma possibilidade de fortalecer as instituições democráticas e de produzir uma sociedade socialmente mais igualitária (VIOLA, 2007, p. 129).

No trabalho de politização e conscientização da classe trabalhadora, dos excluídos sociais e, de forma singular, das mulheres, o movimento das religiosas pode ser entendido como de cunho social, junto à população, implantando

[...] o princípio de que o cidadão moderno tem direito a ter direito, ou seja, o direito a exercer uma cidadania de participação. Ou ainda, garantir a formação de grupos e indivíduos capazes de orientar sua ação cidadã para a recusa intransigente de qualquer forma de arbítrio. Olhava-se para o universo político com uma profunda dimensão ética, com a compreensão que a vida pública fosse marcada pela dimensão da vida, pelo pressuposto de uma cultura alicerçada no bem-estar e no respeito às decisões da maioria (VIOLA, 2007, p. 130).

Ao nosso modo de ver, a grande contribuição das religiosas dentro do espaço de atuação, no que diz respeito à uma educação para os direitos humanos, vai justamente se dar nessa educação para se ter direitos. São iniciativas de educação em direitos humanos, à medida que vai existir uma educação para a cidadania, para a conquista de direitos sociais, políticos e enfrentamento de injustiças. Vai haver, conforme nosso, entendimento uma educação em e para os direitos humanos bem anterior à implantação do Plano de Educação em Direitos Humanos(PNDEH) no Brasil, que só vai ocorrer em 2007e que irá se afirmar como política pública mudando uma cultura de produção de violência ao mesmo tempo em que rompe com os modelos de violência institucionalizada.

Ainda trazendo para dentro dos princípios metodológicos do PNEDH, há uma consonância entre as ações de educação para os direitos que as religiosas desenvolveram e as afirmativas do plano, quando dizem que

[...] a educação em direitos humanos, ao longo de todo o processo de redemocratização e de fortalecimento do regime democrático, tem buscado contribuir para dar sustentação às ações de promoção, proteção e defesa dos direitos humanos, e de reparação das violações. A consciência sobre os direitos individuais, coletivos e difusos tem sido possível devido ao conjunto de ações de educação desenvolvidas, nessa perspectiva, pelos atores sociais e pelos(as) agentes institucionais que incorporaram a promoção dos direitos humanos como princípio e diretriz (BRASIL, 2007, p.18).

É sob essa perspectiva de promoção de direitos, em um contexto exclusivo de negação e de autoritarismo, que a violência era posta aos atores sociais considerados rebeldes, que as ações das religiosas se constituem. Sobre as interfaces que compreendem múltiplas formas de engajamento e no encontro entre o social e o político, o religioso e o profano, a perseguição e a resistência, que a VRF participa das bases de uma luta por direitos humanos.

4.7 ANÁLISE E DISCUSSÃO DAS MEMÓRIAS SUBVERSIVAS DAS RELIGIOSAS DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA

Nossa pesquisa partiu de uma metodologia que trabalhamos nosso objeto de pesquisa do geral ao particular. Iniciamos fazendo um levantamento historiográfico da VRF, partindo da hipótese de que existe um esquecimento hagiográfico e historiográfico sobre a VRF e atestando que raros são os estudos científicos acerca das mulheres religiosas, existindo um silenciamento pessoal e institucional sobre a VRF.

Essa ausência da história das religiosas se associa à situação de invisibilidade das mulheres pois, como lembra Lunz (2018, p. 01), a figura feminina foi construída como um modelo de submissão e impotência, sendo tratado como um objeto, que deveria atuar no campo do privado. Refletir sobre os caminhos da historiografia até a consolidação de uma História das Mulheres, implica em reconhecê-las como sujeitos da História e desconstruir a visão que privilegia a masculinidade como modelo ideal a ser reverenciado.

Consideramos nosso estudo, como considera Minayo(1994, p. 17), “em primeiro lugar como um problema de vida prática”. Nesse sentido, nossos estudos se realizaram em uma perspectiva de linguagem fundamentada em conceitos e proposições, como num trabalho em espiral, que começou com vários questionamentos e concluiu com mais interrogações que respostas, referendado pelos estudos da Nova História Cultural e Política, assim como fez Scott (1992), Perrot(2012) e Tedeschi(2012), pela história e memória das religiosas, recuperamos a

inserção da mulher no *locus* social da história, reconhecendo seus direitos e suscitando a necessidade de uma História feita pelas mulheres.

Diante dessa realidade, admitimos nossa dificuldade de realizar um estudo que pudesse olhar a VRF “somente a partir de dentro da porta”, isso é, pela perspectiva exclusiva das próprias religiosas, e não realizar a pesquisa apenas pelo olhar de homens ou mulheres não religiosos que escreveram sobre a VRF.

Embora tenhamos conseguido, através dos documentos que dispomos (biografia, relatórios, diário, arquivos e uma extensa bibliografia), fazer todo um resgate como uma espécie de linha do tempo da VRF, temos a clareza de que o resultado da pesquisa teria sido um outro, se pudéssemos ter trabalhado tão somente com a metodologia da História Oral. De alguma forma, mesmo que indireta, a História Oral se fez presente, a partir dos relatos das religiosas, encontrados em primeira pessoa, pelos rastros documentais, ou pelo que a teoria chama de “apoios de memória”, como fotos, objetos e outras coisas que podem ajudar na reconstituição do passado.

Nos asseguramos nos estudos de Le Goff(1996), que apresenta o documento-monumento como uma “revolução documental” e afirma que a função do historiador com a “[...] memória é para libertação [...], salvar o passado para servir ao presente e ao futuro [...]” e desempenha na sociedade um papel peculiar de [...] impedir que a história seja somente história (LE GOFF, 1996, p. 15).

Sobre os documentos-monumentos nos assegura que

[...] esta revolução é, ao mesmo tempo, quantitativa e qualitativa. O interesse da memória coletiva já não se cristaliza exclusivamente sobre os grandes homens, os acontecimentos, a história que avança depressa, a história política, diplomática, militar. Interessa-se por todos os homens, suscita uma nova hierarquia mais ou menos implícita dos documentos; por exemplo, coloca em primeiro plano, para a história moderna, o registro paroquial que conserva para a memória todos os homens. O registro paroquial, em que são assinalados, por paróquia, os nascimentos, os matrimônios e as mortes, marca a entrada na história das “massas dormentes” e inaugura a era da documentação de massa (LE GOFF, 1996, p. 06).

É sobre esse conjunto de “documentos dormentes” que foi feita nossa pesquisa e demos “carne e vida”. E sobre eles, nos asseguramos nas ideias de Minayo(1994), quando diz que em pesquisas qualitativas podemos cair na ilusão de que as conclusões se dão de forma transparente, como se fosse nítida aos olhos de quem pesquisa. Assim, nos orientando pelos estudos da autora, reunimos nessa parte final de nossa pesquisa social, uma compreensão dos dados pesquisados, tentando responder aos nossos problemas de pesquisa, ampliando nosso

tema, na relação com o contexto cultural da época, e conversando com a história do tempo presente.

Como numa espécie de colcha de retalhos, fomos montando os dois primeiros capítulos, apresentando toda a trajetória de construção da VRF, desde suas origens, passando pelo modelo de VR conhecida como VRT e a VRF que surge, a partir do Concílio VAT-II, chegando aos nossos dias. Como que em rastreio com uma lupa, fomos pegando de diversos autores, em sua maioria mulheres, que trabalharam algum tema específico sobre a VRF, com o objetivo de termos uma visão geral sobre a VRF, nos dando conta da identidade própria desse estilo milenar de vida.

Alguns elementos chave foram aparecendo, ao longo da pesquisa, e, ao mesmo tempo, nos chama atenção a forma como eles se repetem em cada época da VRF, se apresentando como problemas antigos e ainda, em parte, não superados: o poder patriarcal da igreja, o domínio do machismo nas relações com a VRF, a desigualdade de gênero aliada à hierarquia da igreja, as divergências de compreensão sobre a própria VRF, o abuso de poder dentro da igreja e na VRF, a ideia e o ideal de liberdade da VRF, a vivência dos votos religiosos, a luta pelo empoderamento social e eclesial da VRF, os conflitos de poder e de interesse institucional e a árdua tarefa da religiosa de se fazer reconhecida em sua cidadania e direitos humanos.

Fica bastante claro que todas essas questões se colocam de forma tensional na vivência da própria VRF e mesmo com reações e enfrentamentos por parte das religiosas, em uma outra situação específica, em nossos achados, o que podemos ver é que, no geral, prevalece uma passividade, sobretudo, no modelo mais tradicional de VR.

A VRF inserida nos meios populares, a partir do Concílio VAT-II, seja na periferia urbana ou no mundo rural, vai escrever, não só um novo tempo histórico para a VRF, mas uma mudança estrutural, antropológica, social, psicológica e hermenêutica. É desse modelo de VRF que surgem as “religiosas Subversivas” de nosso estudo, sobre as quais fazemos a seguinte análise e discussão de suas memórias, a partir dos nossos achados de pesquisa.

4.7.1 Origem de congregações que surgiram do movimento sócio-religioso das Beguinhas

Em sua maioria, as “religiosas subversivas” são missionárias estrangeiras vindas da Holanda e da Bélgica. São mulheres que tinham uma boa formação intelectual e que vieram de famílias de classe média. São pertencentes a congregações que surgiram no contexto próximo à Revolução Francesa, o que podemos conjecturar que eram mulheres que, desde as suas origens, eram dadas aos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade.

As mulheres que deram origem à congregação das religiosas pesquisadas pertenciam ao Movimento das Beguinhas, “que foram mulheres que: estabelecem um confronto com as práticas centralizadas da Igreja Católica” (CARVALHO, 2020, p.837); “que detinham um poder político e participavam nas grandes decisões, disputas por terras, fronteiras e poder religioso, além de um papel importante como pregadoras”(TROCH, 2013, p. 03).

As beguinhas eram mulheres consideradas de “espírito livre”, que organizaram sua vida numa perspectiva libertária. Sendo assim não moram em conventos, mas em beguinários, onde havia outros modos de vida bem diferentes dos experimentados pela maioria das mulheres, ou seja, possibilidades que não as de

[...] submeter-se à dominação do macho. Esse era o pensamento das mulheres saídas da aristocracia ou de bairros pobres. Formando uma comunidade nem fechada nem religiosa, preferiam morar juntas, trabalhar e aprofundar a fé, levando uma vida austera, consagrada a orações. Obedeciam a regras, mas não pronunciavam votos, livres tanto para ficar quanto para partir” (SCHMITT, 2014, p. 25).

O artigo do professor Alder Julío (2012), *Movimento das Beguinhas: interfaces e ressonâncias em experiências sócio-religiosas femininas no presente*, se situa dentro da perspectiva de nossa análise e corrobora com a ideia de que resguardando o tempo histórico, as religiosas assemelham-se às beguinhas, por sua “presença insubmissa e contestária de mulheres sábias, santas e guerreiras”(CALADO, 2012, p.04).Em nosso caso, não só em termos de analogia em relação às Beguinhas, mas também, no que diz respeito ao enfrentamento do modelo patriarcal da igreja e dos poderes civis, na busca de caminhos de autonomia e na opção clara pelos excluídos sociais, essas religiosas nascem de beguinhas por isso, podem ser consideradas religiosas Beguinhas.

4.7.2 Igreja, Concílio VAT-II e CEBs

A perspectiva da vida eclesial na qual as religiosas irão viver sua prática de fé será das CEBs. Elas não só irão experimentar a vida de igreja, a partir do ideal das CEBs, como irão fazer surgir várias comunidades nesse estilo e fomentar as já existentes.

A partir desse lugar eclesiológico, vão surgir muitas tensões com o modelo antigo de paróquia, uma vez que as CEBs não dependem de um templo religioso. Elas são o povo sendo igreja reunida: no salão, na família, no sindicato, na escola, debaixo de uma árvore. Muda, com as CEBs, a noção piramidal da eclesiologia: o padre no topo e o leigo na base da pirâmide, em que quem manda é o padre e o leigo obedece.

É uma igreja que promove o protagonismo dos leigos e cada um se reconhece em seu ministério, que é entendido como serviço. Nas CEBs, se faz a leitura popular da Bíblia, que todos têm o direito de partilhar e sua reflexão será a partir da realidade da vida. Assim, como recorda Teixeira (1988, p. 59), “os leigos podiam exercer uma série de atividades: a catequese, a reza diária com o povo, a reunião do povo, a organização das novenas, ladainhas. É interessante a experiência da missa sem padre semanal e leiga”.

Outro elemento importante que parte das CEBs e que podemos notar na articulação das religiosas é a organização das mulheres: sua inserção no mundo das mulheres promoveu uma experiência de autonomia para esse grupo. Como bem situa Teixeira (1988, p. 135), a partir do acompanhamento e orientação das religiosas, “as mulheres nas comunidades realizam um trabalho de base, um trabalho celular, de sustentação do ânimo comunitário, de estabelecer contatos entre as famílias promoção local de encontro de conscientização permanente; bem como marcam sua presença nas ações mais amplas de reivindicação, resistência e organização popular”.

Com a formação que é dada pelas religiosas, atuam com dedicado empenho na catequese, nas celebrações, na preparação dos sacramentos, nos grupos de base, nos clubes de mães, na pastoral operária, etc. Participam igualmente das decisões comunitárias, em certos lugares, nos organismos de planejamento e coordenação pastoral. É verdade que encontram, ainda, resistência por parte de uma tradição machista que não se abriu devidamente à questão da participação ativa da mulher, entretanto, o movimento mais forte veio no sentido de sua progressiva valorização. As mulheres vão, assim, impondo na prática, evidenciando sua condição de sujeitos na vida comunitária e eclesial, explicitando que sua libertação não se realiza a partir de considerações sobre igualdade de sexos, mas de uma *práxis* comum de homens e mulheres por uma libertação integral.

4.7.3 TdL e Teologia Feminista da Libertação

O grupo das religiosas acolhe uma nova teologia que nasceu a partir do Concílio Vaticano II, na perspectiva de uma leitura teológica da América Latina. A maioria das irmãs irão fazer seus estudos teológicos a partir da hermenêutica da TdL, dentro de um modelo que consista em uma tentativa de alguns iluminar os masculinos, como o peruano Gustavo Gutierrez, os brasileiros Hugo Assmann e Leonardo Boff, o argentino Enrique Dussel, radicado no México, e Rubem Alves, de entender e escrever reflexões teológicas, a partir das situações de exclusão, pobreza e opressão do povo latino-americano (ROCHA, 2021, p.03). Tendo como referência a

realidade, baseiam-senas Ciências Sociais, ”como lente desveladora dos mecanismos que geram opressões; bem como para o acesso à Bíblia, com uma nova exegese que favoreça a leitura popular” (ROCHA *apud* BEOZZO, 1993, p.04).

As religiosas se apropriam das categorias fundamentais da TdL, o que ilumina sua prática missionária: a leitura do Evangelho, a partir do lugar do pobre.

Com o passar dos anos, após boa produção teológica latino-americana, a partir dos teólogos da libertação, um grupo de mulheres, incluindo religiosas, começa a produzir uma teologia considerando o lugar, as condições e a história da mulher. Uma teologia descolonizada dos teólogos masculinos, que vai ter, entre as religiosas, a figura da Irmã Ivone Gebara como referência da Teologia Feminista da Libertação, a qual muitas irmãs da VRF inseridasvãoabraçar como categoria teológica, encabeçada por mulheres que aderem a um movimento social amplo de afirmação de direitos sociais e políticos, assim como uma compreensão igualitária e democrática dos seres humanos, também no interior das religiões.

Uma reflexão sobre o papel das mulheres na sociedade, à luz de uma compreensão crítica de si mesmas, está se fazendo também nas igrejas e nas teologias. Uma libertação dos antigos padrões decomportamento está em processo crescente e tem sido afirmada, como luta pela justiça. Tenta-se, há mais de 40 anos, modificar posturas políticas e morais, conteúdos teológicos, interpretações bíblicas que mantêm, ainda, asubordinaçãodasmulheres nas igrejas e na sociedade, como base para a dominação masculina (GEBARA, 2020, p. 18).

4.7.4 Educação Popular, Mobilização Social e Luta Agrária

Há uma característica que predomina no trabalho das religiosas que é o da Educação Popular. Presente nos diversos tipos de organização comunitária, como: grupo de mulheres, grupo de alfabetização de adultos, organização de sindicatos de trabalhadores rurais, formação de comunidades de base, associação de moradores e associação de pescadores. As religiosas se dedicam a esses grupos, a partir de duas estratégias de trabalho: primeiro, a da conscientização, que leva à uma emancipação, categorias trabalhadas por Freire em sua Pedagogia do Oprimido (1987), levando as pessoas a se reconhecerem como sujeitos de direitos e capazes de transformação, pois[...] se os homens são seres do que fazer é exatamente porque seu fazer é ação e reflexão. É práxis. “É transformação do mundo. E, na razão mesmo em que o que fazer é práxis, todo fazer do que fazer tem de ter uma teoria e prática. É reflexão e ação” (FREIRE, 1987, p. 121);

A segunda estratégia está no fato de as irmãs mobilizarem os sujeitos para a luta concreta de seus direitos, incentivando e promovendo greves de trabalhadores, passeatas de reivindicações e ocupações camponesas, que foram entendidas como

uma “ação pastoral que se vinculou à uma perspectiva de educação libertadora, que tinha como horizonte favorecer a construção da cidadania, por meio de ações sócio-políticas que ajudassem no processo de conscientização e colaborassem para o protagonismo dos empobrecidos, ajudando-os a se tornarem sujeitos históricos para a transformação da realidade na qual estavam inseridos” (MOREIRA, 2021, p. 74).

Como vimos nos relatos apresentados, houve uma presença ativa e articuladora das religiosas no contexto dos conflitos agrários na década de 70. Em meio aos conflitos sociais do campo, as irmãs se fizeram presentes na organização dos acampamentos e assistência técnica e pastoral e desempenhando um papel importante de resistência na luta pela terra, vivenciando os conflitos pela posse e uso da terra, expondo, através da pastoral rural e do CDDH, as violações de direito aos trabalhadores e a violência no campo, com a denúncia pública e a defesa dos direitos humanos fundamentais (TOSI, 1988, p.152), ajudando os mecanismos de fortalecimento da luta pela reforma agrária, através das instâncias jurídicas, como a CPT.

4.7.5 Subversão e resistência

O tempo de atuação das “religiosas subversivas” será de intensa complexidade política, social e religiosa no Brasil. É um tempo de efervescentes mudanças, tanto na ordem social e política, como no interno da própria igreja. Após a Igreja Católica, em parte, reconhecer que a ditadura militar era um regime de recessão, perseguição, tortura e morte, o clima por todo o país será marcado por conflitos entre membros de instituições, como a Igreja Católica, movimentos de luta e os apoiadores do regime militar, junto ao governo.

Tal oposição ganhou gradativamente ares de oficialidade, especialmente, após o ingresso de Dom Paulo Evaristo Arns, como arcebispo de São Paulo em 1970, e dos primos Ivo e Aloísio Lorscheider, nos quadros dirigentes da CNBB, na mesma época. O principal elemento de motivação dessa oposição era a luta em nome dos direitos humanos, principalmente, após a certificação de que o regime fazia uso da tortura, como instrumento de coerção. Essa certificação ocorreu após a prisão dos dominicanos, de madre Maurina Borges da Silveira e do assassinato do padre Henrique Pereira Neto, em Recife, todos no ano de 1969 (CUBAS, 2014, p. 140). Esse clima de oposição ao regime vai atingir também a igreja da Arquidiocese da Paraíba

Nos mais importantes jornais do país, como bem demonstra os estudos de Cuba(2014), a reação contra padres, bispos e freiras católicas é evidente, a exemplo da Revista Veja que, em novembro de 1969, dá ampla cobertura à prisão de Frei Betto e dos dominicanos e traz, como tema da capa, “os sacerdotes da violência”, apresentando-o como o terrorista e o preso político mais importante capturado desde a morte de Marigella (CUBAS, 2014, p. 141).

É nesse contexto que, em todo o país, se vai falar de uma possível infiltração subversiva na igreja. Assim, em toda a reportagem da Veja de novembro de 1969, há acusações a padres e freiras, chamando-os de progressistas e comunistas; afirmações sobre levar o Evangelho aos trabalhadores cheirar a subversão e ter claro vínculo com o terrorismo e os ideais marxistas.

Esse pensamento dos conservadores do Brasil, na sociedade e na igreja, no governo dos militares, vai alcançar todo o país e, nesse sentido, será dentro desse clima social e institucional que as religiosas irão ter suas vivências de engajamento. Como afirma Cubas (2014, p.135), sobre a fala de Nelson Rodrigues: “era evidente que os padres de passeio e as freiras de minissaia eram cristãos sem Deus, sem missa e sem orações, que estavam dentro da igreja para melhor destruí-la”.

Segundo os estudos de Vanderlan Pereira (2012), não foi diferente a oposição feita a freiras e padres dentro do contexto da Arquidiocese da Paraíba por parte da elite paraibana, dos militares e da imprensa a serviço da ditadura. Os jornais *Diário da Borborema* e *O Norte* trazem declarações do Secretário de Segurança do Estado da época, Luiz Bronzeado, sobre a igreja da Paraíba e seus membros: estamos dispensando os serviços dos cleros importados, formados nas escolas do marxismo-lenilismo dos Conventos da Europa, porque eles é que estão induzindo o camponês a tomar uma atitude hostil, ilegal e revolucionária em Alagamar (PEREIRA *apud* DIÁRIO DA BORBOREMA, 1980)

E sobre as religiosas:

[...] todos os religiosos da América Latina a serviço da Igreja, oriundos da Europa, tem preparação ideológica (falsa teologia), direcionada para implementação do marxismo-lenilismo, o mesmo que ocorre com aqueles que ocupam as áreas camponesas em litígio, do que ocorre na Fazenda Maria Melo, distante seis quilômetros de Alagamar (PEREIRA *apud* O NORTE, 1980).

Notamos, pelos documentos impressos da época, que a situação de perseguição aos religiosos, de modo geral, era aberta e pública. Aqui, podemos pensar a resistência como sendo elemento presente na atuação das religiosas, sendo comum associarmos a resistência no contexto da ditadura ao uso de armas, mas como lembra Ridenti (2004), a luta armada não era a única maneira de resistir ao regime. Ela foi talvez mistificada como sendo a única possibilidade.

Para elas, terá o sentido que considera Foucault (1988, p.91), quando diz: “onde existe relações de poder vai existir a ação de resistência”. Não se tem registro de que partiram para uma resistência armada, embora os camponeses tivessem suas estratégias de segurança. Podemos refletir sobre a resistência das religiosas quanto à capacidade que tiveram de enfrentar o exército, de colocar-se, mesmo em situação de prisão, ao lado dos trabalhadores, de não ceder à política de perseguição e vigilância do Sistema de Segurança e DOPS da ditadura. Apoiamo-nos na ideia de Wolff (2013, p. 453), quando entende esse tipo de resistência como sendo um “movimento de direitos humanos como oposição a ação repressiva no contexto das ditaduras”.

Outra característica da ação de resistência será a própria pedagogia de enfrentamento adotada pelas religiosas, enquanto categoria de conscientização, e tomada de direitos, como: as greves, as passeatas, as ocupações e as eleições de sindicatos, que são atividades de resistência ao contexto social e político da época, consideradas pelo regime e pela sociedade civil como atividades subversivas. Portanto é muito, claro para membros da própria igreja, para parte da sociedade civil e para o regime que essas religiosas eram perigosas e subversivas.

A categoria subversiva pode ser pensada, nesse contexto, como a estuda Jacques Semellin, enquanto “desobediência” e ela passa “pela decisão do sujeito de perceber uma lei como injusta ou uma ordem contrária a sua consciência e fazer oposição”(SEMELLIN, 1994, p.234). Tendo atitudes desobedientes à ordem política do regime, à ala conservadora da igreja e à própria VRF, as religiosas subversivas se asseguram no ideal de justiça social como desdobramento do próprio Evangelho.

Pelas observações feitas podemos afirmar que as religiosas são subversivas a medida que vão tomando consciência do seu importante papel de líder social e política e não apenas como membro de uma Instituição Religiosa. Mesmo formadas a obedecer a Congregação e a Igreja e que a estas instituições não se desobedecem, será pela consciência de que os direitos sociais e os que conferem a dignidade humana não podem ser tolhidos, que as irmãs transgridem normas, não se permitem a ficarem silenciadas e se colocam de forma congruente com os ideais que abraçam.

Na opção por uma luta que antecipa o que pode ser entendido nas décadas de democratização do Brasil, como sendo em prol dos direitos humanos, as religiosas subversivas inauguram um novo tipo de VR e, mesmo que digamos que foram historicamente silenciadas, suas vozes ecoam como testemunho de vida, de militância e de resistência. São mulheres subversivas, porque, rompendo as ordens institucionais que apoiavam o regime de morte, em nome de uma consciência ética e política, dos valores cristãos que abraçavam e da utopia, ensaiaram a ordem de uma justiça social e política que se fizesse equidade para os pobres e excluídos e o sonho de que um outro mundo fosse possível.

O quadro abaixo sintetiza a análise e discussão acerca da VRF. Vejamos.

Quadro 1: Síntese da análise e discussão sobre a VRF.

Abordagens	VRT (até 1964)	VRFInserida (1965-1990)	Momento atual
Papel da mulher religiosa	-Santidade pela Perfeição; -Valor à disciplina, às normas claras, à figura do superior e à hierarquia; -Convicção da verdade imutável; -Doutrina perene, obediência aos superiores; -Importância das regras e das constituições;	-Sente-se parte do Povo de Deus, na condição de batizada e de consagrada; -A obediência será à comunidade religiosa e não apenas à superiora; -Os votos religiosos têm uma nova compreensão;	-Em parte: retorno à uma perspectiva mais tradicional da VR; -“Volta a grande disciplina”; -<i>Fuga mundi</i>, obediência restrita e modelo monacal; e -Ideia de “santa, perfeita, virtuosa”.

	-Uniformidade em todas as coisas; -Horários demarcados; e -Infalibilidade dos dogmas e das doutrinas oficiais da igreja.	-A vivência do espírito de liberdade mudando as relações de poder e de autoridade; e -Novas relações com a Igreja, com a sociedade e com as pessoas.	-Em contraste: resistência e permanência no novo modelo, a partir do Concílio VAT-II; -Vida inserida; -Para a igreja: consagrada, discípula e missionária; -Para a sociedade: OpPe ecologia, como modelo proposto pela CRB; -Feminismo, reconhecimento como mulheres questões de gênero; e -Resistência com abertura ao mundo, a sociedade e as questões do tempo presente.
Estilo de vida	-Vida comunitária nos Grandes Conventos; -Vida monacal; -“<i>Fuga mundi</i>; -Hábitoreligioso; -Clausura, silêncio, recolhimento e penitência; -VR como um <i>status quo</i>; e -Sobrevivência garantida pela instituição.	-Saída dos grandes conventos; -Habitação em bairros populares na periferia e na zona rural; -Vestes civis; -OpP, as causas sociais e populares; -Estilo de vida igual ao do povo; e -Trabalho profissional para autossustentação.	-Grandes conventos, uso do hábito e costumes antigos da VR; e -Simultaneamente, vida inserida nos meios populares.
Campo de ação	-Educação Religiosa nos grandes tradicionais colégios; e -Catequese Tradicional e trabalhos conventuais internos.	-CEBs; -Movimento de mulheres; -CPT; -Educação Popular; e -Movimentos Sociais.	-Menor número permanece em movimentos sociais e populares; -Esfriamento das CEBs; -Parte voltou a assumir estruturas de colégio e hospitais; -Outra entrega ou se desfaz dos colégios; -Trabalho como servidoras públicas;

			-Inserção na Amazônia, como missionárias em países da África; e -Ações de reconstrução no Haiti e em países da América Latina.
Relação com a comunidade	-Limitadas e assegurando a clausura religiosa.	-Ajuda à comunidade; e -Inserção na vida concreta das pessoas.	-Relações permanecem mais abertas; -Diálogo com os leigos sobre questões do tempo presente; e -Ajuda às pessoas.
Temáticas	-Obediência religiosa; -Estado de Perfeição; -Santidade; -Vida Virtuosa; -Penitência; -Pecado; e -Catequese tradicional.	-Concílio VAT-II; -Medellín e Puebla; -Libertação; -Conscientização; -Vida Comunitária; -Direitos; -OpP, TdL e CEBs; e -Catequese Renovada.	-De um lado: temas antigos e vida monarcal; -De outro, CRB e temas atuais: -Ecologia; -Problemas de mineração; -Situação social e política; -Feminismos; -Espiritualidade da VR; -Juventudes; -Desafios da Família; -Pobreza; -Compromisso com a Amazônia; -Povos de rua; -Migração e refugiados; e -Tráfico Humano.
Pensadores	-Basílio Magno; -Agostinho de Hipona; -Papa Inocêncio III; -Papa Hugolino; e -Os estudos do historiador Vauchez.(1996) trabalham os pensadores da VRT	-Valéria Rezende; -Ivone Gebara; -Martina Garcia; -Maria José Rosado; -Neli Brunelli; -Lina Maria Brandão; -Neri Brito; -Leonardo Boff; -Frei Betto; e	-Willian César Castillo; -Ivone Gebara; -José Carlos Pereira; e -Dalton Barros de Almeida, entre outros.

		-João Batista Libâneo.	
--	--	---------------------------	--

Fonte: Próprios autores.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa que aqui apresentamos é resultado de uma inquietação pessoal e do interesse do autor de fazer memória da VRF. Foi um trabalho sobre freiras e por isso mesmo tudo o que conseguimos desenvolver tratou dessa forma particular de existir na sociedade e na igreja com um olhar geral sobre a VR e ao mesmo tempo minucioso para com as Religiosas que atuaram dentro do contexto eclesial da Arquidiocese da Paraíba.

Partimos da hipótese que existe um silenciamento sobre a vida das religiosas, suas ações e trajetórias, o que ficou confirmado quando nos apareceu dificuldades no encontro das fontes escritas, da ratificação da ausência historiográfica nos levando a partir dos nossos achados de pesquisa admitir que além do silenciamento existe um esquecimento. A partir dessa realidade, problematizamos a necessidade da recuperação da história das religiosas pela perspectiva da memória e na relação com a identidade da própria VRF. Para isso recorreremos aos estudos sobre memória individual e coletiva nos amparando nas discussões de Pollack(1990), Halbwach(2004), Le Goff(2005), Eclea Bosi(1994) e outros num diálogoem que a construção de uma linhahistoriográfica da VR fosse possível. Nesse sentido, nos foi possível, se permitem assim afirmar, reescrever a partir de diversas fontes bibliográficas, entre elas estudos já realizados sobre a VRF e os documentos das religiosas que dispomos, a história da VRF desde as suas origens ao modelo contemporâneo de VRF.

Partindo da VRT, caracterizada por uma forma de vida onde se buscava a perfeição através da disciplina e do cumprimento submisso as normas junto à obediência a religiosa superiora, e onde havia um cerceamento da liberdade, levantamos vários questionamentos sobre o lugar da religiosa diante dessas condições impostas a sua vocação e a reação destas aos abusos de autoridade e poder. Nossas indagações foram parcialmente respondidas uma vez que não se têm claros registros sobre as possíveis reações das religiosas às condições autoritárias, mas ao mesmo tempo ao considerar o aspecto subjetivo de cada religiosa, há fatos de que nem sempre sua a conduta, frente a este estilo de vida, tenha sido somente passivo. Nesse contexto, recorreremos aos estudos sociais de Durkeim(2003) e Bourdieu(2001) e analisando os aspectos elementares da vida religiosa e suas representações e fizemos um estudo comparativo a partir dos conceitos de submissão, obediência e as relações de poder de Michael de Foucault(2009).

O fenômeno do Concílio VAT-II vai ser em nosso estudo um “divisor de águas” entre a VRT e a VRF que nasce a partir do Concílio. Motivadas pelos ideais de “*aggiornamento*”, as religiosas dão início a um processo de renovação da VRF nos quais tomaram decisão sobre suas vidas em relação às estruturas físicas e as realidades de missão provocando uma mudança de

lugar de habitação, de *status quo* e inclusive de vestimentas se permitindo a trocar o hábito religioso pelas vestes civis. A partir daí, é possível notar como o hábito vestimenta e os hábitos enquanto costumes se cruzam e a partir das novas interpelações, não sem conflitos e crises, vai surgindo uma nova VRF.

Conforme observamos, grande parte da VRF após Concílio VAT-II irá romper com a vida conventual e fará opção em viver e trabalhar nos meios populares nas periferias da cidade, no interior e no campo. Surge a partir daí uma VRF inserida que na segunda metade do século XX vai mudando não só de lugar, mas de mentalidade e de comportamento, se configurando em mudanças sociais, políticas e eclesiais na vida das religiosas. Novos temas começarão a fazer parte do universo de discussão das religiosas como as questões de gênero, o enfrentamento ao poder e à violência clerical, a apropriação da Teologia da Libertação e a produção de uma Teologia Feminista. As consequentes mudanças farão com que as religiosas façam uma clara opção pelos pobres, sejam protagonistas na formação das CEBs, no acompanhamento a grupo de mulheres, na Educação Popular, na assistência aos sindicatos e na inserção no trabalho com camponeses e outras frentes de missão. Em nosso estudo fica claro que as religiosas das décadas de 70 a 90, objeto de nossa pesquisa, vêm desse movimento de VRF inserida.

A partir dos documentos que dispomos como os que pertencem ao Arquivo Eclesiástico da Paraíba e os de circulação interna das Congregações Religiosas como livro de atas, relatórios, diários e publicações, podemos reconstituir os relatos das religiosas que atuaram na Arquidiocese da Paraíba (1970-1990) e suas memórias subversivas. Nesses documentos que na perspectiva de Le Goff(2005) são “documentos-monumentos” da vida das irmãs adentramos às memórias subterrâneas das religiosas e como nos aponta Chartier(1990), a memória do passado das religiosas que estão no presente. Assim, nos foi possível encontrar perfil subversivo dessas religiosas que eram em sua maioria mulheres estrangeiras, que tinham boa formação intelectual e cultural e pertenciam a congregações missionárias fundadas a partir de mulheres que pertenceram ao movimento das Beguinhas.

Em nossas observações, podemos perceber que as religiosas consideradas subversivas recebem esse título não por acaso, mas por estarem inseridas no meio das causas sociais e políticas prestando acompanhamento ao movimento camponês através da CPT, na luta por melhores salários, promovendo greves como a de professores e canavieiros, reformas nos sindicatos, como presença efetiva nos conflitos agrários. Essas modalidades de engajamento se encontram com o que concebemos como sendo uma luta por direitos humanos, e como problematizamos na pesquisa existe uma intersecção entre a própria VR das irmãs e seu direito de cidadania, a participação destas em equipes como de Promoção humana e CDDH associado

sobretudo, ao modo de como estas através da educação popular ajudaram os sujeitos na busca dos seus direitos em um processo amplo de conscientização.

Outro elemento importante que ficou claro em nossos estudos foi a categoria da resistência que associada a subversão esteve presente no comportamento social das religiosas ao enfrentar a vigilância e perseguição pelo regime da ditadura civil-militar. Mesmo não sendo um trabalho especificamente sobre a ditadura militar, mas por situar-se nosso objeto dentro desse marco temporal, nos deparamos com a realidade de enfrentamento por parte das religiosas ao poder autoritário e regime repressor. Por sofrerem violações de direitos, prisão e violência por parte dos que estavam a serviço da ditadura, as memórias dessas religiosas se inscrevem dentro do direito a memória e a verdade, a que ainda de forma tímida abordamos nesse estudo.

Realizamos um estudo que pensou a VR para além dos conventos e seus muros e, em uma memória social, como nos aponta Bosi (1990), demonstramos que muitas são as características e os elementos promissores de análise do estilo de vida conhecido como VRF e a participação efetiva desses sujeitos, como atores sociais e políticos dentro da igreja e da sociedade. Ficou claro que o engajamento das religiosas na Arquidiocese da Paraíba fez uma grande diferença no sentido de construir uma sociedade mais justa e fraterna e que, como discípulas de Jesus, testemunharam, no meio do povo, uma verdadeira revolução social e emancipação de consciências.

Por ser um trabalho sobre freiras, podemos cair na ilusão de achar que conflitos, desentendimentos, incompreensões, perseguições e retaliações não se façam presentes, não sendo o que atesta nossa pesquisa. Fomos, ao longo de todo processo, dando conta de um complexo campo de contradições e reações, seja em seu aspecto *ad intra*, isso é, da VR em seu interior, seja dos desdobramentos e implicativos em sua relação com o Estado e a sociedade. Contudo, ficou claro que o processo de resistência das religiosas se deu pela defesa inegociável dos direitos dos trabalhadores, das mulheres, dos assalariados, dos em situação de fome, dos sem-terra, dos excluídos e marginalizados.

Finalmente, é preciso considerar e fazer plena memória daquelas que, em suas ações, nos apontaram a defesa da vida em tempos sombrios e de violência. Pessoalmente, fica a gratidão e o reconhecimento de que a vida dessas mulheres, como diz Delcídio Jurandir (1979), “parece coisa nenhuma e é, no entanto, tão de todo mundo”. Há tanto o que ainda se saber sobre as freiras. Há muito o que se ouvir delas mesmas.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1990.

ALMEIDA, A. A. de. A mística na luta pela terra. **Revista Nera**. [Online], v. 7, p. 22–34, 2012.

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DAPARAIBA. Igreja de São Francisco. João Pessoa, 2022.
BAGGIO, M. Vida religiosa consagrada na Igreja, segundo o magistério. **Telecomunicação**. Porto Alegre, v. 42 n. 1 p. 68-81 jan./jun, 2012.

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BELL, S.G. 1989. Medieval Women Book Owners. In: BENNET, Judith M. *et al.* (Orgs). **Sisters and workers in the Middle Ages**. Chicago: Chicago Press, p. 135-161, 1989.

BENJAMIN, W. **Documentos de cultura documentos de barbárie**: escritos escolhidos I. Tradução: Celeste H.M. Ribeiro de Sousa *et al.* São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo: 2008.

BETTO, F. **O que é comunidade eclesial de base**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1985.

BIANCHEZZI, C. A recepção do Concílio Vaticano II: entre religiosas de uma Congregação católica feminina no sul do Brasil. In: JORNADAS INTERESCUELAS/DEPARTAMENTOS DE HISTÓRIA, 14, 2013, Mendoza, **Anais** [...] Mendoza p. 1-14. Disponível em: <https://cdsa.aacademica.org/000-010/538.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2022.

BIDEGÁIN, A.M. Una história silenciada, no reconhecida, ignorada, ocultada, invisibilizada: a vida religiosa feminina na história brasileira e hispano-americana. **Revista REVER**. São Paulo, v. 14, n. 2, p. 140-173, 22 out. 2015.

BOLTON, B. *Mulieres Sanctae*. In: STUARD, S.M. **Women in medieval society**. Filadélfia: Pennsylvania University, 1980, p. 141-158. A Reforma na Idade Média - Século XI. Lisboa: Edições 70, 1986.

BOSI, E. Ecléa Bosi: formando o olhar de testemunhas do presente. **Comunicação & Educação**. v. 18, n. 2, p. 99-106, 2013.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: T.A. Queiroz/Edusp, 1994.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2001.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Relatório/Comissão Nacional da Verdade. – Recurso eletrônico. – Brasília: CNV, 2014 – (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 1).

BRASIL. Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos. Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos / Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos. – Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO, 2007.

BRIGHENTI, A. **Teologia Pastoral**: a inteligência reflexa da ação evangelizadora. Petrópolis: Vozes, 2021.

BRITES, F.M. **Católicas pelo direito de decidir**: vozes dissonantes e discursos católicos sobre aborto (1990-2010). Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. Florianópolis, SC, 2014.

BRITO, L. N.; ARAS, L.M.B. de. Aspectos históricos da vida consagrada feminina no Brasil: ser freira antes e depois do Concílio Vaticano II. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11., 2017, Florianópolis. **Anais [...]**-Florianópolis, 2017. p. 1-12. Disponível em: [http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499444781_ARQUIVO_Aspectos historicosdaVidaConsagradaFemininaNoBrasilSerFreiraAntesDepoisDoConcilioVaticanoII.pdf](http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499444781_ARQUIVO_Aspectos%20historicosdaVidaConsagradaFemininaNoBrasilSerFreiraAntesDepoisDoConcilioVaticanoII.pdf). Acesso em: 18 jan. 2022.

BRITO, L.N.; ARAS, L.M.B. de. Memórias afetivas e pastorais sobre a atuação das religiosas missionárias de nossa senhora das dores em Alagoinhas. **Revista Feminismos**. v. 7, n. 2, 2020.

BROUWERS, J. **Depois das três beguinhas tudo mudou**. História da Congregação das Irmãs de Caridade de Nossa Senhora, Mãe de Misericórdia. Breda: Hertogenbosch, 2000.

BRUNELLI, D. **Libertação da mulher**: um desafio para a Igreja e a vida religiosa da América Latina. Rio de Janeiro: CRB, 1988.

BURGERS, I. M. **Relatório da CPT**, 2007.

BURGERS, I.M. **Ata de reunião com camponeses**. 2003

BURITY, Joanildo A. (1998), “**Religião, mercado e política: tolerância, conformismo e ativismo religioso**”. Trabalho apresentado na VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, mimeo.

CALADO, A.J.F. O movimento das beguinhas: interfaces e ressonâncias em experiências sócio-religiosas femininas do presente. **Revista consciência**. João Pessoa, 2012.

CAMINHADA DAS PEQUENAS COMUNIDADES INSERIDAS. I Encontro Das Pequenas Comunidades Do Ne. II Relatório. Recife: Editora de Pernambuco, 1981.

CANDAU, J. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. **Revista Memória em Rede**. Pelotas, v.1, n.1, dez.-mar.2010.

CANONICI, CODEX IURIS. **Código de direito canônico**. São Paulo: Loyola, 1983.

CARMO, H.D.A. **Intervenção Social com grupos**. Relatório a que se reporta a alínea a) do artº 9º do Decreto Lei 301/72 de 14 de agosto, para a obtenção do título de Agregado pela Universidade Aberta. Lisboa, 2022.

CARNEY, M. **A primeira franciscana**: Clara de Assis e sua forma de vida. Tradução: José Carlos Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1997.

CARTA ENCÍCLICA LAUDATO SI: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

CARVALHO, F.A.L. de. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. **Diálogos DHI/PPH/UEM**. v. 9, n. 1, p. 143-165, 2005.

CARVALHO, F.A.L. de. **Representativos individuelles et représentations collectives**. Disponível em: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Dernière accès le 26-10-21, p. 3-22.

CARVALHO, R.T. Movimentos de contraconduta: o caso das beguinhas. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**. Rio de Janeiro, v. 6, n. 03, p. 836-854, set.-dez. 2020.

CERNUZIO S. **Il velo del silenzio. Abusi, violenze, frustrazioni nella vita religiosa femminile**. Ed. San Paolo, Italia, 2021.

CLEUZA, A. **Apontamentos sobre o contexto teológico do Vaticano II**. Edição 401, São Leopoldo, 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao401.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2022.

COMBLIN, J. Puebla vinte anos depois. Notas e comentários. **Perpsp. Teológica**. v. 31, p. 201-222, 1999.

COZZENS, D. **Silêncio Sagrado**: negação e crise na Igreja. São Paulo: Loyola, 2004.

CRUZ, C.A.M. Qual o Papel da Formação Teórico-Política na Construção da Consciência de Classe? **Textos & Contextos**. v. 14, n. 2, p. 282 - 290, ago.-dez. 2015.

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

CUBAS, C.J. *et al.* **Do hábito ao ato**: vida religiosa feminina ativa no Brasil (1960-1985). Tese de Doutorado. Florianópolis, 2014, 360p.

DONEGANA, C. As missões nas Conferências Gerais do CELAM. **Encontros Teológicos**, v. 45, n. 3, 2006. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/viewFile/370/357>. Acesso em: 03 jan. 2022.

DUSSEL, E. **Caminhos de libertação latino-americana**: interpretação histórico-teológica. Tradução: José Carlos Barcelos, Hugo Toshi; Revisão: Carlos Vigo. São Paulo: Paulinas, 1984.

FERREIRA, L.F.G. **Direito à memória e à verdade**: Saberes e práticas docentes/Lúcia de Fátima Guerra Ferreira, Maria de Nazaré Tavares Zenaide e Vilma de Lurdes Barbosa e Melo. 2. ed., João Pessoa: CCTA, 2017. 194p. il. (Coleção Direitos Humanos).

FORTES, I. A Psicanálise face ao hedonismo contemporâneo. **Revista Mal-estar e Subjetividade**. Fortaleza, v.9, n.4, p. 123, dez. 2009.

FOUCAULT, M. **Do governo dos vivos**: Curso no Collège de France, 1979-1980: aulas de 09 e 30 de janeiro de 1980 / Tradução, transcrição e notas: Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.

FOUCAULT, M. História da sexualidade I: a vontade de saber. In: **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Editora Vozes, Petrópolis: 1984.

FRANCISCO JUNIOR, A. Uma Igreja Pobre e para os pobres: abordagem teológico-pastoral. **Revista Pistis&Praxis**, v.8, n 3, 2016.

FRANCISCO, P. **Carta encíclica Fratelli Tutti**. Vaticano, 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

FRANCISCO, P. **Carta encíclica Fratelli Tutti**. Vaticano, 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GARCIA, M. M; GONZÁLEZ, E. Trajetórias e passagens na vida religiosa feminina. **Rever**; São Paulo, v. 14, n. 2, p. 116-135, 05 out. 2014. Semestral. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/21746/16020>. Acesso em: 03 jan. 2022.

GARCIA, M.V.; ROSADO, M.J. Liberdade em clausura. **REVER**, v. 14, n. 2, p. 74-115, 2014.

GEBARA, I.A Teologia da Libertação e as mulheres. **Sociedade e Cultura**. Goiânia, v. 23, 2020.

GRAMSCI, A. **QuadernodelCarcere**. Torino: Einaudi, 1975.

GROSSI, M.P. Estudo Antropológico sobre a vocação feminina. **Cad. Pesquisa**. São Paulo; p. 48-58, maio 1999.

GROSSI, M.P. **Jeito de Freira**: uma etnografia da vocação religiosa feminina no século XX. 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/217562#:~:text=Jeito%20de%20freira%3A%20uma%20etnografia%20da%20voca%C3%A7%C3%A3o%20religiosa%20feminina%20no%20s%C3%A9culo%20xx,-Mostrar%20registro%20completo&text=Resumo%3A,%3B%20%5B4%5D%20ser%20freira>. Acesso em: 07 de jan. 2022.

GUTMAN, J.S.C; DORNELLES, J.R. **Direito à verdade, memória e justiça**: uma análise da Justiça Transicional e das Comissões da Verdade. Departamento de Direito. Rio de Janeiro: PUC, 2014.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALBWACHS, M. **Los marcos sociales de la memoria**. Madrid: Anthropos, 2004.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo** (I, II). Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUYSEN, A. **Passados presentes**: mídia, política, amnésia. In: seduzidos pela memória. Trad. Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

IBÁÑEZ, M.C. La Pobreza De Los Religiosos. Teología Y Derecho canónico. **Revista de investigación e información teológica y canónica** 80. 2018. Disponível em: https://redib.org/Record/oai_articulo2461231-la-pobreza-de-los-religiosos-teolog%C3%ADa-y-derecho-can%C3%B3nico-anotaciones-al-canon-600. Acesso em: 10 dez. 2021.

JURANDIR, D. **Passagem dos Inocentes**. São Paulo: Livraria Martins Editora. 1963.

JURKEWICZ, R.S. **Violência Clerical**: abuso sexual de mulheres por padres no Brasil. 2006. 199 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

KEARNS, L. **Teologia do voto de pobreza**. Aparecida: Editora Santuário: 2012.

KLINGE, G.D. **Direitos humanos e ensinamento social da Igreja**. São Paulo: Loyola, 1994.

LE GOFF, J. **A civilização do ocidente medieval**. Tradução (J. R. Macedo,) Bauru, SP: Edusc. 2005, (Original publicado em 1964).

LE GOFF, J. Les Ordres Mendiants. In: **Un long moyen âge**. Paris: Tallandier Éd., 2004, p. 143-155.

LEAL, I.F. **As mulheres na vida religiosa portuguesa**: fontes, itinerários e problemáticas. Fontes: João Luís Fontes; Andrade, Maria Filomena; Marques, Tiago Pires. Vozes da vida religiosa feminina. Experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI). Lisboa: CEHR, 2015.

LIBÂNIO, J.B. A Igreja a 50 anos do Concílio Vaticano II. **Revista Encontros Teológico**, v. 27, n. 2, 2012.

LIBÂNIO, J.B. Diferentes Gerações na vida Consagrada. Desafios e Perspectivas. **Convergência**, n. 448, jan.-fev. 2012.

LINJEN, I.M. **Diário de Irmã Maria Linjen**. 1997.

LOWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação**: religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2016.

LUNS, L. da S. Mulher e história: da invisibilidade à sujeito de análise. **REHR**. Dourados, v. 12, n. 23, p. 49-67, jan.-jun. 2018

MANZONE, G. A dignidade da Pessoa humana na Doutrina Social da Igreja. **PURCS Revistas Eletrônicas**, v. 40 n. 3, 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/issue/view/476>.

MATOS, C.M.T. **Representações da realidade política e da vida religiosa portuguesa no início do século XX John Bull e Zé Povinho de Albert Kotnay**. 2012. Dissertação de Mestrado. 126, p.

MICHAEL, J. Podemos falar de uma política do esquecimento? **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.2, n.3, ago.-nov.2010.

MINAYO, M.C. de S. (Org.). **Pesquisa Social**. Teoria, método e criatividade. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

MOREIRA, O. de L. **Educação popular na Paraíba: memória e história do SEDUP**. Curitiba: Editora CRV, 2021.

NORA, P. **Entre Memória e História**. A problemática dos lugares. Tradução: YaraAunKhoury. São Paulo: Projeto História, 1993.

NUNES, M.J.R. **Vida Religiosa nos Meios Populares**. Petrópolis: Vozes, 1985.

NUNES, P.G.A. *et al.* **Comissão Estadual da Verdade e da Preservação da Memória do Estado da Paraíba. Relatório final /Paraíba**. Comissão Estadual da Verdade e da Preservação da Memória do Estado da Paraíba. João Pessoa: A União, 2017.

OLIVEIRA, P.A.R. de. **Fraternidade e sociedade de mercado**: uma contribuição da Sociologia. Disponível em: <https://fepolitica.org.br/wp-content/uploads/2021/07/Fraternidade-e-Sociedade-1-1.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2021.

PAULO VI, P. **Decreto *Perfectae Caritatis* sobre a conveniente renovação da vida religiosa**. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_po.html. Acesso em: 14 out. 2021.

PAULO VI, P. **Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* do Papa Paulo VI ao episcopado, ao clero aos fiéis de toda a igreja sobre a evangelização no mundo contemporâneo**. 1975. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 14 out. 2021.

PEREIRA, V.P.O. **Em nome de Deus, dos pobres e da libertação**: ação pastoral em Dom José Maria Pires, de 1966 a 1980. 2012.179f. Dissertação [Mestrado em História], UFPB, João Pessoa, 2012.

PEREIRA, W.C.C.P.; PENZIM, A.M.B. Análise institucional da vida religiosa consagrada. **Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia**. v. 7, n. 3, p. 521-540. Disponível em: <http://www.revipsi.uerj.br/v7n3/artigos/pdf/v7n3a13.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

PERROT, M. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PERROT, M. **Minha história das mulheres**. 2ª ed São Paulo: Contexto, 2012.

PIRES, J.M. **Do centro para margem**. João Pessoa: Acauã, 1978.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v.5, n.10, 1992.

RANGEL, M.S. **Medo da Morte e Esperança de Vida**: uma história das ligas camponesas na Paraíba. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP.

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

REIS, R.R. O direito à terra como um direito humano: a luta pela reforma agrária e o movimento de direitos humanos no Brasil. **Lua Nova**. São Paulo, v. 86, p. 89-122, 2012.

REZENDE, M.V.V. **A vida rompendo muros**: carisma e instituição – as pequenas comunidades religiosas femininas inseridas no meio popular no Nordeste. 1999. [Dissertação]. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1999.

RICOEUR, P. Em torno ao político. Tradução de Marcelo Perine. – São Paulo, SP: Edições Loyola, 1995 [Leituras 1]. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François *et al.* – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RIDENTI, M.S. As mulheres na política brasileira: os anos de chumbo. **Tempo Social**, v. 2, n. 2, p. 113-128, 1990.

ROCHA, L. Teologia da libertação e Teologia feminista: tensões, discursos e recepção entre as mulheres da CEBs em Montes Claros/MG. **Revista Poiesis**, v. 23, n. 2, p. 1–2, 2022.

SARAMAGO, J. **Ensaio sobre a Cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHMITT. E.E. **A Mulher no Espelho**. São Paulo: Record, 2014.

SCHWARTZMAN, S. **As causas da pobreza**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2004.

SCOTT, J. História das Mulheres. *In*: BURKE, P. (Org.). **A Escrita da História**: novas perspectivas. 4ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

SÉMELIN, J. “Qu’est-ce que ‘résistir’?”. **Esprit**. Paris, n.198, 1994.

SILVA, A. da. Continuação e inovação da doutrina social da igreja. **Rev.Análise Social**, v. 28, n.123-124, p. 775-786, 1993.

SILVA, F.F. Psicologia no Contexto da Ditadura Civil-militar e na contemporaneidade Ressonâncias Contemporaneidade. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 37, p. 82-90, 2017.

SILVA, V.F. da. Mulheres sob controle: subordinação, clausura e exclusão: a constituição discursiva da vida religiosa feminina nos séculos XII e XIII. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. **Anais [...]** São Paulo: Anpuh, 2011. p. 1-17. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1302551393_ARQUIVO_VALERIAFERNANDES_TEXTO_COMPLETO.pdf. Acesso em: 02 jan. 2022.

SOUZA, L.A.F. de; MAGALHÃES, B.R. de; SABATINI, T.T. (Ed.). **Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito**. Editora Oficina Universitária, São Paulo: 2011.

SOUZA, R.B. Formas de pensar a sociedade: o conceito de *habitus*, *campos* e violência simbólica em *Bourdieu*. **Revista Ars Historica**, n.7, p. 139-151, jan.-jun. 2014.

TAVARES, C. Educar para o nunca mais: experiências educativas em lugares de memória na Argentina, Brasil e Chile. **Momento - Diálogos Em Educação**, v. 31, n. 01, p. 95–115, 2022.

TEDESCHI, L.A. **As mulheres e a história: uma introdução teórico metodológica**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2012.

TEIXEIRA, F.L.C. **A gênese das CEBs no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1998.
Telecomunicação. Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 289-306, set.-dez. 2010.

THIESEN, I. (Org.). **Imagens de clausura na ditadura militar de 1964: informação, memória e história**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

THOMPSON, E.P. **The poverty of theory and other essays**. London: Merlin, 1978.

TOSI, G. **Os direitos humanos**. Reflexões iniciais. João Pessoa: UFPB, 2005.

TROCH, L. Mística feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais. **Revista Graphos**. Joao Pessoa, v. 15, n. 1, 2013.

VAN DE VEN, U.; CARVALHO, E.T. **Vida e missão: 50 anos de presença das irmãs de Caridade da Mãe de Misericórdia no Nordeste do Brasil**. João Pessoa: Ideia, 2013.

VAN HAM, A.M *et al.* (Org). **Memórias do povo: João Pedro Teixeira e as ligas camponesas- deixemos o povo falar**. João Pessoa: Ideia, 2006.

VASCONCELOS, M.D. Pierre Bourdieu: a herança sociológica. **Educação & Sociedade**, v. 23, n. 78, p. 77-87, 2002.

VAUCHEZ, A.A **Espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Séculos VIII ao XIII. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1996.

VEEN, A. Van Der; VERHOEVEN, D. **Unidas porém diferentes**. Irmãs de Caridade de Nossa Senhora Mãe de Misericórdia. Hilversum: Verloren, 2005.

VENTURIN, T. Freira, mulher, cidadã: uma articulação possível?. **Veritas**, v, 43, n. 5, p. 71-73, 1998.

VIOLA, S.E.A.**Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos**/Rosa Maria Godoy Silveira *et al.*. João Pessoa: Editora Universitária, 2007. 513p.

WOLFF, C.S. Resistência e gênero nos arquivos das ditaduras militares do Cone Sul. **Tempo e Argumento**. Florianópolis, v. 5, n.9, p.451-471, 2013.

ZECA, V.V. **A fraternidade e o mundo do trabalho**: um estudo do discurso sobre a questão social através das Campanhas da Fraternidade (1964/1999). Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.